

**Georges Plékhanov (*N. Beltov*)**

**Essai sur le développement de la  
conception moniste de l'Histoire**

## Table des matières

Avertissement.....	3
Préface de la 2 <sup>e</sup> édition .....	4
Ch. I :     Le matérialisme français du XVIII <sup>e</sup> siècle.....	5
Ch. II :     Les historiens français de la Restauration .....	9
Ch. III :    Les socialistes utopistes .....	15
Ch. IV :    La philosophie idéaliste allemande .....	28
Ch. V :     Le matérialisme contemporain.....	45
Conclusion.....	87
Annexe I : Retour à Mr. Mikhaïlovski et à « la Triade » .....	99
Annexe II. Quelques mots à nos adversaires .....	102

## Avertissement

Georges Plékhanov (1856-1918) appartient à la première génération des marxistes russes, ceux qui ont été à l'origine de la diffusion du marxisme en Russie. Propagateur de cette doctrine révolutionnaire Plékhanov a touché, dans son œuvre, aux domaines les plus divers : théorie marxiste, histoire du marxisme, philosophie, sociologie, économie politique, histoire de la pensée politique en Russie et dans le monde, esthétique, critique littéraire, etc. Et la portée de son action révolutionnaire a dépassé largement les cadres de la vie politique en Russie autour de 1890, sa notoriété comme son prestige étaient déjà considérables parmi les socialistes d'Europe occidentale ou d'Amérique, à la fois comme théoricien du marxisme et comme militant du mouvement ouvrier.

C'est en 1883 qu'avec d'autres émigrés de Russie Plékhanov fonde à Genève la première organisation des marxistes russes : le groupe Libération du Travail. Cette association s'assignait pour tâche — et elle s'en acquitta — de réfuter l'idéalisme qui prévalait alors parmi les intellectuels russes ralliés au mouvement dit populiste ou qui en subissaient l'influence.

Les années de combat contre le populisme (1883-1903) furent celles où Plékhanov écrivit ses meilleurs ouvrages, ceux où il s'affirme un brillant propagandiste du marxisme. Non content de critiquer les conceptions philosophiques et sociologiques des populistes russes, il joue un rôle de premier plan dans la lutte contre l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme d'Europe occidentale. A la fin des années quatre-vingt-dix, il est le premier à s'élever contre le révisionnisme d'Edouard Bernstein et de Conrad Schmidt, qui tentent de substituer le réformisme à la théorie révolutionnaire de Marx et d'Engels.

Après 1903, Plékhanov se rallie au menchevisme, courant opportuniste de la social-démocratie russe. Ses erreurs de jugement sur les événements de l'époque lui vaudront de sévères critiques de Lénine. Quant à son œuvre philosophique, voici ce que le même Lénine écrivit à ce sujet en 1921 :

« Il me semble opportun de remarquer... à l'intention des jeunes membres du parti, qu'il est *impossible* de devenir un communiste conscient et *authentique* sans avoir étudié — je dis bien *étudié* — tous les ouvrages philosophiques de Plékhanov car c'est ce qui existe de meilleur dans toute la littérature marxiste internationale<sup>(1)</sup> ».

\*

*L'Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* a été publié légalement, mais sous le pseudonyme de N. Beltov, à Saint-Pétersbourg en 1895. Plékhanov fut incité à écrire ce livre par les articles contre les marxistes russes qu'un des théoriciens du populisme libéral, Nicolas Mikhaïlovski, avait fait paraître dans la revue *Rousskoé Bogatstvo*, dont il était l'un des rédacteurs. Et c'est pour égarer la censure que l'auteur choisit un titre qu'il qualifiait lui-même de « volontairement balourd ». La propagande du matérialisme philosophique était en effet interdite dans la Russie des tsars. En feignant d'opposer la conception « moniste » de l'histoire aux conceptions dualistes, Plékhanov faisait passer la solution matérialiste qu'il apportait là à des problèmes proprement philosophiques.

Ouvrage de polémique, écrit d'une plume alerte, et qu'on lit sans effort, *L'Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* est l'un des meilleurs livres de Plékhanov. Sous un volume réduit, il présente un exposé, somme toute, complet des aspects essentiels de la philosophie marxiste.

\*

Dans la présente édition, les chiffres entre crochets renvoient aux notes complémentaires en fin d'ouvrage, qui ont été établies par les éditeurs.

Les chiffres entre parenthèses renvoient aux notes en bas de page. A l'exception des phrases entre crochets, qui sont des traductions, toutes ces notes sont de Plékhanov.

Les éditeurs

---

<sup>(1)</sup> V. Lénine, *Œuvres*, Paris-Moscou, t. 32, pp. 94-95.

## Préface de la 2<sup>e</sup> édition

Je n'ai corrigé que les *fautes d'inattention et d'impression* qui s'étaient glissées dans la première édition. Je ne me suis pas estimé en droit de changer quoi que ce fût à mes *arguments*, pour la simple raison que ce livre est un écrit de *polémique*, et que changer quoi que ce soit à un écrit de polémique revient à attaquer l'adversaire avec une arme neuve en l'obligeant à se défendre avec une vieille. Le procédé serait illicite et, dans le cas présent, d'autant moins licite que mon principal adversaire, Nicolas Mikhaïlovski, ne se trouve plus au nombre des vivants<sup>i</sup>.

Les critiques de nos idées ont prétendu que celles-ci étaient, premièrement, fausses en soi, deuxièmement particulièrement fausses dans leur application à la Russie qui se trouverait, paraît-il, appelée à suivre ses voies propres dans le domaine de l'économie, et, troisièmement, nocives en ce qu'elles disposent leurs adeptes à l'inaction, au « quiétisme ». Nul ne s'aviserait de répéter le dernier reproche à l'heure présente. Le deuxième a été réfuté au vu et au su de chacun par toute l'évolution de la vie économique russe pendant les dix dernières années. Quant au premier, il suffit de prendre connaissance de la littérature *ethnologique* récente pour se convaincre de la justesse de *notre explication de l'histoire*. Toute œuvre sérieuse sur la « culture des primitifs » est obligée d'y recourir chaque fois qu'il est question de la liaison causale des phénomènes de la vie sociale et spirituelle chez les peuples « sauvages ». Je me bornerai à citer l'ouvrage classique de von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*<sup>(2)</sup>; il va de soi que je ne saurais m'étendre ici sur le sujet.

Je réponds à certains de mes critiques dans un article ci-annexé : « Quelques mots à nos adversaires ». Je l'ai publié d'abord sous un pseudonyme, et c'est pourquoi j'y parle de mon livre comme de l'œuvre d'un tiers dont je partagerais les vues. Mais ce texte ne réfute pas M. Koudrine qui après sa publication, m'a pris à partie dans le *Rousskoé Bogatstvo*<sup>ii</sup>. Aussi dirai-je ici deux mots à ce contradicteur.

Le plus sérieux de ses arguments contre le matérialisme historique paraît consister dans le fait suivant qu'il relève : une seule et même religion, par exemple le bouddhisme, est parfois professée par des peuples se trouvant à des stades fort différents de l'évolution économique. Mais l'argument ne semble fondé qu'à première vue. L'expérience montre qu'en de pareils cas « une seule et même religion » *change substantiellement de contenu* selon le degré de développement économique du peuple qui la professe.

Voici encore un point sur lequel je voudrais répondre à M. Koudrine. Il a relevé un contresens dans ma traduction du Plutarque (voir note, page 55) et fait à ce sujet de fort sarcastiques remarques. Or, pour cette faute, je suis, en réalité, « hors de cause ». Me trouvant en voyage, j'ai envoyé le manuscrit à Pétersbourg sans la citation de Plutarque, me contentant d'indiquer *la référence*. Une des personnes qui s'occupaient de l'édition du livre (*si je ne m'abuse, un ancien élève du lycée* où l'érudit M. Koudrine a fait ses études) a traduit les paragraphes auxquels je le renvoyais et commis le contresens relevé par mon contradicteur. C'est assurément regrettable. Mais on doit reconnaître aussi que c'est l'unique bévue dont aient pu nous convaincre nos adversaires. Il leur fallait bien obtenir quelque fiche de consolation. Aussi irai-je, « humainement », jusqu'à me réjouir que nous leur ayons prêté le flanc.

N. Beltov

---

<sup>(2)</sup> [Parmi les peuples primitifs du Brésil central.]

## Ch. I : Le matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle

« Si l'on rencontre aujourd'hui, dit M. Mikhaïlovski<sup>(3)</sup>, un jeune homme... qui vous déclare, voire avec quelque précipitation superflue, qu'il est « matérialiste », cela ne signifie point qu'il soit matérialiste au sens philosophique habituel, comme le furent chez nous, jadis, les tenants de Büchner et de Moleschott. Très souvent, votre interlocuteur ne s'intéresse pas le moins du monde ni à l'aspect métaphysique, ni à l'aspect scientifique du matérialisme, et ne possède même que des notions fort confuses à leur sujet. Il veut dire qu'il est un partisan du matérialisme économique, et encore dans un sens particulier, un sens convenu<sup>(3)</sup>... »

Nous ignorons quelle sorte de jeunes gens a rencontrée M. Mikhaïlovski. Mais ce qu'il dit pourrait donner à penser que la doctrine des tenants du « matérialisme économique » ne possède aucun rapport avec le matérialisme « au sens philosophique habituel ». Est-ce exact ? Le « matérialisme économique » est-il vraiment aussi étriqué et aussi pauvre de contenu qu'il le paraît à M. Mikhaïlovski ?

Un résumé succinct de l'histoire de cette doctrine va nous permettre de répondre.

Qu'est-ce que « le matérialisme au sens philosophique habituel » ?

Le *matérialisme*, c'est l'antithèse de l'*idéalisme*. L'idéalisme cherche à expliquer tous les phénomènes naturels, toutes les propriétés de la matière, par telle ou telle propriété de l'*esprit*. Le matérialisme opère juste à l'inverse : il tâche d'expliquer les phénomènes psychiques par telle ou telle propriété de la *matière*, telle ou telle particularité organique du *corps* humain ou animal. Tous les philosophes aux yeux de qui la donnée première est *matière* appartiennent au camp des *matérialistes*, et tous ceux qui tiennent l'*esprit* pour tel, au camp des *idéalistes*. Voilà tout ce qu'on peut dire du matérialisme en général, du « matérialisme au sens philosophique habituel » ; car le temps a édifié sur sa base des superstructures si diverses qu'elles confèrent au matérialisme de chaque époque un aspect qui le différencie complètement du matérialisme des autres époques.

Matérialisme et idéalisme, c'est à cela que se ramènent les grandes directions de la pensée philosophique. Il a certes presque toujours existé parallèlement des systèmes *dualistes* érigeant l'*esprit* et la *matière* en *substances* distinctes et indépendantes. Mais le *dualisme* n'a jamais pu fournir de réponse satisfaisante à une question impossible à éluder : comment deux substances distinctes, ne possédant rien de commun entre elles, peuvent-elles exercer une influence l'une sur l'autre ? Aussi les penseurs les plus conséquents et les plus profonds ont-ils toujours incliné au *monisme*, c'est-à-dire à l'explication des phénomènes par *un seul principe fondamental* (« monos » en grec, veut dire unique). Tout *idéaliste* conséquent est moniste, au même titre que tout *matérialiste* conséquent. Sous ce rapport, il n'y a aucune différence entre Berkeley, par exemple, et d'Holbach. Le premier fut un *idéaliste* conséquent, le second un *matérialiste* non moins conséquent, mais l'un et l'autre furent également des *monistes* ; et, l'un comme l'autre, ils se rendaient également compte de l'impuissance des systèmes *dualistes*, les plus répandus, peut-être, jusqu'à nos jours.

La première moitié de notre siècle a vu le règne du monisme *idéaliste* en philosophie ; la seconde moitié a assisté dans le domaine de la *science* — avec laquelle, pendant cette période, a fusionné la *philosophie* — au triomphe d'un monisme *matérialiste* qui, au reste, n'est pas toujours logique ni avoué.

Nous n'avons pas à exposer ici dans son détail l'histoire du matérialisme. Il suffira à notre propos de considérer son développement depuis la seconde moitié du dix-huitième siècle. Et, là encore, il nous importe surtout d'examiner un de ses courants — à vrai dire le principal : le matérialisme d'Holbach, d'Helvétius et de leurs adeptes.

Les matérialistes de cette tendance ont entretenu une polémique acharnée avec les penseurs officiels de l'époque, lesquels, invoquant Descartes sans toujours bien le comprendre, prétendaient qu'il existe chez l'homme certaines *idées innées*, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience. Dans leur réfutation de cette théorie, les matérialistes français n'ont guère fait que reprendre la doctrine de Locke qui, dès la fin du dix-septième siècle, avait démontré qu'il *n'existe pas d'idées innées* (*no innate principles*). Mais, en réexposant cette thèse, ils lui ont conféré un aspect plus systématique ; ils ont mis les points sur les *i* auxquels, en libéral anglais bien élevé, Locke n'avait pas voulu toucher. Allant jusqu'au bout de leurs idées, ils ont été des *sensualistes* intrépides, c'est-à-dire qu'ils ont considéré toutes les fonctions psychiques de l'homme comme des *modifications de la sensation*. Inutile de se demander ici jusqu'à quel point, dans tel ou tel cas, leurs arguments demeurent valables au regard de la science actuelle. Il va de soi que les matérialistes français ignoraient beaucoup de choses aujourd'hui connues de chaque écolier : qu'on se réfère plutôt aux théories physiques et chimiques d'Holbach, pourtant fort au courant des sciences de la nature de son temps. Du moins ont-ils eu l'incontestable mérite de mener leur pensée logiquement du point de vue de la science à leur époque ; et c'est tout ce qu'on est en droit d'exiger d'un penseur. Il n'est pas surprenant que la science contemporaine ait dépassé les matérialistes français du siècle dernier ; mais ce qui importe, c'est que les *adversaires de ces philosophes retardaient par rapport à la science d'alors*. Les historiens de la philosophie ont coutume d'opposer aux conceptions des matérialistes français celles de Kant, dont on serait assurément malvenu à nier les connaissances scientifiques. Mais cette opposition manque absolument de base. On prouverait sans peine que Kant et les matérialistes français sont partis du même principe, mais l'ont développé de façons différentes, aboutissant ainsi à des conclusions différentes, sous l'action des sociétés différentes dans lesquelles ils ont vécu et pensé. L'idée, nous le savons, sera jugée paradoxale par ceux qui sont habitués à croire sur parole les historiens de la philosophie ; et il ne nous est pas loisible de l'appuyer ici d'une argumentation circonstanciée. Mais nous le ferons volontiers, si nos adversaires en expriment le désir.

---

<sup>(3)</sup> Rousskoé *Bogatstvo*, janvier 1894, section II, p. 98.

Quoi qu'il en soit, chacun sait que les matérialistes français considéraient l'ensemble de l'activité psychique de l'homme comme une modification de *la sensation (sensation transformées<sup>(4)</sup>)*. Et considérer l'activité psychique de ce point de vue revient à tenir la totalité des représentations, des concepts et des sentiments pour engendrée par l'*action du milieu extérieur sur l'homme*. C'est bien ainsi qu'ils envisageaient la question. Sans se lasser, passionnément et de la manière la plus catégorique, ils ont proclamé qu'avec toutes ses idées et tous ses sentiments, l'homme est ce que le fait le milieu, c'est-à-dire en premier lieu *la nature* et, en second lieu, *la société*. « *L'homme est tout éducation<sup>(5)</sup>* », assure Helvétius qui entend par éducation l'ensemble de l'influence sociale. Cette conception de l'homme en tant que produit du milieu fournit aux matérialistes français leur principal fondement théorique pour *réclamer des réformes*.

Si l'homme, en effet, dépend du milieu extérieur et lui doit *toutes* les particularités de son caractère, il lui doit aussi ses défauts; si l'on veut lutter contre ceux-ci, il faut donc modifier en conséquence le milieu, très exactement le milieu *social*, puisque la nature ne fait l'homme ni bon ni mauvais. Placez cet homme dans une société raisonnable, c'est-à-dire dans des conditions où l'instinct de conservation cesse de pousser chacun à la lutte contre tous, accordez les intérêts de l'individu avec ceux de la société entière, et la *vertu<sup>(6)</sup>* fera d'elle-même son apparition, tout comme une pierre, privée de point d'appui, tombe d'elle-même. La vertu *ne se prêche pas : elle se prépare* par un aménagement raisonnable de la société. Les matérialistes français doivent aux bons offices des conservateurs et des réactionnaires du siècle dernier qu'on persiste à tenir leur morale pour une morale de l'*égoïsme*. Avec beaucoup plus de raison ils l'ont définie comme une morale qui se confond entièrement avec *la politique*.

La théorie suivant laquelle la vie de l'esprit est un produit du milieu a parfois amené les matérialistes français à des conclusions pour eux-mêmes inattendues. Ils ont ainsi prétendu, par exemple, que les idées de l'homme n'ont exactement aucune influence sur son comportement et que, par suite, la diffusion de telle ou telle idée dans une société ne saurait modifier son histoire d'un fil. Nous indiquerons plus loin en quoi consiste, ici, leur erreur. Reportons-nous, pour l'instant, à un autre aspect de leurs conceptions.

Si les idées d'un *être humain* sont déterminées par le milieu qui l'entoure, celles de *l'humanité*, dans leur devenir historique, le sont par l'évolution du milieu social, par l'*histoire des sociétés*. Si nous voulions décrire « le progrès de la raison » sans nous limiter à la question « comment ? » (*comment la raison s'est-elle développée historiquement*), mais en nous posant aussi le si naturel « *pourquoi ?* » (*pourquoi ce développement s'est réalisé ainsi et non pas autrement ?*), nous devrions commencer par l'histoire du milieu, par l'histoire de l'évolution des sociétés. Le centre de gravité se déplacerait ainsi, au moins au début, vers la recherche des lois de l'évolution sociale. Les matérialistes français sont arrivés jusqu'à ce problème, mais, loin de savoir le résoudre, ils n'ont même pas su correctement le poser.

Lorsqu'ils ont eu à traiter de l'évolution historique de l'humanité, oubliant leur théorie sensualiste de l'Homme avec un grand « H » et, à la manière de tous les « esprits éclairés » du temps, ils ont prétendu que « *c'est l'opinion qui gouverne le monde<sup>(7)</sup>*, c'est-à-dire les sociétés humaines<sup>(8)</sup>. C'est là que réside la contradiction initiale du matérialisme au dix-huitième siècle. Et dans les raisonnements des partisans de celui-ci, elle s'est fractionnée en une série de contradictions dérivées, de contradictions secondaires comparables à la menue monnaie d'un billet de banque.

*Thèse* : l'homme, avec la totalité de ses *opinions*, est le produit du *milieu*, essentiellement du milieu social. C'est l'inéluctable conséquence du principe de Locke : *no innate principles, il n'y a pas d'idées innées*.

*Antithèse* : le *milieu*, avec la totalité de ses propriétés, est le produit de l'*opinion*. C'est l'inéluctable conséquence du principe de la philosophie de l'histoire des matérialistes français : *c'est l'opinion qui gouverne le monde<sup>(9)</sup>*.

De cette contradiction initiale découle un certain nombre de contradictions dérivées; par exemple :

*Thèse* : l'homme juge bonnes les formes sociales qui lui sont utiles; il juge mauvaises celles qui lui sont nuisibles. *L'opinion chez un peuple est toujours déterminée par un intérêt dominant<sup>(10)</sup>*, dit Suard<sup>(11)</sup>. Ce n'est même pas un corollaire de la philosophie de Locke, mais un pur et simple démarquage de son texte : « *No innate practical principles... Virtue generally approved; not because innate, but because profitable... Good and Evil... are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions or procures Pleasure or Pain to us.* » (« Il n'y a pas d'idées pratiques innées... La vertu est généralement approuvée, non parce qu'elle est innée, mais parce qu'elle est avantageuse... Le Bien et le Mal... ne sont rien que le Plaisir ou la Douleur, ou ce qui nous est occasion ou cause du Plaisir ou de la Douleur<sup>(12)</sup>. »)

<sup>(4)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(5)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(6)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(7)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(8)</sup> « J'entends par opinion le résultat de la masse de vérités et d'erreurs répandues dans une nation; résultat qui détermine ses jugements d'estime ou de mépris, d'amour ou de haine, qui forme ses penchants et ses habitudes, ses vices et ses vertus, en un mot ses mœurs. C'est de cette opinion qu'il faut dire qu'elle gouverne le monde. » Suard : *Mélanges de Littérature*, t. III, Paris, An XII, p. 400.

<sup>(9)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(10)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(11)</sup> Suard, t. III, p. 401.

<sup>(12)</sup> *Essay concerting human understanding*, B. I, ch. 3; B. II, ch. 20, 21, 28. [*Essai sur l'entendement humain*.]

*Antithèse* : les formes en question paraissent aux hommes utiles ou nuisibles selon le système de leurs opinions. D'après le même Suard, chaque peuple « *ne veut, n'aime, n'approuve que ce qu'il croit être utile* »<sup>(13)</sup>. Au bout du compte, tout se ramène donc, une fois de plus, à l'opinion qui gouverne le monde.

*Thèse* : c'est une grosse erreur de se figurer que la morale religieuse, par exemple le précepte de l'amour du prochain, a contribué, même pour une faible part, à amender les mœurs. De pareils préceptes, comme, au reste, les idées en général, sont sans pouvoir sur l'homme. Tout dépend du milieu social, de l'état de la société<sup>(14)</sup>.

*Antithèse* : l'expérience historique nous montre *que les opinions sacrées furent la source véritable des maux du genre humain*<sup>(15)</sup>, et c'est parfaitement concevable puisque si les opinions en général gouvernent le monde, les opinions fausses le dirigent à la façon de tyrans sanguinaires.

Il serait facile d'allonger cette liste de contradictions que le matérialisme français a léguées à maint de nos contemporains, « matérialistes au sens philosophique habituel ». Mais ce serait superflu. Dégageons -en plutôt le caractère commun.

Il y a contradiction et contradiction. Lorsque M. « V.V. » se contredit à chaque pas dans *Destin du capitalisme* ou au tome premier des *Bilans d'une étude économique de la Russie*, ses entorses à la logique n'importent guère que comme « document humain ». Le futur historien de la pensée russe qui les relèvera devra étudier une question du plus vif intérêt pour la psychologie collective : pourquoi, si incontestables et si évidentes qu'elles fussent, ces contradictions ont-elles échappé à tant de lecteurs de M. « V.V. » ? En soi, elles sont toutefois aussi stériles que le figuier de la parabole. Mais il existe un autre genre de contradictions. Aussi peu contestables que celles de M. « V.V. », elles s'en distinguent par ce qu'elles n'assoupissent pas l'esprit humain ni ne retardent son progrès, mais le poussent de l'avant, et si fort parfois qu'elles se révèlent plus fécondes, quant à leurs conséquences, que les plus harmonieuses théories. On pourrait reprendre à leur propos la formule de Hegel : « *Der Widerspruch ist das Fortleitende* » (la contradiction est ce qui fait aller de l'avant). Et c'est dans cette catégories qu'il faut ranger les contradictions du matérialisme français du dix-huitième siècle.

Arrêtons-nous sur la contradiction initiale : *c'est le milieu qui détermine les opinions; ce sont les opinions qui déterminent le milieu*. On en doit dire ce que Kant disait de ses antinomies : la *thèse* est aussi valable que l'*antithèse*. On ne saurait, en effet, mettre en doute que le milieu social détermine les opinions. Et il est non moins indubitable qu'aucun peuple ne s'accommodera d'un ordre social contraire à la totalité de ses opinions, qu'il s'insurgera contre cet ordre et le remodelera à sa façon. On doit donc reconnaître aussi que l'opinion gouverne le monde. Mais comment deux propositions, vraies en soi, peuvent-elles se contredire ? La chose s'explique fort simplement. Elles ne se contredisent que parce que nous les considérons du mauvais point de vue : de ce point de vue, il semble — et il doit absolument sembler — que, si la thèse est vraie, l'antithèse est fausse, et réciproquement. Mais qu'on trouve le bon point de vue et la contradiction disparaîtra, chacune des propositions qui nous embarrassaient revêtira un aspect nouveau : il se découvrira que chacune complète l'autre, plus exactement qu'elle la *conditionne*, sans nullement l'exclure, que si *cette* proposition était fausse, *l'autre* aussi le serait, bien qu'elle nous ait paru d'abord antagoniste.

Comment trouver ce bon point de vue ?

Prenons un exemple. On a dit souvent, au dix-huitième siècle surtout, que le régime politique d'un peuple est conditionné par les mœurs de celui-ci. Et c'est parfaitement juste. Quand les anciennes mœurs républicaines des Romains disparaissent, la république cède la place à la monarchie. Mais on a assuré non moins souvent, par ailleurs, que les mœurs d'un peuple sont conditionnées par son régime politique. Et cela non plus ne peut être mis en doute. D'où donc, en effet, les Romains du temps d'Héliogabale, auraient-ils pu tenir des mœurs républicaines ? N'est-il pas clair jusqu'à l'évidence que les mœurs des Romains de l'Empire devaient constituer quelque chose de contradictoire par rapport aux anciennes mœurs républicaines ? Dès lors, on aboutit à cette conclusion que le régime est conditionné par les mœurs et que les mœurs le sont par le régime. Mais cette conclusion est contradictoire. Sans doute y avons-nous été amenés parce que l'une des deux propositions est fausse. Laquelle ? Si longtemps qu'on s'y casse la tête, on ne trouvera d'erreur ni dans la première, ni dans la seconde; l'une et l'autre sont irréprochables, puisque, réellement, les mœurs d'un peuple agissent sur son régime politique et, dans ce sens, en constituent la *cause*, alors que, d'autre part, elles sont conditionnées par ce régime dont, en ce sens, elles se trouvent être l'*effet*. Où chercher l'issue, alors ? Dans les questions de ce genre, on se contente ordinairement de découvrir une *interaction* : les mœurs influent sur la constitution; la constitution sur les mœurs; tout devient clair comme le jour; et ceux que ne satisfait point cette limpidité témoignent du plus blâmable penchant à l'*étroitesse d'esprit*. C'est ainsi, du moins, que raisonne la quasi-totalité de nos intellectuels. Ils envisagent la vie sociale sous l'*angle de l'interaction* : chacun des aspect de cette vie agit sur tous les autres et en subit, à son tour, l'action. C'est la seule manière de voir digne d'un « sociologue » rassis; quant à ceux qui, à la façon des marxistes, tâchent de découvrir des causes plus profondes à l'évolution sociale, ils ne se rendent simplement pas compte de sa complexité. Les Philosophes du dix-huitième siècle inclinaient aussi vers ce point de vue quand ils éprouvaient le besoin de mettre de

---

<sup>(13)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(14)</sup> On relève plusieurs fois cette thèse dans le *Système de la Nature* d'Holbach. Helvétius exprime la même idée : « Que j'établisse l'opinion la plus absurde, celle dont on peut tirer les conséquences les plus abominables; si je ne change rien aux lois, je n'ai rien changé aux mœurs d'une nation. » (*De l'Homme*, Section VII, ch. IV.) On la retrouve aussi bien dans la *Correspondance littéraire* de Grimm, qui a vécu longtemps dans le milieu des matérialistes français, que chez Voltaire qui les a combattus. Dans une multitude de textes, notamment dans le *Philosophe ignorant*, le « patriarche de Ferney » montre qu'aucun philosophe n'a encore exercé d'influence sur la conduite de ses proches, vu que ceux-ci se règlent dans leur conduite sur la coutume et non sur la métaphysique.

<sup>(15)</sup> [En français dans le texte.]

l'ordre dans leurs conceptions de la vie des sociétés et de résoudre les contradictions qui les accablaient. Les esprits les plus systématiques parmi eux (nous ne parlons pas de *Rousseau* qui, au total, n'a guère à voir avec les Philosophes) n'allaient pas plus loin. C'est à ce point de vue de l'interaction que s'arrête, par exemple, Montesquieu dans des ouvrages aussi célèbres que *Grandeur et Décadence des Romains* ou *De l'Esprit des Lois*<sup>(16)</sup>. Le point de vue, certes, est juste : *il y a incontestablement interaction entre tous les aspects de la vie sociale*. Malheureusement, ce point de vue juste n'éclaire que bien peu, pour la simple raison qu'il ne fournit aucune indication quant à *l'origine des forces exerçant cette interaction*. Si le régime politique présuppose les mœurs sur lesquelles il agit, ce n'est évidemment pas à lui que ces mœurs doivent leur apparition. Et la même remarque vaut pour les mœurs : si elles présupposent le régime sur lequel elles agissent, ce n'est manifestement pas elles qui l'ont créé. Pour sortir de ce dédale, nous devons trouver le facteur historique qui a produit à la fois les mœurs d'un peuple donné et son régime politique, *en créant du même coup la possibilité de leur interaction*. Si nous découvrons ce facteur, nous trouverons le bon point de vue, objet de notre recherche, et nous pourrons alors résoudre sans nulle peine l'antinomie qui nous embarrasse.

Appliqué à la contradiction initiale du matérialisme français, voici ce que cela signifie : les matérialistes français se trompaient fort lorsque, contredisant leur conception habituelle de l'histoire, ils prétendaient que les idées ne sont *rien*, puisque le milieu serait *tout*, mais il ne se trouve pas moins d'erreur dans leur conception habituelle de l'histoire (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*<sup>(17)</sup>) qui fait de l'opinion la cause principale, fondamentale, de l'existence de tout milieu social donné. Il y a, sans aucun doute, interaction entre l'opinion et le milieu. Mais une analyse scientifique ne peut pas se borner à reconnaître cette interaction, vu que celle-ci ne nous explique absolument pas les phénomènes sociaux. Pour comprendre l'histoire de l'humanité — dans le cas présent, l'histoire de ses opinions d'une part et, d'autre part, l'histoire des sociétés qu'elle a connues au cours de son évolution — il faut dépasser le point de vue de l'interaction, il faut découvrir, si la chose est possible, le facteur qui détermine à la fois *l'évolution du milieu social et l'évolution des opinions*. Il incombait aux sciences sociales du dix-neuvième siècle de découvrir ce facteur.

*C'est l'opinion qui gouverne le monde*. Mais l'opinion ne demeure pas invariable. Qu'est-ce qui préside à son changement ? « La diffusion des lumières », répondit *La Mothe Le Vayer* au dix-septième siècle. C'est l'expression la plus abstraite et la plus superficielle de l'idée de pouvoir universel de l'opinion. Les Philosophes du dix-huitième siècle s'y sont fermement tenus, la complétant parfois de généralités mélancoliques sur le sort, hélas peu sûr, des lumières. Mais on relève déjà chez les meilleurs esprits d'entre eux la conscience de ce qu'il y a d'insuffisant dans une telle conception. Helvétius indique que le progrès des connaissances est soumis à des lois, et que, par suite, il y a des causes occultes, des causes inconnues dont il dépend. Il fait même une tentative hautement intéressante, et qu'on n'a pas encore appréciée à son véritable mérite, pour expliquer l'évolution sociale et intellectuelle de l'humanité *par ses besoins matériels*. Mais cette tentative se solde finalement par un échec. Et pour bien des raisons, elle ne pouvait pas se solder autrement. Du moins demeurait-elle comme une sorte de legs testamentaire pour les penseurs du siècle suivant qui auraient voulu poursuivre l'œuvre des matérialistes français.

---

<sup>(16)</sup> Dans sa *Politique naturelle* d'Holbach s'en tient au point de vue de l'interaction entre les mœurs et le régime politique. Mais, comme il s'y trouve amené à traiter de questions pratiques, ce point de vue l'enferme dans un cercle vicieux : pour amender les mœurs, il faut améliorer le régime, et pour amender le régime, il faut améliorer les mœurs. Il s'en tire en faisant intervenir le *bon prince* cher à tous les Philosophes qui, tel un *deus ex machina*, résout la contradiction en amendant à la fois les mœurs et le régime politique.

<sup>(17)</sup> [En français dans le texte.]

## Ch. II : Les historiens français de la Restauration

« L'une des plus importantes conclusions que l'on puisse tirer de l'étude de l'histoire, c'est que le gouvernement est la plus efficace entre les causes du caractère des peuples; que les vertus ou les vices des nations, leur énergie ou leur mollesse, leurs talents, leurs lumières ou leur ignorance, ne sont presque jamais les effets du climat, les attributs d'une race particulière; que *tout fut donné à tous* par la nature, tandis que le gouvernement conserve ou anéantit dans les hommes qui lui sont soumis, les qualités qui formaient d'abord l'héritage de l'espèce humaine. » En Italie, il ne se produisit de changements ni dans le climat, ni dans la race (l'apport des Barbares fut trop insignifiant pour en modifier les caractères) : « La nature est restée la même pour les Italiens de tous les âges; le gouvernement seul a changé; ses révolutions ont toujours précédé ou accompagné l'altération du caractère national. »

C'est en ces termes que Sismondi réfute la théorie qui fait dépendre du seul milieu géographique la destinée des peuples<sup>(18)</sup>. Ses objections ne manquent point de base. La *géographie* est effectivement fort loin de tout expliquer en histoire, dans la mesure même où celle-ci est *de l'histoire*, c'est-à-dire, selon l'expression de Sismondi, dans la mesure où le gouvernement change, tandis que le milieu géographique demeure inchangé. Nous ne le relevons qu'au passage : c'est une tout autre question qui nous intéresse ici.

Le lecteur a probablement remarqué déjà qu'en opposant l'invariabilité du milieu géographique aux variations du destin historique des peuples, Sismondi ramène ce destin à un unique facteur fondamental, au « *gouvernement* », c'est-à-dire, au *régime politique du pays* : le caractère du peuple serait entièrement déterminé par celui du gouvernement. Cette proposition péremptoirement énoncée, Sismondi l'atténue certes aussitôt, et de façon fort sensible : les révolutions politiques, dit-il, ont précédé ou accompagné l'altération du caractère national; d'où il appert que le caractère du gouvernement serait parfois déterminé par le caractère du peuple. Mais, en ce point, la philosophie de l'histoire de Sismondi se heurte à la contradiction, bien connue de nous, qui a gêné les Philosophes français : les mœurs d'un peuple dépendent de son régime politique; le régime politique dépend des mœurs. Pas plus que les Philosophes, Sismondi ne se trouvait en mesure de la résoudre, ce qui l'a obligé à fonder ses raisonnements sur l'une ou sur l'autre des propositions de l'antinomie, à tour de rôle. Mais, s'étant arrêté à l'une des deux, à celle qui assure que le caractère d'un peuple dépend de son gouvernement, il a attribué à la notion de « gouvernement » une extension exagérée : ce concept englobe, chez lui, toutes les propriétés sans exception d'un milieu social donné, tous les aspects de la société. Plus exactement, toutes les propriétés, sans exception, d'un milieu social donné deviennent chez lui affaire de « gouvernement », l'effet du régime politique. C'est le point de vue du dix-huitième siècle. Quand les matérialistes français voulaient traduire sous une forme ramassée leur conviction quant à la toute-puissante influence du milieu ambiant sur l'homme, ils disaient : *c'est la législation qui fait tout*<sup>(19)</sup>. Et quand ils parlaient de législation, ils avaient presque exclusivement en vue la *législation politique, le régime politique*. Parmi les œuvres du fameux Jean-Baptiste Vico, il se trouve un tout petit article intitulé « Essai sur le système de la jurisprudence, où le droit civils des Romains est expliqué par leurs révolutions politiques<sup>(20)</sup> ». Et bien que cet essai ait été écrit tout au début du dix-huitième siècle, les vues qu'il exprime sur le rapport du droit civil et du régime politique ont prévalu jusqu'à la Restauration : les Philosophes ramenaient tout à « la politique ».

Mais l'activité politique du « législateur » est, de toute façon, une activité *consciente*, quoique, bien sûr, pas toujours conséquente. Et l'activité consciente de l'homme dépend des « *opinions* » de celui-ci. De la sorte, les Philosophes revenaient, sans y prendre garde, à l'idée de la *toute-puissance de l'opinion*, alors qu'ils voulaient mettre en relief l'idée de la *toute-puissance du milieu*.

Sismondi en restait au point de vue du dix-huitième siècle<sup>(21)</sup>. Mais les historiens français de la jeune génération se rallient déjà à d'autres conceptions.

Le cours et l'issue de la Révolution française, avec ses surprises qui réduisirent à *quia* les penseurs les plus « éclairés », avaient apporté la plus éclatante des réfutations à l'idée que l'opinion est toute-puissante. Beaucoup, alors, perdirent leur foi en la vertu de « la Raison », tandis que d'autres, refusant de se laisser décevoir, inclinèrent encore plus à affirmer la toute-puissance du *milieu* et à étudier l'évolution de *celui-ci*. Mais ce milieu même, on se mit sous la Restauration à le considérer d'un point de vue nouveau. Les grands événements historiques avaient à ce point ridiculisé « *législateurs* » et constitutions qu'il semblait désormais bizarre de ramener à ces dernières, comme si elles en eussent été le facteur fondamental, toutes les propriétés d'un milieu social; on commençait maintenant à les tenir pour quelque chose de dérivé, pour un effet et non point pour une cause.

---

<sup>(18)</sup> *Histoires des républiques italiennes du moyen âge*. Nouvelle édition, t. I, Paris, Introduction, pp. V-VI.

<sup>(19)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(20)</sup> Nous traduisons d'après le français, nous empressant de relever que l'article même ne nous est connu que par les quelques extraits en français qu'on en a faits. Nous n'avons pu nous procurer l'original italien qui, à notre connaissance, n'a été publié que dans l'édition de 1818; il ne figure déjà plus dans l'édition de Milan en six volumes de 1835. Ce qui compte, au reste, en l'occurrence, ce n'est pas la façon dont Vico a résolu son problème, mais de constater *quel problème il s'était posé*.

Prévenons, au passage, un reproche que se hâteront sans doute de nous adresser de perspicaces critiques : « Vous employez indifféremment, nous diront-ils, les formules « Philosophes » et « matérialistes »; or les « Philosophes » n'étaient pas tous matérialistes, loin de là ! Certains d'entre eux, Voltaire par exemple, se sont élevés passionnément contre le matérialisme. » C'est exact. Mais Hegel a déjà montré par ailleurs<sup>[4]</sup>, que les Philosophes qui se sont élevés contre le *matérialisme étaient seulement des matérialistes inconséquents*.

<sup>(21)</sup> C'est en 1796 qu'il a commencé de travailler à son histoire des républiques italiennes.

« C'est par l'étude des institutions politiques, dit Guizot dans ses *« Essais sur l'histoire de France »*<sup>(22)</sup>, que la plupart des écrivains, érudits, historiens ou publicistes ont cherché à connaître l'état de la société, le degré ou le genre de sa civilisation. Il eût été plus sage d'étudier d'abord la société elle-même pour connaître et comprendre ses institutions politiques. Avant de devenir cause, les institutions sont effet; la société les produit avant d'en être modifiée; et au lieu de chercher dans le système ou les formes du gouvernement quel a été l'état du peuple, c'est l'état du peuple qu'il faut examiner avant tout pour savoir quel a dû, quel a pu être le gouvernement... La société, sa composition, la manière d'être des individus selon leur situation sociale, les rapports des diverses classes d'individus, *l'état des personnes* enfin, telle est, à coup sûr, la première question qui appelle l'attention de l'historien qui veut assister à la vie des peuples, et du publiciste qui veut savoir comment ils étaient gouvernés<sup>(23)</sup>. »

L'idée est aux antipodes de celle de Vico. Chez celui-ci, l'histoire du droit civil s'explique par les révolutions politiques; chez Guizot, le régime politique s'explique par l'état des personnes, c'est-à-dire par le droit civil. L'historien français va encore plus loin dans l'analyse de « la composition sociale ». Pour reprendre ses formules, chez tous les peuples qui entrent en scène après la chute de l'Empire romain d'Occident « *l'état des personnes* » est fonction de *l'état des terres*<sup>(24)</sup>, en sorte que l'étude de cet état des terres doit précéder celle de l'état des personnes : « *Pour comprendre les institutions politiques, il faut connaître les diverses conditions sociales et leurs rapports. Pour comprendre les diverses conditions sociales, il faut connaître la nature et les relations des propriétés*<sup>(25)</sup>. »

C'est sous cet angle que Guizot étudie l'histoire de France des deux premières dynasties, qui devient chez lui une histoire de la lutte des conditions sociales. Dans son histoire de la révolution anglaise il fait un pas de plus en représentant cet événement comme une lutte de la bourgeoisie contre l'aristocratie, reconnaissance tacite du fait que, pour expliquer la vie politique d'un pays, il ne faut pas étudier seulement l'état des terres, mais celui des biens en général<sup>(26)</sup>.

Cette conception de l'histoire politique de l'Europe était alors fort loin d'appartenir en propre au seul Guizot. De nombreux historiens la partageaient, parmi lesquels nous citerons *Augustin Thierry* et *Mignet*.

Dans ses *Vues des révolutions d'Angleterre*, Augustin Thierry présente l'histoire des révolutions anglaises comme une lutte de la bourgeoisie et de l'aristocratie.

« Chaque personnage dont les aïeux s'étaient trouvés enrôlés dans l'armée d'invasion, dit-il à propos de la première révolution, quittait son château pour aller dans le camp royal prendre le commandement que son titre lui assignait. Les habitants des villes et des ports se rendaient en foule au camp opposé. On pouvait dire que le cri de ralliement des deux armées était, d'un côté, *oisiveté et pouvoir*, de l'autre, *travail et liberté* : car les désœuvrés, les gens qui ne voulaient d'autre occupation dans la vie que celle de jouir sans peine, de quelque caste qu'ils fussent, s'enrôlaient dans les troupes royales, où ils allaient défendre les intérêts conformes aux leurs : tandis que les familles de la caste des anciens vainqueurs, que l'industrie avait gagnées, s'unissaient au parti des communes<sup>(27)</sup>. »

Le mouvement religieux de ce temps-là n'était, aux yeux d'Augustin Thierry, que le reflet d'intérêts positifs de chaque jour :

« C'était pour ces intérêts positifs que la guerre se soutenait de part et d'autre. Le reste n'était qu'apparence ou prétexte. Ceux qui s'engageaient dans la cause des *sujets* étaient pour la plupart presbytériens, c'est-à-dire que même en religion ils ne voulaient aucun joug. Ceux qui soutenaient la cause contraire, étaient épiscopaux ou papistes : c'est qu'ils aimaient à trouver jusque dans les formes du culte, du pouvoir à exercer et des impôts à lever sur les hommes. »

Il cite à ce propos les mots de Fox dans son *History of the reign of James the Second*<sup>(28)</sup> :

« Les whigs considéraient toutes les opinions religieuses sous le biais de la politique. Même leur haine du papisme ne tenait pas tellement aux superstitions ou à l'idolâtrie attribuée à cette secte impopulaire qu'à sa tendance à instituer le pouvoir absolu dans l'Etat. »

---

<sup>(22)</sup> La première édition parut en 1821.

<sup>(23)</sup> *Essais*, dixième édition, Paris 1860, pp. 73-74.

<sup>(24)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(25)</sup> *Essais*, *ibid.*, pp. 75-76.

<sup>(26)</sup> La lutte des partis politiques et religieux dans l'Angleterre du dix-septième siècle « couvrait une question sociale, la lutte des classes diverses pour l'influence et le pouvoir. Non que ces classes fussent, en Angleterre, profondément séparées et hostiles entre elles, comme elles l'ont été ailleurs. Les grands barons avaient soutenu les libertés populaires avec leurs propres libertés, et le peuple ne l'oubliait point. Les gentilshommes de campagne et les bourgeois des villes siégeaient ensemble depuis trois siècles, au nom des communes d'Angleterre, dans le Parlement. Mais, depuis un siècle, de grands changements étaient survenus dans la force relative des classes diverses au sein de la société, sans que des changements analogues se fussent opérés dans le gouvernement... Les bourgeois, les gentilshommes de comté, les fermiers et les petits propriétaires de campagne, alors fort nombreux, n'exerçaient pas, sur les affaires publiques, une influence proportionnée à leur importance dans le pays. Ils avaient grandi plus qu'ils ne s'étaient élevés. De là, parmi eux et dans les rangs au-dessous d'eux, un fier et puissant esprit d'ambition, prêt à saisir toutes les occasions d'éclater ». (*Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*, Berlin, 1857, pp. 13-14.) Voir aussi les six volumes du même auteur sur l'histoire de la première révolution anglaise et ses essais sur la vie des hommes d'Etat de ce temps. Guizot s'y tient presque toujours au point de vue de la lutte des classes.

<sup>(27)</sup> *Dix ans d'études historiques*, tome VI des *Œuvres complètes* d'Augustin Thierry, dixième édition, Paris, 1840, p. 66.

<sup>(28)</sup> [*Histoire du règne de Jacques II.*]

A l'opinion de Mignet, « les intérêts qui dominent décident du mouvement social. Ce mouvement arrive à son but à travers des oppositions, cesse quand il l'a atteint, est remplacé par un autre qui ne s'aperçoit pas lorsqu'il commence, et qui ne se fait connaître que lorsqu'il est le plus fort. Telle a été la marche de la féodalité. Elle était dans les besoins avant d'être dans le fait, première époque; et elle a été ensuite dans le fait en cessant d'être dans les besoins, seconde époque; ce qui a fini par la faire sortir du fait. Il n'y a point encore eu de révolutions qui ne se soient accomplies de cette manière<sup>(29)</sup>. »

Dans son histoire de la Révolution française, Mignet<sup>iv</sup> se place au point de vue des « besoins » des diverses classes sociales. La lutte de celles-ci constitue pour lui le ressort principal des événements politiques. Semblable conception, la chose va de soi, ne pouvait pas être du goût des éclectiques, même en ce bon vieux temps où leurs têtes travaillaient beaucoup mieux qu'elles ne le font aujourd'hui. Ils accusaient les tenants des nouvelles théories historiques de *fatalisme* et d'*esprit de système*<sup>(30)</sup>. Comme il arrive toujours en pareil cas, ils ne remarquaient nullement les véritables côtés faibles des théories nouvelles, s'attaquant, en revanche, avec la dernière énergie à leurs côtés incontestablement solides. C'est au reste aussi vieux que le monde et par suite peu intéressant. Ce qui l'est beaucoup plus c'est qu'un des plus brillants représentants du socialisme d'alors, le *saint-simonien* Bazard, défendit les conceptions nouvelles.

Bazard ne trouvait point sans reproche le livre de Mignet sur la Révolution française, dont le défaut, estimait-il, consistait notamment en ce que cet ouvrage présente l'événement décrit comme un fait isolé, sans lien avec « la longue série d'efforts qui, en renversant l'ancienne organisation sociale européenne, devait faciliter les moyens de l'établissement d'un nouveau système ». Mais l'ouvrage possède d'incontestables mérites. « L'auteur, après avoir borné son sujet à l'action révolutionnaire proprement dite, entreprend de caractériser les partis qui la dirigent tour à tour, de rattacher ces partis aux différentes classes de la société, de montrer par quel enchaînement de conséquences ils se succèdent dans la conduite des événements, et comment enfin ils disparaissent. » Cet « esprit de système et de fatalité » dont les éclectiques taxaient les historiens de la nouvelle tendance, distinguait heureusement, à l'opinion de Bazard, les ouvrages de Guizot et de Mignet des livres des historiens littérateurs (c'est-à-dire occupés seulement de la beauté du « style ») qui, en dépit de leur nombre, n'avaient pas fait avancer la science de l'histoire d'un pas depuis le dix-huitième siècle<sup>(31)</sup>.

Interrogés sur le point de savoir si les mœurs d'un peuple créent son régime politique ou si, au contraire, ce régime crée les mœurs, aussi bien Augustin Thierry que Guizot ou Mignet auraient répondu que, pour grande et pour incontestable que soit l'interaction entre les mœurs d'un peuple et son régime politique, mœurs et régime, en fin de compte, doivent leur existence à un troisième facteur plus fondamental : *l'état des personnes et celui des biens*.

La contradiction où s'étaient embarrassés les Philosophes du dix-huitième siècle se trouvait ainsi résolue : tout esprit impartial devait reconnaître avec Bazard que les tenants de la nouvelle conception de l'histoire venaient de faire accomplir un pas à la science.

Mais, nous l'avons déjà vu, cette contradiction n'est qu'un cas particulier de la contradiction initiale des théories sociales du dix-huitième siècle : 1) l'homme, avec la totalité de ses pensées et de ses sentiments, est le produit du milieu; 2) le milieu est l'œuvre de l'homme, le produit de ses « opinions ». La nouvelle conception de l'histoire résolvait-elle la contradiction initiale du matérialisme français ? Voyons comment les historiens de la Restauration se sont expliqués l'origine de cet état des personnes et de cet état des biens dont seule, à leur avis, l'étude attentive pouvait fournir la clé des événements historiques.

L'état des biens relève du *Droit* : la propriété est avant tout une institution juridique. Prétendre que la clé des phénomènes historiques doit être recherchée dans l'état des biens revient à dire qu'on la trouvera dans les institutions juridiques. Mais d'où viennent ces institutions ? Guizot affirme à fort juste titre que les constitutions ont été *effet* avant de devenir cause, que la société a commencé par les créer avant de se transformer sous leur influence. Mais ne peut-on en dire autant de l'état des biens ? N'a-t-il pas été, lui aussi, effet, avant de devenir cause ? La société n'a-t-elle pas dû le créer avant d'en éprouver l'action ?

A ces questions fort légitimes, Guizot apporte des réponses aussi peu satisfaisantes que possible.

Chez les peuples qui entrent en scène après la chute de l'Empire romain d'Occident, l'état des personnes est fonction de la propriété foncière<sup>(32)</sup> : le rapport de l'homme à la terre détermine sa condition sociale. Pendant toute la féodalité l'ensemble des institutions sociales était, en dernière analyse, fonction de l'état des terres qui, selon la formule du même Guizot, « originairement et dans les premiers temps qui ont suivi les conquêtes des Barbares », était déterminé par la condition sociale du propriétaire. « Selon qu'un homme était plus ou moins libre, plus ou moins puissant, la terre qu'il occupait a pris tel ou tel caractère<sup>(33)</sup>. » Mais qu'est-ce qui déterminait, en ce cas, la condition sociale du propriétaire ? Qu'est-ce qui déterminait « originairement et dans les premiers temps qui ont suivi les conquêtes des Barbares » son

---

<sup>(29)</sup> *De la féodalité, des institutions de St. Louis et de l'influence de la législation de ce prince* Paris, 1822, pp. 77-78.

<sup>(30)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(31)</sup> Voir *Considérations sur l'histoire, Le Producteur*[6], IV<sup>e</sup> partie.

<sup>(32)</sup> *Seulement* chez ces peuples ? Cette restriction est d'autant plus étrange que les auteurs grecs et romains avaient déjà aperçu l'étroite corrélation entre le statut civil et politique de leur pays et l'état des terres. Cette curieuse restriction n'a d'ailleurs pas empêché Guizot de voir un lien entre la chute de l'Empire romain et son organisation économique. Cf. son premier *Essai : Du régime municipal dans l'Empire romain au cinquième siècle de l'ère chrétienne*.

<sup>(33)</sup> C'est-à-dire que la propriété de la terre revêtait tel ou tel caractère *juridique* : sa possession entraînait un degré de dépendance plus ou moins élevé, selon la puissance et la liberté du propriétaire. *Loc. cit.*, p. 75.

degré plus ou moins élevé de liberté et de puissance ? Serait-ce l'état politique préexistant chez les conquérants barbares ? Guizot nous a pourtant déjà dit que cet état politique est un effet, et non point une cause. Pour comprendre l'état politique des Barbares avant la chute de l'Empire romain, il faudrait, sur le conseil même de l'auteur, étudier l'état des personnes, le régime social, les rapports des diverses classes d'un même milieu, etc. Et cette étude nous ramènerait à la question initiale : qu'est-ce qui détermine l'état des biens, qu'est-ce qui a créé les formes de propriété en vigueur dans la société en question ? Il ne servirait de rien, on le conçoit, d'expliquer la condition des diverses classes sociales en invoquant leurs degrés relatifs de liberté et de puissance. Loin de constituer une réponse, ce serait une simple répétition de la question sous une forme nouvelle et un peu plus détaillée.

Pour Guizot, la question de l'origine de l'état des biens ne se posait pas avec la rigueur et la précision d'un problème scientifique. L'éluder, on l'a vu, lui était absolument impossible; mais la confusion des réponses qu'il y donne prouve qu'il ne se la formulait pas nettement. L'évolution des formes de la propriété, il l'expliquait, en dernière analyse, par des références hautement brumeuses à la *nature humaine*. Aussi ne saurait-on s'étonner que cet historien, accusé par les éclectiques de trop d'esprit de système, se soit révélé plutôt éclectique, notamment dans ses ouvrages sur l'histoire de la civilisation<sup>v</sup>.

Considérant la lutte des sectes religieuses et des partis politiques du point de vue des « intérêts positifs » des diverses classes sociales, Augustin Thierry, que passionnait le combat du tiers état contre la noblesse, expliquait l'origine des classes et des castes *par la conquête*. « *Tout cela date d'une conquête, il y a une conquête là-dessous*<sup>(34)</sup> », dit-il à propos des classes et des castes chez les peuples modernes dont il s'occupe exclusivement. Il brode inlassablement sur ce thème aussi bien dans ses articles de publiciste que dans ses ouvrages scientifiques postérieurs. Mais, outre que « la conquête », acte de politique étrangère, le ramenait au point de vue du dix-huitième siècle où l'on expliquait l'ensemble de la vie sociale par l'action du législateur, c'est-à-dire du pouvoir politique, chaque fait de conquête soulève inéluctablement une question : pourquoi tel effet social et non tel autre en a-t-il résulté ? Avant l'invasion des Barbares de Germanie, la Gaule avait déjà subi la conquête romaine, et les conséquences sociales de *celle-ci* avaient fort différé des suites qu'entraîna la conquête *germanique*. Les conséquences sociales de la conquête de la Chine par les Mongols ne ressemblent guère aux conséquences sociales de la conquête de l'Angleterre par les Normands. D'où vient cette diversité ? Assurer que des régimes sociaux de peuples différents, s'affrontant à des époques différentes, la déterminent, équivaut à ne rien dire, puisque ce qui détermine ledit régime social demeure inconnu. Et invoquer à ce propos une conquête antérieure revient à s'enfermer dans un cercle vicieux. Quelque série de conquêtes qu'on dénombre, on aboutit toujours à l'inéluctable conclusion que, dans la vie sociale des peuples, il y a un *x*, une inconnue qui, loin d'être fonction de la conquête, a *les effets de la conquête pour fonction*, voire, fort souvent, toujours peut-être, *la conquête elle-même*, que quelque chose se trouve à l'origine des collisions entre peuples. Dans son *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, Augustin Thierry indique, sur la base des documents d'époque, les mobiles qui guidèrent les Anglo-Saxons dans leur lutte désespérée pour l'indépendance : « Nous devons combattre, dit un de leurs ducs, quel qu'en soit pour nous le danger, car il ne s'agit pas ici d'un nouveau seigneur à recevoir... Il s'agit de bien autre chose. Le duc de Normandie a donné nos terres à ses barons et à ses chevaliers, à tous ses gens; et la plus grande partie lui en ont déjà fait hommage : ils voudront tous avoir leur don, si le duc devient notre roi; et lui-même sera tenu de leur livrer nos biens, nos femmes et nos filles; car tout leur est promis d'avance. Ils ne viennent pas seulement pour nous ruiner, mais pour ruiner aussi nos descendants, pour nous enlever le pays de nos ancêtres », etc. Et Guillaume le Conquérant déclare de son côté à ses compagnons : « Pensez à bien combattre et mettez tout à mort; car si nous les vainquons, nous serons tous riches. Ce que je gagnerai, vous le gagnerez; si je conquiers, vous conquerrerez; si je prends la terre, vous l'aurez<sup>(35)</sup>. » On ne saurait montrer plus clairement que la conquête n'était pas une fin en soi, qu'il se trouvait « là-dessous » des *intérêts* « positifs », c'est-à-dire *économiques*. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qui conférait à ces intérêts l'aspect qu'ils revêtaient alors ? Pourquoi indigènes comme envahisseurs étaient-ils attachés à la forme féodale de la propriété foncière et non pas à une autre ? « La conquête », ici, n'explique rien.

*L'Histoire du Tiers État* du même Augustin Thierry, et toutes ses études sur l'histoire intérieure de la France et de l'Angleterre nous donnent un tableau assez complet du progrès de la bourgeoisie. Il suffit d'y jeter un coup d'œil pour constater l'insuffisance de la théorie qui veut ramener à la conquête l'origine et l'évolution d'un régime social : cette évolution s'est en effet déroulée au rebours de l'intérêt et des vœux de l'aristocratie féodale, en d'autres termes des conquérants et de leurs descendants.

Il n'est pas exagéré de dire qu'Augustin Thierry lui-même s'est chargé de réfuter par ses travaux historiques sa propre conception du rôle de la conquête<sup>(36)</sup>.

Même confusion chez Mignet. Il parle de l'influence de la propriété foncière sur les formes politiques. Mais d'où dépendent les formes de la propriété, pourquoi évoluent-elles dans tel ou tel sens ? Mignet n'en sait rien. Chez lui aussi, les formes de la propriété foncière s'expliquent finalement par la *conquête*<sup>(37)</sup>.

(34) [En français dans le texte.]

(35) *Histoire de la conquête*, ..., Paris, t. I, pp. 296 et 300.

(36) Il est intéressant de relever que les saint-simoniens apercevaient déjà ce point faible de la conception qu'Augustin Thierry se faisait de l'histoire. Dans l'article déjà cité, Bazard signale ainsi que la conquête a exercé sur l'évolution de la société européenne une influence bien moindre qu'Augustin Thierry ne se le figure. Quiconque, dit-il, comprend les lois du développement de l'humanité, voit que le rôle de la conquête est complètement subordonné. Dans ce cas, pourtant, Augustin Thierry se rapprochait plus que Bazard des vues de son ancien maître Saint-Simon. Celui-ci, en effet, s'il envisage l'histoire de l'Europe occidentale depuis le quinzième siècle sous l'angle de l'évolution économique, ne voit dans le régime social du moyen âge qu'un produit de la conquête.

Il sent bien que, dans l'histoire des collisions entre peuples, on a affaire à des êtres de chair et d'os, dotés d'un état juridique et social précis, non à des abstractions du genre « conquérants » et « vaincus ». Mais, ici, encore, l'analyse tourne court. « Lorsque deux peuples se mêlent sur le même sol, parce qu'ils y vivent, dit-il, ils perdent réciproquement ce qu'ils ont de faible et se communiquent ce qu'ils ont de fort<sup>(38)</sup>. »

Ce n'est ni profond, ni bien clair.

Face au problème de l'origine de l'état des biens, chacun de ces historiens français de la Restauration aurait probablement tâché de se tirer d'embarras comme Guizot, en invoquant avec plus ou moins de bonheur la « *nature humaine* ».

Ce concept d'une « nature humaine », instance suprême qui trancherait tous les « cas de conscience » du droit, de la morale, de la politique et de l'économie, les historiens du dix-neuvième siècle l'ont hérité des Philosophes.

Si l'homme, à sa venue au monde, n'apporte pas avec soi une provision toute prête d'« idées pratiques », si la vertu n'est pas respectée parce qu'innée, mais parce qu'avantageuse, comme l'affirme Locke, si le principe de l'utilité sociale constitue la loi suprême, ainsi que le dit Helvétius, si l'être humain est la mesure de toutes choses dès qu'il s'agit des rapports entre les hommes, il en découle avec une parfaite logique que c'est sous l'angle de la nature humaine que nous devons juger de l'utilité et de la nocivité, de la rationalité et de l'absurdité des rapports en question. C'est de ce point de vue que les Philosophes discutaient aussi bien le régime social existant que les réformes à leur avis souhaitables. La nature humaine constitue leur argument clé dans les controverses avec l'adversaire. Un jugement de *Condorcet* montre fort bien l'éminente signification qu'ils lui attribuaient : les idées de justice et de droit, assure ce philosophe, se forment de façon rigoureusement identique chez tous les êtres doués de la capacité de sentir et d'acquiescer des idées; aussi seront-elles identiques. Il arrive certes que les hommes les altèrent. Mais tout homme qui raisonne juste arrivera aussi nécessairement à certaines idées en morale qu'en mathématiques. Et ces idées sont le corollaire de cette vérité indiscutable que l'homme est un être sentant et pensant<sup>vi</sup>. Au vrai, ce n'est pas de ce concept singulièrement maigre que les Philosophes tiraient leurs théories sociales : elles leur étaient dictées par le milieu où ils vivaient. L'« Homme » auquel ils se référaient ne se distingue pas seulement par la faculté de sentir et de penser : sa « nature » exige un certain ordre bourgeois (les revendications que la Constituante fera plus tard entrer dans les faits se trouvent dans les œuvres d'Holbach); elle réclame la liberté du commerce, la non-intervention de l'Etat dans le système de la propriété (*laissez faire, laissez passer*<sup>(39)</sup> etc., etc. Les Philosophes voyaient la nature humaine à travers le prisme de certains besoins sociaux et d'un certain état social. Mais ils ne se doutaient point que l'Histoire avait interposé un tel prisme; ils se figuraient que c'était « la nature humaine » en personne qui parlait par leur bouche, une nature humaine enfin comprise et appréciée à sa valeur par des représentants éclairés de l'humanité.

Les écrivains du dix-huitième siècle ne se faisaient point tous, au reste, la même idée de la nature humaine; et leurs points de vue à son égard divergent parfois très fort. Mais tous croyaient également que seule une notion exacte de cette nature peut fournir la clé des phénomènes sociaux.

Beaucoup de Philosophes, nous l'avons dit plus haut, avaient déjà constaté que l'évolution de la raison humaine obéit à certaines lois. C'est surtout l'*histoire de la littérature* qui les avait amenés à cette idée : « Quel peuple, demandaient-ils, n'a pas commencé par être poète et n'a pas fini par être philosophe<sup>(40)</sup> ? » Mais comment expliquaient-ils cet enchaînement ? Par les besoins sociaux qui, répondaient-ils, déterminent jusqu'à l'évolution du langage : « L'art de la parole est, comme tous les arts, le produit du besoin et de l'intérêt général », dit l'abbé Arnaud dans le discours<sup>vii</sup> auquel nous nous référons en note. Le besoin change; aussi « les arts » changent-ils en évoluant. Mais qu'est-ce qui détermine les besoins en général, les besoins des hommes composant la société ? La nature humaine. C'est donc dans cette nature qu'il faut rechercher l'explication du fait que l'évolution de l'intelligence suit telle voie et non telle autre.

Pour jouer ce rôle de critérium suprême, il fallait évidemment une nature humaine *immuable*, donnée une fois pour toutes. Les Philosophes la tenaient effectivement pour telle, comme on peut le voir d'après le jugement ci-dessus de Condorcet. Mais comment expliquer avec une nature humaine immuable l'évolution intellectuelle ou sociale de l'humanité ? Comment procède le devenir en général ? Par une série de changements. Quelque chose d'immuable et de donné une fois pour toutes peut-il rendre raison de ces changements ? Les variables varieraient-elles parce que les constantes ne varient pas ? Les Philosophes comprenaient bien *que non* et, pour se tirer de difficulté, ils prétendaient que toute grandeur *constante* se trouve sujette à varier entre de certaines limites. L'homme traverse diverses phases de croissance : enfance, jeunesse, maturité, etc. Et ses exigences ne sont pas les mêmes à chaque âge :

« Dans l'enfance, l'homme n'a que des sens, de l'imagination et de la mémoire; il n'a besoin que d'être amusé, et il ne lui faut que des chansons et des fables. L'âge des passions succède, et l'âme veut être émue et agitée; l'esprit

---

<sup>(37)</sup> Cf. *De la Féodalité*, p. 50.

<sup>(38)</sup> *Ibid.* p. 212.

<sup>(39)</sup> [En français dans le texte.] Pas toujours au reste. Il arrive qu'au nom de ladite nature les Philosophes conseillent au législateur d'aplanir l'inégalité des biens. C'est une de leurs multiples contradictions, mais qui ne nous concerne pas pour l'instant. Ce qui importe, c'est que « *la nature humaine* » en soi leur sert à tout moment d'argument pour appuyer les aspirations concrètes de tels ou tels milieux de la société et d'une société exclusivement *bourgeoise*.

<sup>(40)</sup> Grimm : *Correspondance littéraire*, août 1774. En posant la question, Grimm ne fait que reprendre l'idée que l'abbé Arnaud avait exposée dans son discours à l'Académie française.

s'étend ensuite, et la raison se fortifie : ces deux facultés demandent à être exercées à leur tour, et leur activité se porte sur tout ce qui intéresse la curiosité de l'homme<sup>(41)</sup>. »

Ainsi se développe l'homme-individu : sa nature détermine les paliers de son évolution; et comme ils sont inhérents à sa nature, on les retrouve dans l'évolution spirituelle de *l'humanité tout entière*; ils expliquent le fait que les peuples commencent par l'épopée et finissent par la philosophie.

On voit sans peine que semblable explication n'explique rigoureusement rien; elle permet seulement d'imaginer le progrès mental de l'humanité : toute comparaison avive les couleurs de l'objet décrit. On voit sans peine aussi qu'en recourant à cette explication, les penseurs du dix-huitième siècle retombaient dans le cercle vicieux bien connu : le milieu crée l'homme; l'homme crée le milieu. L'évolution intellectuelle de l'humanité, en d'autres termes l'évolution de la nature humaine, s'expliquerait par le besoin social, en même temps que l'évolution de ce besoin social par l'évolution de la nature humaine.

Cette contradiction, en somme, n'a pas été éliminée par les historiens français de la Restauration; ils lui ont seulement donné un autre tour.

---

<sup>(41)</sup> Suard, *loc. cit.*, p. 383.

## Ch. III : Les socialistes utopistes

Si la nature humaine est immuable et si, connaissant ses propriétés fondamentales, on en peut déduire avec une certitude mathématique les principes de la morale et de la sociologie, il est aisé d'imaginer un régime social qui, parce que répondant pleinement aux exigences de la nature humaine, serait le *régime social idéal*. Les matérialistes du dix-huitième siècle se lançaient volontiers dans des recherches sur le thème de la *législation parfaite*<sup>(42)</sup>. Ces recherches représentent l'*élément d'utopie* de « la littérature des lumières »<sup>(43)</sup>.

Les socialistes utopistes de la première moitié du dix-neuvième siècle se sont jetés à corps perdu dans ces recherches.

Ils en restent à l'anthropologie des matérialistes français. Comme eux, ils tiennent l'homme pour le produit du milieu social<sup>(44)</sup>, et, comme eux, ils se laissent enfermer dans un cercle vicieux en expliquant les propriétés variables de ce milieu par les propriétés immuables de *la nature humaine*.

Les multiples utopies de la première moitié de notre siècle sont autant de tentatives en vue d'édicter une législation parfaite, *la nature humaine* se trouvant prise pour critérium suprême. Fourier part d'une analyse des *passions*. Robert Owen, dans son *Outline of the rational system of society*<sup>(45)</sup> se fonde sur les « *premiers principes de la nature humaine* » (*first Principles of Human Nature*) et assure que « le gouvernement rationnel » doit avant tout « déterminer ce qu'est la nature humaine » (*ascertain what Human Nature is*). Les *saint-simoniens* déclarent fonder leur philosophie sur une *nouvelle conception de la nature humaine*<sup>(46)</sup>. Les fouriéristes prétendent que l'organisation de la société imaginée par leur maître constitue un système de déductions irréfutables à partir des lois immuables de la nature humaine<sup>(47)</sup>.

Il va de soi que l'idée de la nature humaine érigée en critérium suprême n'a pas empêché les diverses écoles sociales de diverger fortement dans leur définition des propriétés de cette nature. C'est ainsi qu'à l'opinion des saint-simoniens les idées d'Owen « sont tellement en contradiction avec les penchants de la nature humaine, que l'espèce de faveur dont elles paraissent jouir en ce moment (en 1825) est d'abord une chose inexplicable »<sup>(48)</sup>. Et dans le pamphlet de Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès*, on trouve passablement de références acerbes au fait que la doctrine saint-simonienne contrarie tous les penchants de la nature humaine. Comme au temps de Condorcet il s'avérait beaucoup plus difficile de s'accorder sur la définition de la nature humaine que de définir une figure de la géométrie.

En s'en tenant au point de vue de *la nature humaine*, les socialistes utopistes du dix-neuvième siècle répétaient l'erreur des penseurs du dix-huitième, péché, au reste, dans lequel est tombée toute la science sociale de leur temps<sup>(49)</sup>. Mais il y a chez eux un effort très net pour se dégager des lisières du concept abstrait et prendre appui sur le terrain du concret.

Les travaux de *Saint-Simon* sont les plus remarquables à cet égard. Alors que les Philosophes considéraient le plus souvent l'histoire comme une suite de contingences disposées avec plus ou moins de bonheur<sup>(50)</sup>, Saint-Simon y cherche

<sup>(42)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(43)</sup> On trouve dans *De l'Homme* d'Helvétius le projet détaillé d'une telle « législation parfaite ». Il serait aussi intéressant qu'instructif de comparer cette utopie à celles de la première moitié du dix-neuvième siècle. L'idée d'une semblable confrontation n'a, malheureusement, pas encore effleuré l'esprit des historiens du socialisme, ni des historiens de la philosophie. Ceux-ci usent, au reste, à l'égard d'Helvétius de procédés inconcevables. Le pacifique Lange, un modéré s'il en fut, ne trouve, pour la caractériser, que l'épithète de « superficiel ». C'est Hegel, l'idéaliste absolu, qui a manifesté le plus d'équité envers le matérialiste absolu que fut Helvétius.

<sup>(44)</sup> « Oui, l'homme n'est que ce que le fait la toute-puissante société ou la toute-puissante éducation, en prenant ce mot dans sa signification la plus large, non seulement l'éducation du maître de l'école et des livres, mais l'éducation des choses et des personnes, des circonstances et des événements, l'éducation qui prend l'enfant au berceau, pour ne plus le quitter d'un instant. » (Cabet : *Voyage en Icarie*, 1848, p. 402.)

<sup>(45)</sup> [Esquisse d'un système de société rationnel.]

<sup>(46)</sup> [En français dans le texte.] *Le Producteur*, t. I, Introduction, Paris, 1825.

<sup>(47)</sup> « Mon but est de donner une *Exposition élémentaire* claire et facilement intelligible de l'organisation sociale déduite par Fourier des lois de la nature humaine. » (V. Considérant : *Destinée Sociale*, t. I, troisième édition. Déclaration.) — « Il serait temps enfin de s'accorder sur ce point : est-il à propos, avant de faire des lois, de s'enquérir de la véritable nature de l'homme, afin d'harmoniser la loi, qui est par elle-même modifiable, avec la nature qui est immuable et souveraine ? » (*Notions élémentaires de la science sociale de Fourier*, par l'auteur de la *Défense du Fouriérisme*. Henri Gorse, Paris, 1844, p. 35.) [Les deux citations en français dans le texte.]

<sup>(48)</sup> *Le Producteur*, t. I, p. 139.

<sup>(49)</sup> Nous l'avons déjà démontré pour les historiens de la Restauration. Il serait fort aisé d'étendre la démonstration aux économistes. S'ils défendent l'ordre social bourgeois contre les réactionnaires et les socialistes, c'est précisément en tant qu'ordre le plus conforme à la nature humaine. Et leurs efforts pour découvrir une loi abstraite du « principe de population » — qu'ils émanent du camp socialiste ou du camp bourgeois — se rattachent étroitement à la conception d'une « nature humaine », fondement de la science sociale. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer la doctrine de Malthus en la matière à celle de Godwin ou de l'auteur des *Remarques sur Stuart Mill*<sup>[10]</sup>. Malthus et ses adversaires sont également à la recherche d'une loi unique et pour ainsi dire absolue du peuplement. L'économie politique pose aujourd'hui le problème autrement : elle sait que chaque phase de l'évolution sociale possède sa propre loi de peuplement. Nous y reviendrons.

<sup>(50)</sup> Le reproche qu'Helvétius adresse à Montesquieu est à cet égard très significatif. « Dans son livre sur les *Causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, Montesquieu n'a pas assez connu les hasards heureux qui ont servi Rome. Il est tombé dans l'inconvénient, trop commun aux raisonneurs, de vouloir rendre raison de tous; et dans le défaut aussi des gens de cabinet, qui, oubliant l'humanité, prêtent trop aisément des vues constantes, des principes uniformes à tous les corps; et souvent c'est un homme seul qui dirige à son gré

avant tout *des lois*. A ses yeux la science des sociétés humaines peut et doit devenir aussi rigoureuse que celles de la nature. Il faut étudier l'histoire de l'humanité afin d'y découvrir les lois de son *progrès*. Celui-là seul peut prévoir l'*avenir* qui a compris le *passé*. La mission de la science sociale ainsi définie, Saint-Simon s'est attaché particulièrement à l'histoire de l'Europe occidentale depuis la chute de l'Empire romain. On peut juger de la nouveauté et de l'ampleur de ses vues au fait qu'Augustin Thierry, son élève, a presque révolutionné l'étude de l'histoire de France. Saint-Simon assurait que Guizot aussi lui avait emprunté ses conceptions. Sans prétendre résoudre ce problème de paternité doctrinale, relevons que Saint-Simon a poussé l'analyse des ressort internes de l'évolution des sociétés européennes plus loin que les *historiens professionnels* de son temps. Si Augustin Thierry, Mignet et Guizot faisaient de l'état des biens le fondement du régime social, Saint-Simon, qui avait été le premier à démêler avec une rare clarté l'histoire de la propriété dans l'Europe moderne, a accompli un pas de plus en se demandant pourquoi c'est précisément ce facteur, qui joue le rôle essentiel. A son opinion, il faut chercher la réponse dans *les nécessités du développement de l'industrie*.

« Avant le quinzième siècle, les pouvoirs temporels étaient concentrés dans les mains des nobles, et cette disposition organique était utile, puisque les nobles étaient à cette époque les industriels les plus capables. C'étaient eux qui dirigeaient les travaux de culture, et ces travaux étaient alors les seules occupations industrielles qui eussent une grande importance<sup>(51)</sup>. »

A la question de savoir pourquoi les nécessités du développement de l'industrie exercent cette influence primordiale dans l'histoire de l'humanité, il répond : parce que *le but de l'organisation sociale, c'est la production*<sup>(52)</sup>.

Et il attribue tant d'importance à cette production qu'il identifie l'utile au productif (l'utile, c'est la production<sup>(3)</sup>) en déclarant catégoriquement que la politique... c'est la science de la production<sup>(3)</sup>.

Logiquement, ces vues auraient dû l'amener à l'idée que les lois de la production sont celles-là même qui déterminent en dernière analyse, l'évolution sociale, et dont l'étude s'impose au penseur soucieux de prévoir l'avenir. Il semble parfois tout proche de cette idée, mais parfois seulement, et il ne fait que l'approcher.

La production exige des instruments de travail. Ce n'est pas la nature qui les fournit tout prêts : ils sont inventés par l'homme. L'invention, voire le simple emploi d'un instrument, suppose chez le producteur un certain degré de développement mental. Le progrès de l'industrie se présente donc comme la conséquence immédiate du développement mental de l'humanité. Ici encore, il semble bien que l'opinion, les *lumières*<sup>(53)</sup> gouvernent le monde sans partage. Plus se découvre le rôle capital de l'industrie, et plus la théorie des Philosophes paraît se confirmer. Saint-Simon s'y tient avec plus de rigueur encore que les penseurs du siècle précédent, puisque, considérant comme résolue la question de l'origine sensorielle des idées, il se trouve moins porté à réfléchir sur l'influence du milieu. Le développement des connaissances constitue chez lui le facteur fondamental du progrès historique<sup>(54)</sup>. Il cherche à en découvrir les lois, et c'est ainsi qu'il établit celle des trois états — *théologique, métaphysique et positif* — qu'Auguste Comte fera passer ensuite avec le succès qu'on connaît, pour sa propre découverte<sup>(55)</sup>. Mais ces lois aussi s'expliquent finalement chez lui *par les propriétés de la nature humaine*.

« La société, dit-il, se composant d'individus, le développement mental de la société ne peut que reproduire, à plus grande échelle, le développement mental de l'individu. »

Parti de ce principe, chaque fois qu'il réussit à trouver dans l'évolution de l'individu quelque heureuse analogie à l'appui de son hypothèse, il tient ses « lois » de l'évolution sociale pour définitivement élucidées et démontrées. Il affirme, par exemple, que le rôle de l'*autorité* dans la vie sociale se réduira à *néant* avec le temps<sup>(56)</sup>, que la décroissance progressive et continue de ce rôle est l'une des lois de l'évolution humaine. Or comment le démontre-t-il ? Son argument principal

---

ces graves multitudes qu'on appelle sénats. » (*Pensées et réflexions*, CXL, au tome III des *Œuvres complètes* d'Helvétius, Paris MDCCCXVIII.) Cela ne rappelle-t-il pas la théorie actuellement à la mode en Russie des « héros » et de la « foule »<sup>[11]</sup> ? La suite montrera plus d'une fois encore à quel point la « sociologie » russe est peu originale.

<sup>(51)</sup> *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*. Paris, 1825, pp. 144-145. Voir aussi *Catéchisme politique des industriels*.

<sup>(52)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(53)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(54)</sup> Saint-Simon pousse la conception idéaliste de l'histoire jusqu'à l'outrance. Les *idées* ne sont pas seulement pour lui le fondement premier des *sociétés*. Entre toutes les idées, le rôle essentiel se trouve dévolu aux idées scientifiques, au système scientifique du monde, d'où découlent les idées religieuses, lesquelles, à leur tour, conditionnent les *concept moraux*. C'est l'*intellectualisme* qui régnait alors chez les philosophes allemands. Mais il revêtait chez eux un tout autre aspect.

<sup>(55)</sup> Littré protesta violemment lorsque Hubbard révéla cet emprunt. Pour Littré, Saint-Simon n'avait formulé que la « loi des deux états » : théologiques et scientifique; et Flint se range au jugement de Littré : « Il a raison de dire que la loi des trois états n'est mentionnée dans aucune des œuvres de Saint-Simon. » (*Philosophy of History in France and Germany*. Edinburgh and London, MDCCCLXXIV, p. 158.) Nous opposerons à cette remarque le passage suivant de Saint-Simon : « Quel est l'astronome, le physicien, le chimiste et physiologiste qui ne sait qu'avant de passer, dans chaque branche, des idées purement théologiques aux idées positives, l'esprit humain s'est servi pendant longtemps de la métaphysique ? Chacun de ceux qui ont réfléchi sur la marche des sciences, n'est-il pas convaincu que cet état intermédiaire a été utile, et même absolument indispensable, pour opérer la transition ? » (*Du Système industriel*, Paris, MDCCCXXI, préface, pp. VI-VII.) Aux yeux de Saint-Simon la loi des trois états était de telle conséquence qu'il s'en servait volontiers pour expliquer des phénomènes purement politiques par exemple, le règne « des légistes et des métaphysiciens » sous la Révolution française. Flint n'aurait eu aucune peine à le « découvrir » s'il avait lu soigneusement les œuvres de cet auteur. Il est malheureusement beaucoup *plus facile d'écrire une savante histoire des idées que d'étudier leur marche réelle*.

<sup>(56)</sup> Proudhon devait lui emprunter cette idée et la déformer en fondant là-dessus sa théorie de l'*anarchie*.

consiste à se référer à l'évolution de l'individu : à l'école primaire, l'enfant doit obéir sans réserve aux grandes personnes; dans l'enseignement secondaire et dans l'enseignement supérieur l'élément *obéissance* passe peu à peu à l'arrière-plan, pour céder définitivement la place à l'activité *indépendante* chez l'homme fait. Quelque opinion qu'on ait de l'histoire de « l'autorité », chacun s'accorde aujourd'hui à penser qu'ici comme partout comparaison n'est pas raison. L'évolution embryonnaire de tout *individu* (*ontogenèse*) présente beaucoup d'analogies avec l'histoire de *l'espèce* à laquelle cet individu appartient, en sorte que l'*ontogenèse* fournit un grand nombre d'indications précieuses sur la *phylogenèse*. Mais que dirons-nous, aujourd'hui, du biologiste qui s'aviserait de prétendre qu'il faut chercher dans l'ontogenèse l'explication première de la phylogenèse ? La biologie moderne opère exactement à l'inverse : c'est par l'histoire de *l'espèce* qu'elle éclaire l'évolution embryonnaire de l'*individu*.

Le recours à la nature humaine a conféré un caractère assez singulier à l'ensemble des « lois » de l'évolution sociale formulées tant par Saint-Simon lui-même que par ses disciples.

Ils se sont laissés enfermer dans un cercle vicieux : « *L'histoire de l'humanité s'explique par la nature humaine*. Comment connaissons-nous la nature humaine ? Par *l'histoire* ». Il va de soi qu'en tournant ainsi en rond, on n'arrivera jamais à comprendre ni la nature ni l'histoire de l'homme. On peut seulement réaliser çà et là des observations plus ou moins profondes touchant tel ou tel domaine de la réalité sociale. Saint-Simon en a fait un certain nombre — fines et parfois vraiment géniales — mais sans parvenir à son but, qui était de donner une base scientifique solide à « la politique ».

« La loi supérieure des progrès de l'esprit humain, *écrit-il*, entraîne et domine tout; les hommes ne sont pour elle que des instruments... Quoique cette force [c'est-à-dire cette loi] dérive de nous, il n'est pas plus en notre pouvoir de nous soustraire à son influence ou de maîtriser son action que de changer à notre gré l'impulsion primitive qui fait circuler notre planète autour du soleil. Tout ce que nous pouvons, c'est d'obéir à cette loi (notre véritable Providence) avec connaissance de cause, en nous rendant compte de la marche qu'elle nous prescrit, au lieu d'être poussés aveuglément par elle; et pour le dire en passant, c'est précisément en cela que consistera le grand perfectionnement philosophique réservé à l'époque actuelle<sup>(57)</sup>. »

L'humanité se trouve ainsi entièrement soumise à la loi de son propre développement mental et hors d'état de se soustraire à l'action de cette loi, même si elle le désire. Examinons d'un peu plus près cette proposition et, pour plus de clarté, prenons la loi des trois états : l'humanité va de la pensée théologique à la pensée métaphysique, de la pensée métaphysique à la pensée positive, et cette loi est aussi inéluctable que celle de la mécanique.

Il en va peut-être bien de la sorte, mais, demandera-t-on, comment comprendre que l'humanité, *même le désirant*, ne puisse modifier l'action de cette loi ? S'ensuit-il qu'elle ne pourrait éluder l'étape métaphysique, au cas même où, dès la fin de l'âge théologique, elle aurait conçu la supériorité de la pensée positive ? Evidemment, non. Et, dès lors, il se trouve non moins évidemment quelque confusion dans l'idée même que se fait Saint-Simon des lois qui président au développement mental.

En quoi consiste cette confusion ? Et d'où provient-elle ?

Elle consiste dans *l'opposition de la loi au désir d'en modifier l'action*. Dès l'instant qu'un tel désir se manifeste, il constitue par soi seul un fait historique du développement mental de l'humanité, et la loi doit englober ce fait au lieu d'entrer en conflit avec lui. Aussi longtemps que nous admettons la possibilité d'un pareil conflit, l'obscurité continuera d'envelopper notre notion même de loi, et nous tomberons inévitablement dans l'un ou l'autre de ces extrêmes : ou bien nous abandonnerons le principe du nécessaire pour partir de celui du *désirable*, ou bien nous perdrons de vue le désirable — plus exactement *le désiré* par les hommes d'une époque donnée — pour conférer à *la loi* on ne sait quel nimbe mystique, pour la transformer en une sorte de Fatum. C'est bien un Fatum de ce genre que devient « la loi » chez Saint-Simon et chez les utopistes en général à chaque fois qu'ils l'évoquent. Notons au passage qu'en levant le bouclier pour la défense de « la personne humaine », de « l'idéal » et autres respectables entités, c'est contre la théorie *utopique* du « cours naturel des choses », théorie obscure, rudimentaire et, par suite, inconsistante, que nos « sociologues subjectifs » partent en guerre. On dirait qu'ils n'ont jamais entendu parler de la *notion moderne de loi scientifique des processus historiques et sociaux*.

A quoi tient cette obscurité de la notion utopique de loi ? Elle découle du vice originel déjà relevé dans la conception que les utopistes (ils n'ont pas été, on l'a vu, les seuls) se faisaient de l'évolution de l'humanité. C'est la nature humaine qui explique l'histoire de l'humanité. Cette nature une fois donnée, les lois de l'évolution historique le sont aussi; l'histoire entière se trouve donnée *an sich*, comme eût dit Hegel. L'homme ne peut pas plus intervenir dans le cours de sa propre évolution qu'il ne peut cesser d'être un homme. *La loi* de l'évolution apparaît sous les traits d'une providence.

C'est du fatalisme, conséquence de la théorie qui tenait les progrès du savoir — donc de l'activité humaine consciente — pour le ressort fondamentale du devenir historique.

Poursuivons...

Si c'est l'étude de la nature humaine qui permet de comprendre l'histoire, il m'importe moins d'étudier les données de fait de l'histoire que de bien comprendre cette nature. Dès l'instant que j'ai acquis une notion exacte de ladite nature, je perds à peu près tout intérêt pour la réalité sociale *telle qu'elle est*, et je concentre la totalité de mon attention sur la réalité sociale *telle qu'elle doit être* selon la nature humaine. Loin de faire obstacle dans la pratique à une prise de position utopique par rapport au réel, le fatalisme historique y encourage en rompant le fil de la recherche scientifique. *Le fatalisme*

---

<sup>(57)</sup> L'*Organisateur*, p. 119, t. IV des *Œuvres* de Saint-Simon; tome XX des *Œuvres complètes* de Saint-Simon et Enfantin.

en général va souvent de pair avec le subjectivisme le plus extrême. Le fataliste érige à tout instant son propre état d'esprit en loi inéluctable de l'histoire. On pourrait en dire avec le poète :

Was sie den Geist der Geschichte nennen  
Ist nur der Herren eigner Geist<sup>(58)</sup>.

Les saint-simoniens assurent qu'il y a diminution constante de la part du produit social qui revient aux exploiters du travail d'autrui. Et, pour démontrer cette décroissance, qui leur semble la loi la plus importante de l'évolution économique de l'humanité, ils invoquent la baisse progressive *du taux de l'intérêt et de la rente foncière*. S'ils s'en étaient tenus ici aux procédés de la recherche scientifique rigoureuse, ils auraient dû tâcher de découvrir les causes économiques du phénomène et, à cette fin, il leur aurait fallu étudier avec soin la production, la reproduction et la répartition des produits. Ils auraient alors pu constater que la baisse du taux de l'intérêt, voire de la rente foncière, si tant est qu'elle ait réellement lieu, ne prouve nullement que la part des possédants diminue. Et leur « loi » économique devait être, bien entendu, formulée de tout autre manière. Mais ils n'avaient que faire d'une telle méthode. Convaincus de la toute-puissance des lois mystérieuses découlant de la nature humaine, ils dirigeaient leurs recherches dans une direction tout autre. La tendance qui a jusqu'ici prévalu en histoire, disaient-ils, ne peut que s'accroître dans l'avenir; la diminution constante de la part des exploiters aboutira nécessairement à l'entière disparition de cette part, c'est-à-dire à la disparition de la classe même des exploiters. Dans cette attente, nous devons, dès maintenant, inventer de nouvelles formes de régime social où il n'y aura plus de place pour eux. D'après les autres propriétés de la nature humaine, on voit que ces formes doivent être ceci et cela... Le plan de réorganisation de la société se trouve vite dressé : l'idée, scientifiquement capitale, que les phénomènes sociaux obéissent à des lois, n'enfante finalement que deux ou trois recettes utopiques...

L'établissement de ces recettes, les utopistes d'alors le tenaient pour la tâche primordiale du penseur. Les principes de l'économie politique ne sont point, en soi, de grand intérêt. Ils n'en acquièrent qu'en fonction des conclusions pratiques que l'on en tire. Jean-Baptiste Say discute avec Ricardo de ce qui détermine *la valeur d'échange* des marchandises. Il est fort possible que ce soit une question grave du point de vue des spécialistes. Mais il importe plus encore de savoir ce qui *doit* déterminer la valeur; et les spécialistes, hélas, n'y réfléchissent point. A nous, donc, de le faire pour eux ! La nature humaine nous dit fort distinctement ceci et cela. Or, dès l'instant que nous prêtons l'oreille à sa voix, nous avons la surprise de constater que cette controverse, si importante au regard des spécialistes, en son fond ne l'est guère. On peut donner son accord à Jean-Baptiste Say puisque les conclusions qui découlent de ses thèses s'accordent pleinement avec les exigences de la nature humaine. On peut aussi le donner à Ricardo, puisque sa théorie, convenablement interprétée et complétée, ne fait que corroborer ces exigences. C'est ainsi que la pensée utopique vient se mêler étourdiment de discussions scientifiques dont la signification lui demeure obscure. C'est ainsi que des hommes cultivés et que la nature avait généreusement doués, *Enfantin* par exemple, ont tranché les questions litigieuses de l'économie politique de leur temps.

Enfantin a écrit un certain nombre de travaux d'économie politique qu'on ne saurait tenir pour de sérieuses contributions à la science, mais qu'on ne saurait non plus affecter d'ignorer, comme l'ont fait jusqu'à présent les historiens de l'économie politique et du socialisme. Les études économiques d'Enfantin ont leur intérêt en tant qu'étape dans le développement de la pensée socialiste. Voici toutefois un exemple qui montre assez l'attitude de leur auteur envers les controverses des économistes.

On sait que *Malthus* avait contesté avec énergie — et fort malencontreusement, au reste — la théorie de la rente chez *Ricardo*. Enfantin estime qu'à proprement parler le premier seul est dans le vrai. Mais il n'en conteste pas, pour autant, la théorie de Ricardo, estimant la chose inutile.

A son opinion, « tous les raisonnements sur la nature du fermage et sur la hausse ou la baisse réelle et relative de la portion enlevée aux travailleurs pour le propriétaire devraient se réduire à une seule question : quelle est la nature des rapports qui doivent, dans l'intérêt social, exister entre le producteur retiré [c'est ainsi qu'Enfantin appelle les propriétaires fonciers] et le producteur actif [le fermier] ? Quand ces rapports seront connus, il suffira de s'occuper des moyens de parvenir à les établir, en tenant compte de l'état actuel de la société, mais toute autre question [que celle qui a été posée plus haut] serait secondaire et ne servirait qu'à entraver les combinaisons qui doivent favoriser l'application de ces moyens<sup>(59)</sup>... »

La mission principale de l'économie politique (qu'Enfantin aurait préféré appeler « *histoire philosophique de l'industrie* ») consiste à déterminer à la fois les rapports des diverses catégories de producteurs entre elles et les rapports de la classe des producteurs dans son ensemble avec les autres classes de la société. Cette détermination doit se fonder sur l'histoire de la classe des industriels, et une telle étude doit partir d'« une conception neuve de l'espèce humaine », en d'autres termes de la nature humaine<sup>(60)</sup>.

Chez Malthus la réfutation de la théorie de la rente de Ricardo se relie étroitement à la réfutation de la théorie bien connue (comme on dit maintenant) de la valeur-travail. Sans aller au fond du débat, Enfantin s'empresse de le trancher par une addition (on dirait aujourd'hui : *un correctif*) à la théorie de la rente de Ricardo :

---

<sup>(58)</sup> [Ce que ces Messieurs appellent esprit de l'Histoire n'est, au fond, que leur propre esprit, Goethe : *Faust*]

<sup>(59)</sup> « Considérations sur la baisse progressive du loyer des objets mobiliers et immobiliers », *Le Producteur*, t. I, p. 564.

<sup>(60)</sup> Cf. notamment l'article intitulé : « Considérations sur les progrès de l'économie politique », *Le Producteur*, t. IV.

« Si nous comprenons bien cette théorie, *dit-il*, il nous semble qu'il serait nécessaire d'ajouter à cette conclusion ... que les travailleurs payent [sous forme de rente] certaines gens pour qu'ils se reposent et pour qu'ils laissent à leur disposition les matériaux de la production... »

Par « les travailleurs » Enfantin entend ici notamment — et même surtout — les fermiers exploitants. Et ce qu'il dit de leurs rapports avec les propriétaires fonciers est parfaitement juste. Mais son « correctif » ne fait que traduire plus brutalement un phénomène bien connu de Ricardo, sans compter que la brutalité de la formule (on en trouve parfois de plus brutales encore chez Adam Smith), loin de résoudre le problème de la valeur, ni celui de la rente, les fait complètement perdre de vue à Enfantin. Pour lui, au reste, ils n'existent pas : seul l'intéresse le régime social de l'avenir; ce qui lui importe, c'est de convaincre le lecteur que la propriété privée des moyens de production *ne doit pas* exister. Il le dit tout net : n'étaient les aspects pratiques de ce genre, toutes les discussions scientifiques sur la valeur se réduiraient à de pures logomachies, c'est en somme, *la méthode subjective* de l'économie politique.

Nulle part les utopistes ne l'ont expressément recommandée. Mais qu'ils y fussent fortement enclins, on le voit notamment au reproche d'*objectivité* excessive qu'Enfantin adresse à Malthus (!). L'objectivité constituerait, paraît-il, le vice essentiel de cet auteur. Qui connaît les œuvres de Malthus sait de reste que c'est justement l'objectivité (caractéristique, par exemple, d'un Ricardo), qui a toujours manqué à l'auteur de *l'Essai sur le principe de la population*. Nous ignorons si Enfantin l'avait lu (tout porte à croire qu'il ne connaissait les théories de Ricardo, par exemple, que grâce aux citations que les économistes français en avaient faites), mais, l'eût-il lu, qu'il n'aurait guère su l'apprécier à sa juste valeur, ni montrer que les faits sont contre Malthus. Occupé de considérations sur ce qui doit être, Enfantin n'a ni le temps ni l'envie de méditer sérieusement sur ce qui est. « Vous avez raison, eût-il volontiers déclaré au premier mouchard venu : dans la société contemporaine, les choses se passent exactement comme vous les dépeignez; mais vous êtes par trop *objectif*, envisagez la question sous l'angle humain et vous verrez que notre société doit être refaite à neuf. »

Contraint par son dilettantisme de faire des concessions théoriques à tout avocat plus ou moins docte du système bourgeois, pour apaiser le sentiment de son impuissance l'utopiste se cherche une consolation en taxant ses adversaires d'objectivité : soit, vous avez plus de savoir, mais moi plus de cœur. Il ne réfute pas les plaidoyers scientifiques en faveur de la bourgeoisie : il y ajoute simplement des « remarques » et des « correctifs ».

Une prise de position aussi parfaitement utopique à l'égard des sciences sociales saute aux yeux à chaque page pour qui lit avec attention les œuvres des sociologues « subjectifs ». Nous y reviendrons souvent. Contentons-nous, pour l'instant, de deux éclatants exemples.

En 1871 a été éditée la thèse de feu Nicolas Sieber : *la Théorie de la valeur et du capital chez Ricardo à la lumière des additions et des éclaircissements ultérieurs*, dont la préface mentionne avec bienveillance, mais sans insister, l'article publié par Iouli Joukovski dans le *Sovremennik*<sup>viii</sup>, en 1864 : « L'Ecole d'Adam Smith et le positivisme dans les sciences économiques ». Cette référence faite au passage inspire à M. Mikhaïlovski les lignes suivantes :

« Il m'est agréable de rappeler que, dans mon article « De l'activité littéraire de Iouli Joukovski », j'ai largement rendu justice aux mérites de notre économiste, soulignant qu'il s'était prononcé de longue date sur la nécessité d'un retour aux sources de l'économie politique, dans lesquelles on trouve tous les éléments pour une solution juste des questions fondamentales de cette science, éléments complètement faussés par l'économie politique universitaire contemporaine. Mais j'avais aussi indiqué alors que l'honneur du droit de « premier occupant » pour cette idée, qui s'est révélée, par la suite, si féconde entre les fortes mains de Karl Marx, revenait, en Russie, non point à M. Joukovski, mais à un autre auteur, celui d'« Activité économique et législation » (*Sovremennik*, 1859), de « Capital et travail » (1860), des *Remarques sur Stuart Mill*<sup>ix</sup>, etc. Outre l'antériorité chronologique, la différence entre cet auteur et M. Joukovski se manifeste clairement dans le fait suivant : si, par exemple, M. Joukovski démontre de façon circonstanciée et rigoureusement scientifique, voire quelque peu pédante, que le travail constitue l'étalon de la valeur et que toute valeur est le produit du travail, l'auteur de ces articles sans, pour autant, perdre de vue l'aspect théorique du problème, insiste de préférence sur la conclusion pratique qui en découle logiquement : étant produite et mesurable par le travail, toute valeur doit appartenir au travail<sup>(61)</sup>. »

Inutile d'être grand connaisseur en économie politique pour savoir que « l'auteur des *Remarques sur Stuart Mill* » n'a rien compris à la théorie de la valeur, si brillamment développée plus tard « entre les fortes mains de Karl Marx ». Et quiconque connaît l'histoire du socialisme comprend *pourquoi*, en dépit des assurances de M. Mikhaïlovski, ledit auteur a justement « perdu de vue l'aspect théorique du problème », se laissant séduire par des considérations sur les règles qui *doivent* présider à l'échange des produits dans une société bien faite. L'auteur des *Remarques sur Stuart Mill* a envisagé l'économie politique en *utopiste*. C'était absolument naturel pour son temps. Mais il est fort étrange que M. Mikhaïlovski n'ait pas réussi à se départir de ce point de vue après 1870 (ni après 1880; autrement il aurait rectifié son erreur dans la nouvelle édition de ses œuvres), alors que même les ouvrages de vulgarisation permettaient de prendre sans peine une vue plus exacte des choses. M. Mikhaïlovski n'a point compris ce que « l'auteur des *Remarques sur Stuart Mill* » a dit de la valeur, et ceci parce que lui aussi « *a perdu de vue l'aspect théorique du problème* » en se laissant séduire « *par la conclusion pratique qui en découle logiquement* », c'est-à-dire par des considérations sur le fait que « toute valeur doit appartenir au travail ». Nous avons déjà vu que l'amour des conclusions pratiques a toujours nui aux raisonnements théoriques des utopistes. Celles qui ont fait trébucher M. Mikhaïlovski ne sont pas jeunes : *les utopistes anglais de 1820*<sup>x</sup> les avaient déjà tirées de la théorie de la valeur de Ricardo. Mais, en sa qualité d'utopiste, M. Mikhaïlovski ne s'intéresse pas à l'histoire des utopies.

---

<sup>(61)</sup> Œuvres de N. Mikhaïlovski, t. II, deuxième édition, Saint-Petersbourg, 1888, pp. 239-240.

Autre exemple : en 1882 M. « V.V. » présentait ainsi son *Destin du capitalisme en Russie* :

« Ce recueil se compose d'articles déjà publiés dans diverses revues. Pour en faire un ouvrage nous nous sommes borné à leur donner une unité extérieure, à changer quelque peu leur disposition et à supprimer les répétitions [pas toutes, loin de là : il en reste beaucoup. — G.P.]. Mais le contenu est demeuré le même; on n'y trouvera que peu de faits et d'arguments nouveaux. Si nous nous sommes néanmoins résolu à proposer une seconde fois ces études à l'attention du public, c'est dans l'unique dessein, par la simultanéité de l'assaut déclenché avec tout l'arsenal contre sa conception du monde, de forcer l'intelligentsia à tourner son attention vers la question soulevée [sujet de tableau : M. « V.V. » monte, « avec tout l'arsenal », à l'assaut de la conception du monde de ses lecteurs; terrorisée, l'intelligentsia se rend sans conditions, tourne son attention, etc. — G.P.] ainsi que d'inciter nos doctes publicistes assermentés du capitalisme et du populisme à l'étude de la loi du développement économique de la Russie, base de toutes les manifestations de la vie du pays. Hors de la connaissance de cette loi, toute activité publique systématique et efficace est impossible, alors que l'image qu'on se fait chez nous de l'avenir immédiat de la Russie ne saurait que difficilement être traitée de loi [une image sait-elle se faire traiter de loi ? — G.P.] et que difficilement contribuer à fournir une base solide à une conception pratique du monde. » (Préface, p. 1.)

En 1893, ayant eu le temps de se transformer en publiciste « assermenté » — quoique, hélas, nullement « docte » — du populisme, le même M. « V.V. » se trouve fort loin de penser que la loi de l'évolution économique constitue la « base de toutes les manifestations de la vie du pays ». Il dirige aujourd'hui son « arsenal » contre la « conception du monde » des partisans de cette « manière de voir ». Il estime aujourd'hui que, dans ladite « manière de voir », le processus historique au lieu d'être engendré par l'homme, se transforme en force génératrice, et l'homme en son instrument docile<sup>(62)</sup>. Il tient aujourd'hui les systèmes sociaux pour « engendrés par la vie spirituelle de l'homme<sup>(63)</sup> » et considère comme des plus suspectes l'idée que les phénomènes sociaux obéissent à des lois, lui opposant « la philosophie scientifique de l'histoire du professeur d'histoire Nicolas Karéev ». Païens, prêtez l'oreille et inclinez-vous : Monsieur le professeur vous parle par ma voix<sup>(64)</sup> !

Miraculeuse volte-face ! Mais qu'est-ce qui a bien pu la provoquer ? Tout simplement ceci qu'en 1882, lorsqu'il recherchait « la loi du développement économique de la Russie », M. « V.V. » se la figurait comme le simple reflet scientifique de son propre « idéal ». Il était même sûr de l'avoir trouvée, d'avoir trouvé « la loi » d'inviabilité du capitalisme russe. Mais il n'a pas vécu en vain les onze années suivantes. Il a dû reconnaître, au moins implicitement, que ce capitalisme inviable ne cessait de se développer. Les choses ont tourné de telle sorte que le développement du capitalisme est presque devenu la plus incontestable « loi du développement économique de la Russie ». Alors M. « V.V. » s'est empressé de retourner « sa philosophie de l'histoire » : lui, qui avait recherché « une loi », s'est mis à raconter qu'une telle recherche n'était qu'oiseux passe-temps. L'utopie russe aime fort à invoquer des « lois » mais il les renie aussi instantanément que Pierre renia Jésus, dès que lesdites « lois » vont à l'encontre de « l'idéal » qu'il lui revient de prêcher contre vents et marées. Aujourd'hui encore, M. « V.V. », au reste, n'est pas irrémédiablement brouillé avec les « lois » :

« La tendance naturelle à la systématisation des idées devrait amener l'intelligentsia russe à mettre sur pied un schème autonome de l'évolution des rapports économiques, conformément aux exigences et aux conditions du développement de notre pays; un tel travail sera sans nul doute accompli dans le plus proche avenir. » (*Nos courants*, p. 114.)

En « mettant sur pied » ledit « schème autonome », l'intelligentsia russe se livrera à la même opération que M. « V.V. » dans *Destin du capitalisme*, lorsqu'il cherchait sa « loi ». Le schème trouvé — et M. « V.V. » jure ses grands dieux qu'il le sera dans l'avenir le plus proche, — notre auteur se réconciliera avec l'idée de loi aussi solennellement que le père de la parabole se réconcilia avec le fils prodigue... Drôles de gens !

Il va de soi qu'au temps même où il cherchait encore « une loi », M. « V.V. » ne se rendait pas clairement compte du sens que peut bien avoir ce mot appliqué aux phénomènes sociaux. Il concevait « la loi » à la façon des utopistes de 1820. Ainsi seulement peut-on s'expliquer qu'il ait espéré découvrir une loi valable pour l'évolution de la seule Russie. Mais pourquoi attribue-t-il aux marxistes russes ses propres modes de raisonnement ? Il se trompe, s'il se figure que leur notion de loi des phénomènes sociaux ne va pas plus loin que celle des utopistes. Or il se le figure, et toutes les objections qu'il leur adresse en font foi. Il n'est pas seul, au reste, à penser de la sorte. C'est aussi ce que pense ni plus ni moins que M. « le professeur d'histoire » Karéev; et c'est ce que pensent tous les adversaires du « marxisme ». Ils commencent par attribuer aux marxistes une notion utopique des lois de la vie sociale, pour la réfuter ensuite avec un bonheur douteux. Un vrai combat contre des moulins à vent !

Deux mots au passage sur le docte « professeur d'histoire » ... Voici en quels termes il recommande d'appliquer le subjectivisme à l'histoire de l'humanité : « Si en philosophie de l'histoire, nous nous intéressons à la question du progrès du même coup se trouve donné le choix du contenu essentiel de la science, de ses faits et de leur groupement. Mais on ne saurait ni inventer les faits, ni les présenter en des relations imaginées [par conséquent, ni dans le choix, ni dans le groupement, il ne peut y avoir de place pour l'arbitraire ? Par conséquent, le groupement devrait correspondre rigoureusement à la réalité objective. Attendez la suite ! ... — G.P.], et la représentation de la marche de l'histoire demeure, d'un certain point de vue, objective, au sens de la fidélité de la représentation. Mais ici intervient un subjectivisme d'un autre ordre : la synthèse créatrice peut construire tout un univers idéal de normes, un univers de ce qui

---

<sup>(62)</sup> *Nos courants*, St.-Petersbourg, 1893, p. 138.

<sup>(63)</sup> *Loc. cit.*, pp. 9, 13, 140, et sqq.

<sup>(64)</sup> *Ibid.*, p. 143 et sqq.

doit être, un univers du Vrai et du Juste auquel on comparera l'histoire réelle, c'est-à-dire la représentation objective de son cours groupée d'une certaine façon, eu égard aux modifications essentielles intervenues dans la vie de l'humanité. C'est sur la base de cette comparaison que survient l'appréciation du processus historique, appréciation qui, toutefois, ne saurait être non plus arbitraire. Il faut, en nous plaçant à un certain point de vue et en prenant un certain critère pour apprécier les faits, démontrer que ceux-ci, groupés tels qu'ils nous sont donnés, possèdent réellement la signification que nous leur attribuons. »

Le « vénérable historien moscovite » de Chtchédrine dit, pour faire parade de son objectivité : « Peu m'importe que Iaroslav ait battu Iziasslav, ou Iziasslav Iaroslav ! » Pareille objectivité est étrangère à M. Karéev, qui s'est créé « tout un univers idéal de normes, un univers de ce qui doit être, un univers du Vrai et du Juste ». S'il incline, par exemple, pour Iaroslav, il ne se permettra certes pas de présenter sa défaite comme une victoire (« on ne saurait inventer les faits »), mais il se réserve le droit précieux de verser une larme ou deux sur son déplorable destin, et ne se gênera pas pour maudire Iziasslav, son vainqueur. On serait mal venu à chicaner *pareil* « subjectivisme ». Mais M. Karéev a tort de le présenter sous cet aspect décoloré et, par suite, inoffensif. Le présenter ainsi revient à ne pas comprendre sa vraie nature, à la noyer dans la phraséologie sentimentale. Dans la réalité, le trait distinctif des penseurs « subjectifs » consiste en ce que leur « univers de ce qui doit être », leur « univers du Vrai et du Juste », n'a pas le moindre rapport avec la marche objective de l'histoire. Il y a d'un côté « *ce qui doit être* », de l'autre « *ce qui est* », et un abîme sépare ces deux domaines, le même abîme qui, chez les dualistes, sépare l'univers matériel de celui de l'esprit. La science sociale du dix-neuvième siècle s'est assigné, entre autres missions, celle de jeter un pont sur cet abîme apparemment sans fond. Tant que le pont n'aura pas été édifié, on continuera de fermer les yeux, par nécessité, devant *ce qui est*, en réservant toute son attention à « *ce qui doit être* » (comme ont fait, par exemple, les saint-simoniens), et il va de soi que cela peut seulement retarder la réalisation de « *ce qui doit être* », puisqu'on se trouve empêché d'en acquérir une notion exacte.

Nous avons déjà vu que, contrairement aux Philosophes du dix-huitième siècle, les historiens de la Restauration tenaient les institutions politiques pour un effet de l'état des personnes dans un pays donné. Cette idée neuve avait pris alors une telle extension et jouissait d'un tel crédit qu'on aboutit, dans son application pratique, à de surprenantes exagérations, pour nous presque inconcevables aujourd'hui. Jean-Baptiste Say prétendait ainsi que l'économiste ne doit pas s'intéresser aux questions politiques, puisque l'économie d'un pays peut aussi bien se développer sous des régimes politiques diamétralement opposés, théorie que Saint-Simon relève avec éloge, en l'approfondissant, il est vrai, quelque peu. Et, à de très rares exceptions près, tous les utopistes du dix-neuvième siècle portent le même jugement sur « la politique ».

Or ce jugement est doublement faux du point de vue théorique. Tout d'abord, ses auteurs oubliaient que, dans la vie sociale, comme partout où l'on a affaire non à un phénomène isolé, mais à un *processus*, l'effet se transforme en cause, et la cause, à son tour, devient effet; bref, ils se départaient fort mal à propos de ce point de vue de l'*interaction* auquel, en d'autres cas, ils limitaient, sans plus d'à-propos, leur analyse. De surcroît, si l'état *politique* est un effet de l'état *social*, on ne comprend pas comment des effets aussi différents (des institutions politiques de caractère diamétralement opposé) pourraient provenir de la même cause : un état identique des « richesses ». De toute évidence, la notion même de liaison causale entre l'état économique d'un pays et ses institutions politiques demeure encore des plus confuses. Et l'on montrerait sans peine à quel point elle l'était en effet chez tous les utopistes.

Dans la pratique, cette confusion a entraîné des conséquences de deux ordres. En premier lieu, ces utopistes, qui ont tant parlé de l'*organisation du travail*, étaient tout près, parfois, de reprendre la vieille maxime du dix-huitième siècle : « *Laissez faire, laissez passer*<sup>(65)</sup>. » Saint-Simon, pour qui l'organisation de l'industrie constitue la tâche maîtresse du dix-neuvième siècle, assure ainsi que « *l'industrie a besoin d'être gouvernée le moins possible*<sup>(66)</sup> ». Par ailleurs la politique courante, l'actualité politique, n'intéresse absolument pas les utopistes, à quelques exceptions près et qui appartiennent à une période plus tardive.

Dès l'instant que le régime politique n'est pas une cause mais un effet, et que cet effet le demeure éternellement, sans devenir jamais cause à son tour, « la politique » ne saurait servir à réaliser « l'idéal » économique et social. On comprend l'état d'esprit de l'utopiste qui se détourne de la politique. Mais sur quoi comptaient ces hommes pour réaliser leurs plans de transformation sociale ? Sur quoi fondaient-ils leurs espérances pratiques ? *Sur tout et sur rien*. *Sur tout*, en ce sens qu'ils s'attendaient également à voir venir de l'aide des bords les plus opposés. *Sur rien*, en ce que leurs espoirs n'avaient absolument aucun fondement.

Les utopistes se prenaient pour des esprits pratiques par excellence; abhorrant les « Doctrinaires », ils en sacrifiaient sans hésiter les plus retentissants principes à leurs propres *idées fixes*. Ni libéraux, ni conservateurs, ni monarchistes, ni républicains, ils étaient prêts à marcher *aussi bien avec* les libéraux *qu'avec* les conservateurs, les monarchistes et les républicains pour réaliser « *pratiquement* » les plans qui leur paraissaient si *pratiques*. Parmi les utopistes de la vieille génération, Fourier est particulièrement remarquable à cet égard. Comme le Kostanjoglo de Gogol, il s'efforçait de tirer parti de tous les rebuts. Il fait miroiter aux yeux des usuriers les mirifiques intérêts qu'ils tireront de leurs capitaux dans la société future. Il tente d'allécher les amateurs de melons et d'artichauts en évoquant les extraordinaires primeurs de l'avenir. Il assure Louis-Philippe que, dans le système social de demain, les princesses de la maison d'Orléans, aujourd'hui dédaignées des princes du sang, seront assaillies de demandes en mariage. Il se cramponne à chaque fétu de

---

<sup>(65)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(66)</sup> [En français dans le texte.] Les Philosophes se contredisaient tout de même, encore que leur contradiction se découvrit dans une tout autre direction. Partisans de la non-intervention de l'Etat, ils n'en réclamaient pas moins, à l'occasion, du législateur une réglementation minutieuse. Ils ne voyaient pas non plus clairement le rapport entre « la politique » (tenue chez eux pour la *cause*) et l'économie (tenue chez eux pour l'*effet*).

paille. Mais, hélas, les usuriers aussi bien que les amateurs de primeurs ou le « roi-citoyen », tous étaient sourds, ce qui s'appelle sourd; nul ne prêta la moindre attention aux calculs en apparence les plus séduisants de Fourier. Son empirisme se révélait une décourageante poursuite de l'*heureux hasard* et cette poursuite était vouée par avance à l'échec.

La chasse à l'heureux hasard, les Philosophes s'y étaient livrés avec zèle. C'est dans l'espérance d'un tel hasard qu'ils s'étaient acharnés à nouer des relations d'amitié avec tous les « législateurs » et tous les aristocrates un peu éclairés de l'époque. On se figure d'ordinaire que, lorsqu'un homme s'est dit : « l'opinion gouverne le monde », il n'a plus de motif de découragement devant l'avenir : *la raison finira par avoir raison*<sup>(67)</sup>. Mais il en va autrement. Quand la raison triomphera-t-elle, et en suivant quelles voies ? Les Philosophes disaient que, dans la vie sociale, tout dépend, en dernière analyse, des « législateurs ». Aussi cherchaient-ils à en attirer à soi. Mais ils savaient fort bien que le caractère et les idées d'un homme dépendant de son éducation, celle-ci n'avait pas, en général, prédisposé « les législateurs » à adhérer aux doctrines éclairées. Conscients du peu d'espoir qu'on pouvait fonder sur ces gens, il ne leur restait donc qu'à compter sur un heureux hasard. Supposez une énorme caisse remplie d'une multitude de boules noires parmi lesquelles il s'en trouve deux ou trois de blanches. Si vous les retirez l'une après l'autre, à chaque coup vous avez incomparablement moins de chances d'en ramener une blanche qu'une noire. Mais, en répétant l'opération un nombre de fois suffisant, vous tomberez enfin sur une boule blanche. Il en va de même pour les « législateurs ». A chaque coup, le plus hautement probable, c'est que le législateur sera contre « les philosophes ». Mais il s'en trouvera finalement un qui tombera d'accord avec leurs idées et fera tout ce que la raison prescrit. C'est *littéralement ainsi* que raisonnait Helvétius<sup>(68)</sup>. *En paraissant réserver une si large place à la liberté humaine, l'idéalisme historique subjectif* (« l'opinion gouverne le monde ») *fait en réalité de l'homme le jouet du hasard*. Aussi pareille théorie est-elle au fond *décourageante*.

Nous ne connaissons, par exemple, rien de plus décourageant que les théories des utopistes de la fin du dix-neuvième siècle, c'est-à-dire des populistes et des sociologues subjectifs russes. Chacun a son plan pour sauver la commune agraire, et la paysannerie entière avec elle; chacun a sa « formule des progrès ». Mais la vie, hélas, suit son cours sans s'occuper des formules, auxquelles il ne reste plus qu'à suivre aussi leur cours, indépendamment de la vie, dans l'univers des abstractions, des phantasmes et des démêlés avec la logique. Écoutons plutôt M. Mikhaïlovski, l'Achille du subjectivisme :

« En Europe, le problème ouvrier est un problème révolutionnaire, parce que là-bas, il exige la *remise* des conditions [ ? ] de travail entre les mains de l'ouvrier, l'expropriation des propriétaires actuels. En Russie, le problème ouvrier est un problème conservateur, parce qu'ici il exige seulement le *maintien* des conditions de travail entre les mains de l'ouvrier, la garantie de leur propriété aux actuels propriétaires. Chez nous, aux portes de Pétersbourg, dans une région couverte de fabriques, d'usines, de parcs et de maisons de campagne, il existe des villages dont les habitants vivent sur *leur propre* terre, brûlent *leur propre* bois, mangent *leur propre* pain, se vêtent d'*armiaks* et de touloupes fabriqués de *leurs propres* mains avec la laine de *leurs propres* moutons. Garantisiez-leur durablement cette propriété et le problème ouvrier en Russie se trouvera résolu. On peut tout sacrifier à cette fin si l'on comprend comme il faut l'importance d'une garantie durable. On nous dira : impossible d'en rester éternellement à l'air et à l'assolement triennal, avec des procédés antédiluviens pour la fabrication des *armiaks* et des touloupes. Absolument ! Mais il existe deux moyens de se tirer de cette difficulté. L'un, qui a l'approbation du point de vue de la pratique, est fort simple et commode : élevez les tarifs, supprimez les communes, cela suffit : une industrie va pousser à l'anglaise comme champignons après la pluie. Mais elle dévorera le travailleur, elle l'expropriera. Il y a une autre issue, certes bien plus malaisée; mais solution facile ne signifie pas solution exacte. Cette autre issue consiste à développer les situations de travail et de propriété déjà existantes, quoique sous une forme extrêmement grossière et primitive. Il va de soi que ce but ne pourra être atteint sans une intervention étendue de l'Etat dont la première démarche devra consister en la consolidation législative de la commune<sup>(69)</sup>. »

*Au milieu du vaste univers  
Deux chemins se trouvent ouverts  
Aux âmes d'homme libre,  
Prends mesure de ta fierté,  
De ta force et de ta volonté  
Pour savoir lequel suivre*<sup>(70)</sup>.

Ce raisonnement sent fortement le melon et l'artichaut. Et l'odorat, ici, ne nous trompe guère. Quelle faute commettait Fourier dans cette histoire de primeurs ? Celle de donner dans la « sociologie subjective ». Un sociologue objectif se serait d'abord demandé : « Y a-t-il quelque probabilité à ce que le bateau que je brosse séduise les amateurs de melons et d'artichauts ? » Puis : « Ces amateurs sont-ils en état de modifier la conjoncture sociale existante et le cours actuel de son évolution ? » Selon toute vraisemblance, il aurait répondu négativement aux deux questions et n'aurait point entrepris de perdre son temps avec lesdits « amateurs ». Mais c'eût été la démarche d'un sociologue *objectif*, d'un homme qui, dans tous ses calculs, part de l'idée que l'évolution sociale obéit à des lois. Cette *soumission à des lois*, le sociologue

---

<sup>(67)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(68)</sup> « Dans un temps plus ou moins long il faut, disent les sages, que toutes les possibilités se réalisent : pourquoi désespérer du bonheur futur de l'humanité ? » [En français dans le texte.]

<sup>(69)</sup> N. Mikhaïlovski : *Œuvres*, t. II, deuxième édition, pp. 102-103.

<sup>(70)</sup> Nékrassov : *Pour qui il fait bon vivre en Russie*.

subjectif la repousse au nom du « *désirable* », et il ne lui reste, par suite, d'autre issue que de se reposer sur le hasard. Dans le malheur on fait flèche de tout bois. Le pauvre sociologue subjectif n'a que cette maxime pour fiche de consolation.

On fait flèche de tout bois. Mais tout morceau de bois n'est pas propre à cet usage. Nos populistes et — qu'on nous passe l'expression — nos subjectivistes, ont essayé une multitude de bois (il n'est pas jusqu'à l'idée de recouvrer les arrières d'impôts qu'ils n'aient promue au rôle de baguette magique). Dans l'immense majorité des cas ces essences se sont révélées inaptes à emmancher les flèches, et lorsque par chance, on a pu s'en servir, les traits sont revenus frapper populistes et subjectivistes. Rappelons-nous la Banque paysanne. Quels espoirs n'avait-on pas fondé sur ce moyen de consolider « les assises » ! Quel triomphe chez messieurs les populistes lorsqu'elle ouvrit ses guichets ! Or qu'en est-il résulté ? La flèche a fait boomerang sur ceux qui triomphaient : ils avouent eux-mêmes, aujourd'hui, que la Banque paysanne — institution assurément très utile — sape « les assises » ; et cet aveu équivaut à reconnaître qu'avec leur mine de triomphateurs, ils avaient, au moins un temps, parlé pour ne rien dire.

— Oui, mais la banque ne sape « les assises » que parce que ses statuts et son fonctionnement répondent imparfaitement à nos idées. Si l'on appliquait celles-ci jusqu'au bout, les résultats changeraient...

— D'abord, ils ne changeraient pas; en tout état de cause, la banque contribuerait au développement d'une économie monétaire, et l'économie monétaire ne manquerait pas de saper « les assises ». En outre, à entendre ces innombrables « si », il nous semble qu'une marchande de quatre saisons vient crier sous nos fenêtres : « Voilà du beau melon, de l'artichaut joli ! »

Vers la fin du premier quart de ce siècle, les utopistes français ne se lassaient pas non plus de mettre en évidence le « conservatisme » des réformes qu'ils imaginaient.

Saint-Simon agitait aux yeux du gouvernement et, comme on dit chez nous, de la « société cultivée », le spectre d'une insurrection populaire que les « conservateurs » se représentaient alors sous les traits horribles d'un *sans-culottisme* encore frais dans les mémoires. Mais cet épouvantail, on le conçoit, ne servait de rien, et, si l'histoire nous donne réellement des *leçons*, l'une des plus instructives est celle qui témoigne de l'impraticabilité absolue des plans de tous ces utopistes soi-disant pratiques.

Pour mieux mettre en évidence ce « conservatisme » grâce auquel ils comptaient inciter le gouvernement à appliquer leurs plans, les utopistes avaient coutume d'étayer leurs déductions par un historique de l'évolution du pays à une époque arbitrairement choisie, historique d'où il ressortait qu'à tel et tel moment des « erreurs » avaient été commises, altérant complètement l'équilibre social, et de la plus déplorable façon. Il suffirait au gouvernement de se rendre compte de ces « erreurs » et de les réparer pour instaurer illico une sorte de paradis terrestre.

Saint-Simon assurait ainsi les Bourbons que l'alliance de la monarchie et des industriels constituait le trait distinctif de la France sous l'Ancien Régime. Les deux parties en avaient, disait-il, tiré également avantage. Pendant la Révolution, le gouvernement *par suite d'un malentendu*, s'était opposé aux légitimes revendications des industriels; ceux-ci, en vertu d'un *malentendu non moins regrettable*, s'étaient soulevés contre la monarchie; et il s'était ensuivi tout le mal qu'on sait. Maintenant que la racine s'en trouvait mise à nu, la chose était des plus faciles à corriger : il suffisait aux industriels de se réconcilier avec le gouvernement à de certaines conditions. Cette solution *conservatrice* offrirait aux deux parties le moyen le plus raisonnable de se tirer de leurs multiples difficultés. Inutile d'ajouter que ni les Bourbons, ni les industriels ne suivirent cet obligeant conseil.

« Au lieu de nous en tenir fermement à nos traditions séculaires, au lieu de promouvoir le principe dont nous avons hérité, le principe d'intime liaison entre les moyens de production et le producteur direct, au lieu de profiter des acquisitions de la science occidentale et de les appliquer à faire progresser une forme d'industrie fondée sur la possession par le paysan des moyens de production, au lieu d'accroître la productivité de son travail par la concentration des moyens de production entre ses mains, au lieu d'utiliser non la forme de production existant en Europe occidentale, mais son organisation même..., au lieu de tout cela, nous nous sommes engagés dans la voie opposée. Loin de faire obstacle au progrès des formes capitalistes de production, bien qu'elles se fondent sur l'expropriation de la paysannerie, nous nous sommes, au contraire, attachés de toutes nos forces à seconder un bouleversement économique qui a abouti à la famine de 1891<sup>(71)</sup>. »

Ainsi se désole M. « N.-on » qui recommande à « la société cultivée » de réparer cette erreur, une fois qu'elle aura résolu le problème « extrêmement difficile », mais non « impossible » de « développer les forces productives de la population sous une forme telle qu'on puisse en faire profiter, non une insignifiante minorité, mais le peuple entier<sup>(72)</sup>. » Il s'agit seulement de réparer « une erreur ».

Il est intéressant de relever que M. « N.-on » se croit totalement vacciné contre les utopies de tout ordre. A chaque instant il invoque les auteurs auxquels nous sommes redevables de la critique scientifique du socialisme utopique. A leur suite, il répète à tout propos, et même hors de propos, que tout dépend de l'économie, que tout le mal vient de là : « aussi, une fois découvert, le moyen de supprimer ce mal doit-il consister aussi dans le changement des conditions de production elles-mêmes ». En manière d'éclaircissement, nouvelle référence à un des critiques du socialisme utopique : « ces

---

<sup>(71)</sup> Nicolaï-on : *Notes sur notre économie sociale après la réforme*. St.-Petersbourg, 1893, pp. 322-323.

<sup>(72)</sup> *Ibid.*, p. 343.

moyens ne doivent pas être trouvés avec la tête seule, mais recherchés, à l'aide de la pensée, dans les conditions matérielles de production existantes<sup>(73)</sup> ».

En quoi consistent, toutefois, ces « conditions matérielles de production » qui amèneront la société à résoudre, ou, au minimum, à comprendre le problème énoncé par M. « N.-on » ? Pour le lecteur cela demeure un mystère, et, bien sûr, pour l'auteur aussi, puisque le seul énoncé de son « problème » démontre fort clairement que sa conception de l'histoire demeure celle d'un pur utopiste, en dépit des citations empruntées à des auteurs rien moins qu'utopistes<sup>(74)</sup>.

Peut-on dire que les plans de Fourier soient contraires aux « conditions matérielles » de la production de son temps ? Non : loin de les contredire, ils se fondaient sur elles jusque dans leurs défauts. Mais cela n'a pas empêché Fourier d'être un utopiste : ayant, « à l'aide de la pensée », fondé son plan sur ces conditions matérielles, *il n'a pas su tenir compte de celles-ci pour le réaliser, s'obstinant à présenter son « grand problème » à des classes et à des milieux qui, en vertu des mêmes conditions matérielles, ne se trouvent ni enclins à se consacrer à sa solution, ni en état de le résoudre.* M. « N.-on » tombe dans cette erreur tout autant que Fourier ou que Rodbertus qu'il ne prise guère ; et c'est même plutôt Rodbertus qu'il rappelle, car ses références aux assises séculaires sont fort dans le goût de ce conservateur.

Afin d'éclairer « la société cultivée » M. « N.-on » évoque l'horifiant exemple de l'Europe occidentale. C'est un vieil usage de nos utopistes que de recourir à pareilles références pour se donner l'air d'esprits positifs qui ne se laissent point séduire par la fantaisie et se règlent seulement sur « les leçons de l'histoire ». Mais, le procédé *n'est pas neuf*. Les utopistes français avaient tenté aussi de ramener leurs contemporains à la raison par l'horifiant exemple de l'Angleterre où une énorme distance sépare l'employeur de l'ouvrier sur lequel pèse le joug d'un despotisme de nature particulière. « Les autres Etats de l'Europe, qui suivent la Grande-Bretagne dans la carrière de l'industrie, lit-on dans *le Producteur*, doivent sentir la nécessité de chercher les moyens d'empêcher qu'un tel ordre de choses ne naisse dans leur sein<sup>(75)</sup>. » Il n'existe qu'un moyen efficace d'empêcher l'extension du système anglais à d'autres pays : l'organisation saint-simonienne « du travail et des travailleurs<sup>(76)</sup> ».

A mesure que le mouvement ouvrier se développe en France, le rêve d'échapper au capitalisme se transporte en Allemagne, et les utopistes de là-bas vont s'obstiner longtemps à opposer leur pays à « l'Europe occidentale » (*den westlichen Ländern*). Dans les pays de l'Ouest, expliquent-ils, c'est la classe ouvrière qui sert de véhicule aux idées d'organisation sociale nouvelle ; mais, chez nous, ce sont les classes instruites (ce qu'on appelle en Russie l'*intelligentsia*). Et c'est à cette « intelligentsia » allemande que reviendra la mission d'éloigner du pays la coupe du capitalisme<sup>(77)</sup>. Le

---

<sup>(73)</sup> [Engels : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, Paris, 1969, p. 92.]

<sup>(74)</sup> Tout de même, les plans pratiques de M. « N.-on » ne sont-ils que la répétition presque littérale des « revendications » présentées de longue date et, la chose va de soi, sans le moindre résultat, par nos *utopistes populistes*, notamment par M. Prougavine. Qu'on compare plutôt le passage suivant de cet auteur aux citations que nous venons de tirer de l'ouvrage de M. « N.-on » : « Assurément, dans le domaine de l'économie manufacturière, il faut tenir pour buts et missions de l'activité étatico-sociale [ni l'Etat, ni la société ne sont oubliés...] d'une part le rachat par l'Etat de tous les instruments de travail et leur remise à la disposition du peuple par voie de location temporaire, d'autre part l'instauration d'une organisation des conditions de production [M. Prougavine veut dire tout simplement : « une organisation de la production ; mais, selon la coutume des auteurs russes, à commencer par M. Mikhaïlovski, il use de la formule « conditions de production » sans en comprendre le sens] qui partirait des besoins du peuple et de l'Etat, non de l'intérêt du marché, de l'écoulement et de la concurrence, ce qui a lieu dans l'organisation mercantile-capitaliste des forces économiques du pays ». (V. Prougavine : *l'Artisanat à l'Exposition*, Moscou, 1882, p. 15).

<sup>(75)</sup> T. I, p. 140.

<sup>(76)</sup> Au sujet de cette organisation, voir *le Glob*[22] 1831-1832, où il en est fait un exposé détaillé y compris les réformes de transition destinées à la préparer.

<sup>(77)</sup> « *Unsere Nationalökonomien streben mit allen Kräften Deutschland auf die Stufe der Industrie zu heben, von welcher herab England jetzt die andern Länder noch beherrscht. England ist ihr Ideal. Gewiss : England sieht sich gern schön an; England hat seine Besitzungen in allen Welttheilen, es weiss seinen Einfluss aller Orten geltend zu machen, es hat die reichste Handels- und Kriegsflotte, es weiss bei allen Handelstraktaten die Gegenkontrahenten immer hinters Licht zu führen, es hat die spekulativsten Kaufleute, die bedeutendsten kapitalisten, die erfindungsreichsten Köpfe, die prächtigsten Eisenbahnen, die grossartigsten Maschinenanlagen; gewiss, England ist, von dieser Seite betrachtet, ein glückliches Land, aber — es lässt sich auch ein anderer Gesichtspunkt bei der Schätzung Englands gewinnen und unter diesem möchte doch wohl das Glück desselben von seinem Unglück bedeutend überwogen werden. England ist auch das Land, in welchem das Elend auf die höchste Spitze getrieben ist, in welchem jährlich Hunderte notorisch Hungers sterben, in welchem die Arbeiter zu Fünfzigtausenden zu arbeiten verweigern, da sie trotz all' ihrer Mühe und Leiden nicht so viel verdienen, dass sie nothdürftig leben können. England ist das Land, in welchem die Wohlthätigkeit durch die Armensteuer zum äusserlichen Gesetz gemacht werden musste. Seht doch ihr, Nationalökonomien, in den Fabriken die wankenden, gebückten und verwachsenen Gestalten, seht die bleichen, abgehärmten schwindsüchtigen Gesichter, seht all' das geistige und das leibliche Elend, und ihr wollt Deutschland noch zu einem zweiten England machen ? England konnte nur durch Unglück und Jammer zu dem Höhepunkt der Industrie gelangen, auf dem es jetzt steht, und Deutschland könnte nur durch dieselben Opfer ähnliche Resultate erreichen, d.h. erreichen, dass die Reichen noch reicher und die Armen noch ärmer werden* ». *Triersche Zeitung*, 4 Mai 1846. Reproduit au tome premier du recueil. *Der Gesellschafts-spiegel. Die gesellschaftliche Zustände der civilisierten Welt* publié sous la direction de M. Hesse Iserlohn und Elberfeld, 1846. [« Nos économistes tendent de toutes leurs forces à élever l'Allemagne au degré d'industrialisation grâce auquel l'Angleterre exerce aujourd'hui encore son hégémonie sur les autres pays. L'Angleterre est leur idéal. D'accord : l'Angleterre s'admire très volontiers, elle a des possessions dans toutes les parties du monde, elle sait consolider partout son influence, elle dispose des flottes de commerce et de guerre les plus riches, elle sait profiter de chaque traité de commerce pour tromper ses partenaires, elle a des commerçants les plus experts en fait de spéculation, les capitalistes les plus considérables, les cerveaux les plus inventifs, les voies ferrées les plus splendides, l'équipement mécanique le plus formidable ; d'accord : envisagée sous cet angle, l'Angleterre est un pays heureux. Mais on peut la considérer d'un autre point de vue et, de ce point de vue, le bonheur de ce pays se trouve considérablement dépassé par son malheur. L'Angleterre, c'est aussi le pays de l'extrême misère où il est notoire que chaque année des centaines d'êtres meurent de faim, où près de cinquante mille ouvriers refusent de travailler parce qu'en dépit de leur labeur et de leurs souffrances ils ne gagnent pas le minimum qu'il leur faudrait

capitalisme effarait à un tel point les utopistes allemands que, pour l'éviter, ils se seraient à la rigueur résignés à une stagnation totale. Le triomphe du système constitutionnel, estimaient-ils, entraînerait l'hégémonie de l'aristocratie financière. Mieux vaut donc qu'il n'y ait pas de système constitutionnel<sup>(78)</sup>.

L'Allemagne n'a pas échappé au capitalisme. Maintenant, ce sont les utopistes russes qui discutent de la possibilité de l'éviter. Ainsi d'Ouest en Est émigrent les utopies, partout annonciatrices de la victoire du capitalisme contre lequel elles s'insurgent et qu'elles combattent. Mais, à mesure qu'elles avancent vers l'Est, leur signification historique se modifie. Les utopistes français avaient été, pour leur temps, des *novateurs* d'une géniale hardiesse; les Allemands furent loin de les valoir; les Russes ne peuvent guère qu'effarer les Occidentaux par leur mine préhistorique.

Il est intéressant de relever que l'idée d'échapper au capitalisme apparaît déjà chez les Philosophes. D'Holbach s'afflige fort de constater que le triomphe du système constitutionnel en Angleterre y a fait primer *l'intérêt sordide des marchands*<sup>(79)</sup>. Il déplore que les Anglais ne cessent de rechercher de nouveaux marchés : cette course aux débouchés les détourne de la philosophie. Il condamne aussi l'inégalité des richesses qui règne en leur pays. Comme Helvétius, c'est le triomphe de la raison et de l'égalité qu'il entend préparer, non celui de l'intérêt mercantile. Mais, comme Helvétius et le reste des Philosophes, il ne pouvait opposer au cours des choses que des panégyriques de la raison et de vertueuses remontrances au « *peuple d'Albion*<sup>(80)</sup> ». L'impuissance de ces hommes égalait à cet égard celle de nos utopistes russes d'aujourd'hui.

Une remarque encore avant d'en finir avec le socialisme utopique. Le point de vue de la « *nature humaine* » a provoqué pendant la première moitié du dix-neuvième siècle un abus des analogies *biologiques* qui continue de se faire très fortement sentir dans la sociologie occidentale et, plus encore, dans la littérature russe à prétentions sociologiques.

S'il faut chercher dans la nature de l'homme l'explication du devenir des sociétés, et si, comme l'a fort justement relevé Saint-Simon, les sociétés se composent d'individus, c'est la nature de cet individu qui doit fournir la clef de l'Histoire. Cette nature de l'individu est l'objet de la *physiologie* au sens large, c'est-à-dire englobant aussi l'étude des *phénomènes psychiques*. Aux yeux de Saint-Simon et de ses disciples, la physiologie constituait donc le fondement de la *sociologie*, de ce qu'ils appelaient la *physique sociale*. Dans les *Opinions philosophiques, littéraires et industrielles*, publiées du vivant de Saint-Simon et avec sa collaboration effective, on trouve un article fort intéressant, bien qu'hélas inachevé : « De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales ». L'auteur, un anonyme *docteur en médecine*, considère la *science des sociétés* comme partie intégrante de la « *physiologie générale* » laquelle enrichie des observations et des expériences effectuées sur l'individu par la « *physiologie spéciale* », « se livre à des considérations d'un ordre plus élevé ». Pour elle, les individus ne sont que « les organes d'un corps social » dont elle étudie les fonctions « *comme la physiologie spéciale étudie des fonctions des individus* ». La physiologie générale analyse (l'auteur dit : « *exprime* ») les lois de l'existence en société, lois auxquelles doit se conformer la législation écrite. Par la suite les sociologues bourgeois, Spencer par exemple, allaient tirer de la notion d'organisme social des thèses ultra-conservatrices. Notre docteur en médecine est avant tout un *réformateur*. S'il étudie « le corps social », c'est en vue d'une *réorganisation de la société*, car « la *physiologie sociale* » et « l'*hygiène* » qui s'y relie étroitement, fournissent « les seules bases positives sur lesquelles on puisse établir le système d'organisation réclamé par l'état actuel de la civilisation ». Mais physiologie sociale et hygiène n'ont guère alimenté l'imagination réformatrice de l'auteur : il se voit finalement contraint de demander *aux médecins*, c'est-à-dire à ceux qui s'occupent des organismes individuels, « un système d'organisation sociale, sous la forme d'*ordonnance hygiénique* ».

Cette théorie de « la *physique sociale* », Auguste Comte devait ensuite la ruminer, ou, si l'on préfère, la développer dans divers ouvrages. Voici ce qu'il dit de la science sociale dans sa jeunesse, alors qu'il collabore encore au *Producteur* de Saint-Simon : « Les phénomènes sociaux en tant qu'humains sont sans doute compris parmi les phénomènes physiologiques. Mais quoique pour cette raison, la physique sociale doive, nécessairement, prendre son point de départ dans la physiologie individuelle et se maintenir avec elle en relation continue, elle n'en doit pas moins être conçue et cultivée comme science entièrement distincte, à cause de l'influence progressiste des générations humaines les unes sur les autres. Cette influence qui est, en physique sociale, la considération *prépondérante*, ne saurait être convenablement étudiée du point de vue purement physiologique<sup>(81)</sup>. »

Voyons un peu dans quelles contradictions sans issue tombent ceux qui considèrent la société sous cet angle.

---

pour subsister chichement. L'Angleterre, c'est le pays où la charité, sous la forme de l'impôt des pauvres, a dû être légalement *codifiée*. Regardez donc, économistes, ces silhouettes chancelantes, cassées, voûtées, regardez ces visages hâves, douloureux, creusés, regardez toute cette misère physique et morale. Et vous voulez faire de l'Allemagne une seconde Angleterre ? C'est seulement grâce au malheur et à la douleur que l'Angleterre a pu atteindre ces sommets de l'industrie où elle se tient aujourd'hui et c'est seulement au prix de *pareils sacrifices* que l'Allemagne obtiendrait des résultats *analogues*, c'est-à-dire que les riches y deviendraient encore plus riches et les pauvres encore plus pauvres. » ( *Gazette de Trèves*, 4 mai 1846).

<sup>(78)</sup> « *Sollte es den Constitutionellen gelingen, dit Büchner, die deutschen Regierungen zu stürzen und eine allgemeine Monarchie oder Republik einzuführen, so bekommen wir hier einen Geldaristokratismus, wie in Frankreich, und lieber soll es bleiben, wie es jetzt ist.* » Cf. Georg Büchner : *Œuvres choisies* publiées sous la direction de Franzos, p. 122. [« Si les constitutionnalistes réussissaient à renverser les gouvernements d'Allemagne et à instituer une monarchie ou une république uniques, nous aurions une aristocratie financière comme en France; mieux vaut donc que les choses restent en état. »]

<sup>(79)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(80)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(81)</sup> « *Considérations sur les sciences et les savants* », *Le Producteur*, t. I, pp. 355-356.

Dans la mesure, tout d'abord, où « la physique sociale » prend son « point de départ » dans la physiologie de l'individu, c'est sur une base purement *matérialiste* qu'elle s'édifie : il n'y a pas de place en physiologie pour une vision *idéaliste* de l'objet. Mais cette même physique sociale doit s'occuper, avant tout, d'évaluer l'influence progressiste des générations les unes sur les autres. Telle génération l'exerce sur la suivante en lui transmettant à la fois le savoir qu'elle a hérité des générations précédentes et celui qu'elle a acquis elle-même. « La physique sociale » envisage donc l'évolution de l'espèce humaine du point de vue de l'évolution des sciences et, en général, des « lumières<sup>(82)</sup> ». C'est le point de vue purement idéaliste du dix-huitième siècle : *l'opinion gouverne le monde*. En « maintenant... une relation continue », selon le conseil d'Auguste Comte, entre cette conception idéaliste et la conception purement matérialiste de la physiologie individuelle, on se métamorphose en parfait *dualiste*, et rien n'est plus facile que de suivre à la trace la déplorable influence de ce dualisme sur certaines théories sociologiques, à commencer par celles d'Auguste Comte.

Ce n'est pas tout. Les penseurs du dix-huitième siècle avaient déjà noté que l'évolution des connaissances obéit à certaines lois. Auguste Comte s'accroche à l'idée et fait donner la fameuse loi des trois états : théologique, métaphysique et positif.

Mais pourquoi l'évolution des connaissances passe-t-elle par ces trois phases ? Parce que c'est la nature de l'esprit humain, répond l'auteur. « L'esprit humain, *par sa nature*<sup>(83)</sup>, passe successivement, dans toutes les directions où il s'exerce, par trois états théoriques différents<sup>(84)</sup>. » Parfait. Seulement pour étudier cette « nature », il nous faudra nous adresser à la physiologie individuelle et, comme la physiologie individuelle ne nous fournit pas d'explication suffisante, nous voilà renvoyés encore aux « générations » qui vont nous réexpédier « à la nature ». On appelle cela de la science, mais il n'y en a point trace : c'est le mouvement perpétuel en cercle fermé.

En dépit de l'originalité qu'ils s'attribuent, nos « sociologues subjectifs » s'en tiennent rigoureusement au point de vue de l'utopiste français de 1825. Voici comme M. Mikhaïlovski nous conte les démarches de sa propre pensée :

« Sous l'influence de Nojine et, en partie, sous son égide, je me suis intéressé au problème des frontières qui séparent la biologie de la sociologie ainsi qu'à la possibilité de rapprocher ces deux sciences... Je ne saurais assez dire le profit que j'ai retiré de ce commerce avec les idées de Nojine. Mais il y avait en elles un important élément de hasard, en partie parce qu'elles étaient encore trop récentes dans son esprit, et, en partie, parce qu'il se connaissait peu en sciences de la nature. Ce que j'ai reçu de lui, c'est, proprement, une impulsion dans un certain sens, mais une impulsion énergique, décisive et féconde. Sans pénétrer dans les disciplines spéciales de la biologie, j'ai cependant beaucoup lu, sur les conseils de Nojine, et, pour ainsi dire, en exécution de ses ultimes volontés. Ce nouveau courant de lectures a projeté une lueur originale, et qui m'a fort intéressé, sur le bagage considérable — bien que dépareillé, voire parfois inutilisable — que j'avais amassé en matière de faits et d'idées<sup>(85)</sup>. »

Ce Nojine, M. Mikhaïlovski l'a peint sous le nom de Boukhartsev dans le recueil d'essais intitulé *Pêle-Mêle*. Boukhartsev « rêvait de réformer les sciences sociales à l'aide de celles de la nature et avait déjà élaboré un vaste plan à cette fin ». Quant aux modalités de cette action réformatrice, un détail les éclaire. Ayant entrepris de traduire du latin un volumineux traité de zoologie, Boukhartsev truffe sa version de notes, où il compte « inclure le résultat de tous ses travaux personnels », et annote ses propres remarques de gloses « sociologiques ». Obligeamment, M. Mikhaïlovski communique au public une de ces scolies de deuxième sous-sol :

« Dans mon commentaire sur Van der Hœven, je ne puis m'étendre à l'excès sur les considérations et les déductions théoriques relatives à l'application de toutes ces questions purement anatomiques à la solution des problèmes d'économie sociale. C'est pourquoi, de nouveau, je me borne à attirer l'attention du lecteur sur le fait que l'ensemble de ma théorie anatomique et embryologique a pour but principal de rechercher les lois de la physiologie des sociétés, et que tous mes ouvrages ultérieurs seront, bien entendu, basés sur les données scientifiques exposées par moi dans le présent livre<sup>(86)</sup>. »

La théorie anatomique et embryologique « a pour but principal de rechercher les lois de la physiologie des sociétés » ! C'est fort mal dit, mais fort caractéristique du sociologue utopiste : il bâtit une théorie anatomique et part de là pour prescrire en série des « ordonnances hygiéniques » à la société qui l'entoure ; sa « physiologie des sociétés » se réduit à ces ordonnances. A proprement parler, cette physiologie de Boukhartsev n'en est pas une, mais notre vieille connaissance « l'hygiène », non pas une science de ce qui est, mais une science de ce qui devrait être, aux termes de la « théorie anatomique et embryologique » de l'auteur.

Bien qu'il ait Nojine pour modèle, le personnage de Boukhartsev est jusqu'à un certain point la création littéraire de M. Mikhaïlovski (si tant est qu'on ait droit de parler de *littérature* à propos des essais auxquels nous nous référons). Cette glose cacographique n'a peut-être jamais existé dans la réalité. Elle n'en définit alors que mieux l'auteur qui l'évoque avec tant de respect.

<sup>(82)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(83)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(84)</sup> *Le Producteur*, t. I, p. 304.

<sup>(85)</sup> « La littérature et la vie », *Rousskaïa Mys*[23], 1891, livre IV, p. 195.

<sup>(86)</sup> N. Mikhaïlovski : *Œuvres*, t. IV, deuxième édition, pp. 265-266.

« Il m'est pourtant arrivé de retrouver dans ce qui se publie un reflet direct des idées de notre inoubliable maître et ami », assure Tiomkine, dans la bouche de qui l'auteur a placé son récit. M. Mikhaïlovski est en effet le miroir des idées des Boukhartsev-Nojine.

Il a sa « formule du progrès », qui s'énonce comme suit :

« Le progrès est une marche progressive vers l'unité de l'indivisible, vers la division du travail la plus complète possible et la plus poussée entre les organes, et le minimum possible de division du travail entre les êtres humains. Tout ce qui retarde cette évolution est immoral, injuste, nuisible et irrationnel. N'est moral, juste, rationnel et utile que ce qui diminue l'hétérogénéité de la société, en renforçant du même coup l'hétérogénéité entre ses membres<sup>(87)</sup>. »

Quelle peut bien être la valeur scientifique de cette formule ? Rend-elle compte du devenir historique des sociétés ? Dit-elle comment il s'est déroulé, et pourquoi il s'est déroulé de telle façon plutôt que de telle autre ? Absolument pas, et ce n'est point, au reste, son « but principal ». Elle ne retrace pas la marche de l'histoire, mais dit ce que doit être cette marche afin de mériter l'approbation de M. Mikhaïlovski. C'est une « ordonnance hygiénique » imaginée par un utopiste après « une minutieuse investigation des lois de l'évolution organique » — exactement ce que recherchait le médecin saint-simonien.

« ... Nous le répétons : l'emploi exclusif de la méthode objective en sociologie équivaldrait — si la chose était possible — à additionner des toises et des quintaux, d'où il ne s'ensuit pas, notamment, qu'il faille absolument écarter la méthode objective de ce domaine de la recherche mais qu'ici le contrôle suprême doit revenir à la méthode subjective<sup>(88)</sup>. »

« Ce domaine de la recherche » c'est « la physiologie » de *la société idéale*, le domaine de l'utopie. Il va de soi que l'emploi de « la méthode subjective » y facilite fort la tâche du « chercheur ». Mais cet emploi ne se justifie que par « l'enchantement des rêves roses<sup>(89)</sup> », et absolument par aucune « loi ». Quiconque s'est laissé prendre à ce charme acceptera sans révolte l'application à un seul et même « domaine » — mais non, il est vrai, sur un pied d'égalité — de l'une et l'autre méthode, la subjective aussi bien que l'objective, encore que cette incohérence des méthodes revienne sans conteste possible à « additionner des toises et des quintaux<sup>(90)</sup> ».

---

<sup>(87)</sup> N. Mikhaïlovski : *Œuvres*, t. IV, deuxième édition, pp. 186-187.

<sup>(88)</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>(89)</sup> [Vers d'Ilya Mourometz, poème inachevé de Karamzine.]

<sup>(90)</sup> Les formules mêmes de « méthode objective » et de « méthode subjective » témoignent, au reste, d'une rare incohérence, ne serait-ce de vocabulaire.

## Ch. IV : La philosophie idéaliste allemande

Les matérialistes du dix-huitième siècle croyaient fermement avoir porté un coup mortel à l'idéalisme. Ils le tenaient pour une théorie vieillie et à jamais abandonnée. Mais une réaction s'amorce vers les dernières années du siècle; et, dans la première moitié du suivant, c'est au tour du matérialisme de passer auprès de chacun pour un système vieilli et définitivement enterré. Non content de ressusciter, l'idéalisme connaît un essor sans précédent et en vérité brillant. Cela tenait certes à des causes sociales qu'il n'entre pas dans notre propos d'étudier. Voyons seulement si l'*idéalisme* du dix-huitième siècle présentait quelques supériorités par rapport au *matérialisme* de l'époque précédente, et, si oui, en quoi elles consistent.

Le matérialisme français se révélait d'une frappante faiblesse, d'une faiblesse aujourd'hui à peine croyable, chaque fois qu'il lui arrivait de se heurter aux problèmes de l'évolution dans la nature ou dans l'histoire. Bornons-nous à celui des *origines de l'homme*. Bien que l'idée d'une *évolution progressive* de l'espèce ne parût point « contradictoire » aux matérialistes, ils tenaient cette « hypothèse » pour peu vraisemblable. Les auteurs du *Système de la Nature* (Cf. le chapitre VI de la première partie) déclarent que si jamais quelqu'un s'insurgeait contre cette hypothèse, objectant que « la nature agit par une certaine somme de lois immuables et générales » et affirmant que « l'homme, le quadrupède, le poisson, l'insecte, la plante, etc., sont de toute éternité et demeurent éternellement ce qu'ils sont », pour leur part, ils ne s'y opposeraient pas, faisant seulement remarquer que cette théorie ne contredit pas non plus les vérités qu'ils ont énoncées. « Il n'est pas donné à l'homme de tout savoir; il ne lui est pas donné de connaître son origine. » Voilà tout ce qu'ils trouvent finalement à dire sur un problème aussi capital.

Helvétius paraît pencher vers l'idée d'évolution progressive. « La matière est éternelle, mais ses combinaisons et ses formes sont passagères », note-t-il; il rappelle qu'aujourd'hui même les races humaines se modifient sous l'action du climat<sup>(91)</sup> et va jusqu'à considérer toutes les espèces animales comme sujettes à changer. Mais cette idée de bon sens, il la formule fort curieusement : pour lui, les causes de « la dissemblance » entre les diverses espèces animales et végétales tiennent *ou bien* à la nature des « germes » *ou bien* à des différences du milieu ambiant, à des différences d'« éducation »<sup>(92)</sup>.

L'hérédité se trouve ainsi exclure la *viabilité* et *vice versa*. Si l'on admet la théorie de la variabilité, il faut admettre que, selon le milieu, chaque « germe » est capable de donner n'importe quel animal ou n'importe quelle plante : celui de chêne, par exemple, un bœuf ou une girafe. Il va de soi que *sous cette forme*, l'« hypothèse » ne pouvait éclairer la question de l'origine des espèces. Helvétius lui-même, après l'avoir lancée en passant, n'y est plus jamais revenu.

Les matérialistes français savaient aussi peu rendre compte des phénomènes de l'évolution *sociale*. Avec eux, les divers systèmes de « législation » devenaient le fruit exclusif de l'activité consciente des « législateurs », les systèmes religieux celui de la ruse des prêtres, etc.

Cette impuissance du matérialisme français face au problème de l'évolution dans la nature et dans l'histoire appauvrit considérablement sa portée philosophique. Dans la théorie de la nature, il se borne à combattre la conception étriquée que les *dualistes* se font de la matière; dans la théorie de l'homme, il se contente de répéter sans fin, à de rares variations près, la formule de Locke : *il n'y a pas d'idées innées*. Et quelque utilité qu'il y ait eu à la répéter pour combattre des théories morales et politiques périmées, elle ne pouvait acquérir de portée vraiment scientifique que si les matérialistes avaient réussi à expliquer par ce moyen l'évolution de l'esprit humain. On l'a vu plus haut : de remarquables tentatives ont été faites en ce sens (exactement par Helvétius), mais pour aboutir finalement à l'échec (si elles avaient réussi, le matérialisme français se serait révélé hautement efficace dans le problème de l'évolution); et dans leur conception de l'histoire, les matérialistes ne dépassaient pas le point de vue purement idéaliste que *l'opinion gouverne le monde*. C'est seulement de temps en temps, seulement à de très rares instants que le matérialisme faisait brèche dans leurs considérations sur l'histoire, sous forme de digressions sur le thème de l'atome fou introduit par hasard sous le crâne du « législateur » et qui, troublant le fonctionnement de son cerveau, modifierait pour des siècles le cours de l'histoire. Mais *un tel* matérialisme n'était en son fond que du *fatalisme* et ne réservait aucune place à la prévision des événements, en d'autres termes, à l'activité historique consciente des individus qui pensent.

Aussi n'est-il pas étonnant que des hommes d'esprit, voire de talent, et étrangers aux luttes sociales où le matérialisme constituait, aux mains de l'extrême gauche, une arme terrible, aient jugé cette théorie *étriquée, sinistre et désespérante*. C'est ce qu'en a dit, par exemple, Goethe.

Pour que le reproche cessât d'être mérité, il eût fallu que le matérialisme se départît de la sécheresse de ses raisonnements abstraits, pour tenter de comprendre et d'expliquer de son point de vue « la réalité vivante », la chaîne complexe et chatoyante des phénomènes concrets. Mais sous la forme qu'il revêtait alors, il se trouvait inapte à s'acquitter de cette grande mission, et ce fut à la *philosophie idéaliste* qu'elle échut.

Le système hégélien constitue le maillon essentiel, terminal, dans le développement de cette philosophie; aussi nous référerons-nous de préférence à lui dans notre exposé.

Hegel qualifiait de *métaphysique* l'attitude des penseurs, tant idéalistes que matérialistes, qui, incapables de comprendre le devenir, bon gré mal gré se représentent et présentent les phénomènes comme figés, sans liens entre eux ni possibilité

---

<sup>(91)</sup> « Le vrai sens du système de la nature », à Londres, 1774, p. 15.

<sup>(92)</sup> « De l'Homme », *Œuvres complètes* d'Helvétius, Paris, 1818, t. II, p. 120.

de passage de l'un à l'autre. A cette attitude, il opposait *la dialectique* qui les fait connaître dans leur devenir et, par suite, dans leur liaison réciproque.

Pour Hegel, la dialectique est *le principe de toute vie*. Il se rencontre souvent des gens qui, après avoir énoncé quelque généralité, reconnaissent de bonne grâce qu'ils font peut-être erreur et que l'opinion diamétralement contraire serait peut-être vraie. Ce sont des gens bien élevés, tout pénétrés de « *tolérance* » : vis et laisse vivre les autres, disent-ils en leur for intérieur. La dialectique n'a rien de commun avec la tolérance sceptique des gens du monde, mais elle sait aussi concilier des généralités diamétralement contraires. L'homme est mortel, disons-nous, en considérant la mort comme quelque chose de complètement étranger à la nature de l'homme vivant, et qui tire sa source de circonstances extérieures. L'homme possède donc deux propriétés : d'abord celle de vivre, et ensuite, celle d'être sujet à la mort. Mais, si l'on y regarde de plus près, il s'avère que *la vie* elle-même porte en soi le germe de *la mort*, et que tout phénomène, en général, est *contradictoire* en ce sens qu'il développe à partir de soi-même les éléments qui, tôt ou tard, mettront un terme à son existence, le transformant en son contraire. Tout s'écoule, tout change; il n'est point de force capable de retarder ce flux constant, d'arrêter ce mouvement perpétuel; il n'est point de force capable de s'opposer à la dialectique des phénomènes. Goethe la représente sous le forme d'un esprit :

In Lebensfluthen, in Thatensturm  
Wall'ich auf und ab,  
Webe hin und her !  
Geburt und Grab —  
Ein ewiges Meer,  
Ein wechselnd Weben,  
Ein glühend Leben,  
So schaff'ich am sausen Webstuhl der Zeit  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid<sup>(93)</sup>.

A tel instant, tel mobile se trouve en tel point de sa course. Mais, au même instant, il se trouve en dehors de ce point, car s'il se trouvait *seulement* en ce point, il *cesserait de se mouvoir*, du moins à cet instant. Tout mouvement est une opération dialectique, une contradiction vivante. Comme il n'existe pas un seul phénomène naturel pour l'explication duquel nous ne devions, en dernière analyse, faire appel au mouvement, il faut bien concéder à Hegel que *la dialectique est l'âme de toute connaissance scientifique*. Et ceci ne concerne pas seulement la connaissance de la nature. Que signifie, par exemple, le vieil aphorisme : *summum jus, simma injuria*<sup>(94)</sup> ? Que notre conduite sera d'autant plus équitable que nous y ferons leur part au juste et à l'injuste ? Non. Ainsi seule raisonne « l'expérience vulgaire, l'esprit des sots ». La maxime veut dire que, poussée jusqu'à son point d'aboutissement logique, toute justice abstraite se transforme en un déni de droit, c'est-à-dire en son contraire; Shakespeare a magnifiquement illustré cette idée dans *le Marchand de Venise*.

Jetons maintenant un coup d'œil sur les phénomènes économiques. Quel est le point d'aboutissement logique de la « libre concurrence » ? Que chaque patron cherche à battre ses rivaux pour demeurer seul maître du marché; et il n'est certes pas rare de voir un Rothschild ou un Vanderbilt satisfaire cette aspiration. Cela prouve que la libre *concurrence* mène au monopole, c'est-à-dire à la négation de la concurrence, en d'autres termes à son contraire. Regardez encore où conduit le *principe*, tant vanté par nos populistes, de la *propriété des fruits du labeur* : ne m'appartient que ce qui a été créé par mon travail. C'est on ne peut plus conforme à la justice. Il n'est pas moins conforme à la justice que j'use à mon libre gré de ce que j'ai créé, soit que je m'en serve pour mon propre usage, soit que je l'échange contre un autre objet plus à ma guise. Et il est tout aussi conforme à la justice que j'use, toujours à mon libre gré, de l'objet reçu en troc comme il m'est le plus agréable, le meilleur ou le plus avantageux. Supposons maintenant que j'ai vendu le produit de mon travail pour de l'argent et que j'emploie cet argent à louer un ouvrier, c'est-à-dire que j'achète la force de travail d'autrui. En utilisant cette force de travail je me trouve le propriétaire d'une valeur nettement supérieure à la somme que j'ai déboursée pour son achat. D'un côté, c'est parfaitement conforme à la justice, puisqu'on vient de reconnaître que je puis user de l'objet reçu en troc comme il m'est le meilleur et le plus avantageux; mais, d'un autre côté, c'est un parfait déni de justice car j'exploite le travail *d'autrui*, car je vais à l'encontre du principe sur lequel je fondais ma notion de justice. La propriété acquise par mon travail devient pour moi la source d'une propriété créée par le travail d'autrui. *Summum jus, summa injuria*. Et cette *injuria*, nous la voyons se produire, de par la force même des choses, chez presque chaque artisan à l'aise, chez presque chaque cultivateur sérieux<sup>(95)</sup>.

<sup>(93)</sup> [Dans les flots de la vie, dans l'orage de l'action,  
Je monte et je descends,  
Flotte ici et là :  
Naissance, tombeau,  
Mer éternelle,  
Tissu changeant,  
Vie ardente !

Ainsi je travaille sur le bruyant métier du temps.

Et tisse le manteau vivant de la Divinité. (*Faust*, première partie, traduction Henri Blaze, p. 168, Paris, 1879.)]

<sup>(94)</sup> [Le comble du droit est le comble du déni de droit. Cicéron : *De officiis*.]

<sup>(95)</sup> Cet empire éternel et universel de la dialectique semble inconcevable à M. Mikhaïlovski. « Tout changerait donc, sauf les lois du mouvement dialectique ? » demande-t-il avec un scepticisme hérissé. Oui, répondons-nous, il en va exactement de la sorte et, si la chose vous étonne, si vous voulez contester cette idée, n'oubliez pas qu'il vous faudra contester aussi le principe fondamentale des sciences de la nature aujourd'hui. Pour vous en convaincre, rappelez-vous seulement la phrase de Playfair, que Lyell a prise pour épigraphe de ses célèbres *Principles of Geology* : « *A mid the revolutions of the globe, the economy of Nature has been uniform and her*

*Ainsi chaque phénomène, par l'action même des forces, qui déterminent son existence, se transforme tôt ou tard mais inéluctablement, en son contraire.*

L'idéalisme allemand, avons-nous dit, envisage les phénomènes sous l'angle de leur devenir, et c'est ce qu'on appelle en prendre une vue *dialectique*. Relevons ici que *les métaphysiciens* en arrivent à défigurer la notion même de devenir. Ni la nature, ni l'histoire, assurent-ils, ne procèdent par bonds. Quand ils parlent de l'*apparition* d'un phénomène ou d'une institution sociale, ils présentent la chose comme si le phénomène ou l'institution avait été jadis très petit, tout à fait imperceptible, et qu'il ait ensuite pris peu à peu de l'ampleur. Quand il s'agit de la *disparition* du même phénomène ou de la même institution, on en suppose, au contraire, la diminution progressive, jusqu'à ce que leurs dimensions microscopiques les rendent tout à fait imperceptibles. Ainsi conçue, l'évolution n'éclaire rigoureusement rien, puisqu'au lieu d'expliquer l'existence des phénomènes elle la suppose et tient seulement compte des *modifications quantitatives* dont ils sont le siège. L'empire de la pensée métaphysique dans les sciences de la nature était jadis si puissant que bien des savants ne pouvaient se représenter l'évolution sous une autre forme que la croissance ou la décroissance graduelle des dimensions du phénomène étudié. Bien qu'il fût admis depuis Harvey que « *toute vie se développe à partir d'un germe* », on se faisait, apparemment, une idée si vague de ce développement que la découverte des spermatozoïdes fournit matière à la théorie suivant laquelle la cellule séminale recèlerait déjà un être vivant, certes microscopique, mais achevé et parfaitement développé, en sorte que son « *évolution* » se ramènerait à une simple *croissance*. C'est rigoureusement ainsi que de respectables vieilles barbes — dont bon nombre de sociologues évolutionnistes, illustres dans toute l'Europe — dissertent par exemple aujourd'hui de l'« *évolution* » des institutions politiques; l'histoire ne procède point par bonds; *chi va piano...*

La philosophie idéaliste allemande s'est élevée avec la plus grande énergie contre cette caricature de l'idée d'évolution. Hegel, qui l'a cruellement tournée en dérision, a administré la démonstration irréfutable que, dans la société humaine, comme dans la nature, *les bonds* constituent un aspect de l'évolution non moins essentiel que les modifications quantitatives insensibles.

« Les modifications de l'être, *dit-il*, ne consistent pas seulement en ce qu'il y a passage d'une quantité à une autre quantité, mais aussi en ce qu'il y a passage de la qualité à la quantité et *vice versa*, chacun des passages de cette dernière sorte constituant une *rupture de la continuité* (*ein Abbrechen des Allmählichen*) et conférant au phénomène un aspect nouveau, qualitativement différent du précédent... C'est ainsi que l'eau que l'on refroidit se solidifie, non point progressivement... mais d'un coup; refroidie jusqu'au point de congélation, elle demeure liquide si on la maintient en repos, et il suffit alors de la moindre impulsion pour qu'elle se solidifie instantanément... Dans le monde des phénomènes moraux... il se produit d'identiques passages du quantitatif en qualitatif, ou, autrement dit, les différences de qualité se fondent, là aussi, sur des différences quantitatives. C'est ainsi que *l'un-peu-moins* et *l'un-peu-plus* constituent la frontière au-delà de laquelle la légèreté cesse d'être légèreté pour se transformer en quelque chose d'absolument autre : en crime... C'est ainsi que les Etats, toutes conditions égales d'ailleurs, prennent un caractère qualitativement différent en conséquence d'une simple différence de grandeur. Lois et régime politique revêtent une tout autre signification à la suite d'une extension du territoire et du nombre des citoyens<sup>(96)</sup>... »

Les sciences modernes de la nature savent à quel point il est fréquent qu'une modification de la quantité entraîne une modification de la qualité. Pourquoi telle bande du spectre solaire suscite-t-elle en nous une sensation de rouge, telle autre une sensation de vert, etc. ? La physique répond que tout dépend ici du nombre de vibrations des particules de l'éther; et il est connu que ce nombre varie pour chaque couleur du spectre, qu'il va en croissant du rouge au violet. Ce n'est pas tout. L'intensité de la chaleur dans le spectre augmente à mesure qu'on se rapproche du bord externe de la bande rouge et atteint son maximum à quelque distance de ce point, hors du spectre. Il s'y trouve donc des radiations d'une nature particulière, qui ne sont plus lumineuses, mais seulement calorifiques. Ici encore, la physique explique la modification qualitative des radiations par une modification quantitative de la vibration des particules de l'éther.

Et ce n'est pas encore tout. Les radiations solaires produisent certains effets chimiques, comme on peut s'en rendre compte par l'exemple des tissus qui déteignent au soleil. Cette action chimique est surtout le fait des radiations violettes et de celles qu'on appelle ultraviolettes, lesquelles ne provoquent plus de sensations lumineuses. Les différences d'effet chimique des radiations solaires s'expliquent une fois de plus par des différences quantitatives dans la vibration des particules de l'éther : *on passe de la quantité à la qualité*.

La chimie le confirme. L'ozone possède d'autres propriétés que l'oxygène ordinaire. D'où provient la différence ? De ce que la molécule d'ozone comporte un nombre d'atomes différent de celui de la molécule d'oxygène ordinaire. Prenons trois hydrocarbures : le méthane (CH<sub>4</sub>), l'éthane (C<sub>2</sub>H<sub>6</sub>) et le propane (C<sub>3</sub>H<sub>8</sub>). Tous sont composés suivant la formule : *n* atomes de carbone et *2n + 2* atomes d'hydrogène. Si *n = 1*, vous avez le méthane, si *n = 2*, on obtient l'éthane et si *n = 3*, c'est le propane qui vient. C'est ainsi que se forment les séries, dont le premier chimiste venu vous expliquera le sens. Toutes, sans exception, confirment la vieille maxime de la dialectique idéaliste : *on passe de la quantité à la qualité*.

Nous connaissons maintenant les grands traits de la pensée dialectique, mais il semble au lecteur que quelque chose lui manque. Et que faites-vous, va-t-il demander, de la fameuse *triade* qui constitue, comme chacun sait, la quintessence de

---

*laws are the only things that have resisted the general movement. The rivers and the rocks, the seas and the continents have been changed in all their parts; but the laws which direct these changes, and the rules to which they are subject, have remained invariably the same* ». [« Au milieu des révolutions du globe, l'économie de la Nature est demeurée uniforme et ses lois sont les seules à avoir résisté au mouvement général. Fleuves et rochers, mers et continents ont été modifiés en toutes leurs parties; mais les lois qui président à ces modifications et les règles qui les déterminent sont restées invariablement les mêmes ». *Principes de Géologie*.]

<sup>(96)</sup> *Wissenschaft der Logik*, première édition, I<sup>er</sup> partie, livre I, pp. 313-314.

la dialectique hégélienne ? Que le lecteur nous excuse, mais nous n'en avons pas soufflé mot pour une bonne raison : la triade *ne joue pas du tout chez Hegel le rôle que lui attribuent* des gens parfaitement ignorants de la philosophie de ce penseur, pour l'avoir étudiée, par exemple, dans « *le Manuel de droit criminel* » de M. Spassovitch<sup>(97)</sup>. Dans leur bienheureuse simplicité, ces têtes légères se figurent que toute l'argumentation de l'idéaliste allemand se réduisait au « recours » à la triade, et que, quelque difficulté théorique qu'il rencontrât sur sa route, laissant avec une sérénité souriante les autres se casser là-dessus leurs pauvres crânes « profanes », le vieillard bâtissait illico ce syllogisme : tous les phénomènes s'accomplissent conformément à la triade; or j'ai affaire à un phénomène; donc je me réfère à la triade<sup>(98)</sup>. Ce sont là *billeversées folles*, pour parler comme un personnage de Karonine ou, si l'on préfère la formule chtchédrinienne, *calembredaines contre nature*. Pas une fois dans les dix-huit tomes de l'œuvre de Hegel « *la triade* » ne joue le rôle d'*argument*, et quiconque possède quelques clartés du système se rend compte qu'à aucun titre elle *ne pouvait l'y jouer*. La triade, au reste, a chez Hegel exactement la même importance qu'elle avait chez Fichte, dont la philosophie diffère essentiellement de l'hégélianisme. Or il va de soi que seule l'ignorance crasse pourrait tenir pour caractère distinctif d'un système philosophique un élément propre à *au moins* deux systèmes absolument différents.

Nous regrettons fort que « la triade » nous écarte de notre sujet. Mais, du moment que l'on a commencé d'en parler, il faut aller jusqu'au bout. Voyons donc ce qu'elle a dans le ventre.

Au terme de son devenir, tout phénomène se transforme en son contraire. Mais, comme ce nouveau phénomène, antithétique du premier, se transforme à son tour en son contraire, la troisième étape de l'évolution présente *une analogie de forme avec la première*. Laissons de côté, pour l'instant, la question de savoir jusqu'à quel point ce schéma évolutif correspond à la réalité; admettons même que ce soit une erreur de se figurer qu'il y correspond entièrement; en tout état de cause, il va de soi que « la triade » constitue seulement *le corollaire* d'une proposition de Hegel et ne tient, chez lui, pas du tout lieu de principe premier. La distinction est essentielle : si la triade avait la valeur d'un principe premier, ceux qui lui assignent un rôle fondamental pourraient effectivement trouver abri à son « ombre »; mais comme elle ne possède pas cette qualité, il faut, pour y trouver refuge, *prendre le Pirée pour un homme*.

On conçoit que la situation ne changerait pas, au fond, d'un iota si, au lieu de s'abriter derrière « la triade », les dialecticiens allaient, « au moindre danger », se réfugier « à l'ombre » du principe suivant lequel tout phénomène se transforme en son propre contraire. Mais ils ne l'ont jamais fait pour la bonne raison que le principe en question n'épuise pas leur théorie du devenir. De surcroît, ils affirment, par exemple, que dans le processus évolutif on passe de la quantité à la qualité et de la qualité à la quantité. Ils doivent donc tenir compte aussi bien de l'aspect qualitatif que de l'aspect quantitatif du processus. Et cela suppose qu'on fait le plus grand cas de son déroulement *réel, concret*, cela veut dire qu'on ne se contente pas de tirer d'*axiomes abstraits des corollaires abstraits*, ou, du moins, qu'on ne doit pas s'en contenter si l'on tient à demeurer fidèle au système.

« A chaque page de ses œuvres, Hegel ne cesse de préciser inlassablement que la philosophie s'identifie à *la totalité de l'Expérience*, qu'elle exige en premier lieu l'approfondissement des sciences expérimentales... Les faits sans pensée n'ont jamais qu'une valeur relative, et la pensée sans faits possède tout juste le sens d'une chimère. La philosophie n'est et ne peut être que la *conscience* que prennent de soi les sciences expérimentales. »

C'est ainsi que Lassale, à la lumière de Hegel, voyait la tâche du penseur<sup>(99)</sup> : les philosophes doivent être des spécialistes dans les sciences qu'ils veulent aider à « prendre conscience de soi ». De cette étude spécialisée d'une discipline aux frivoles panégyriques de « la triade », il y a, semble-t-il, assez loin. Et qu'on ne vienne pas nous raconter que Lassalle n'était pas un « vrai » hégélien, sous prétexte qu'il appartenait aux « hégéliens de gauche » et reprochait violemment à ceux « de droite » les architectures abstraites auxquelles ils se complaisaient; l'homme nous le dit tout net : c'est de première main qu'il a pris cette idée chez Hegel.

Mais de même qu'en justice on récuse la déposition des parents, on va peut-être récuser celle de l'auteur du *Système des droits acquis* ? Ne discutons pas, ne chicanons pas; appelons-en à un témoin absolument étranger à l'affaire, à l'auteur des *Essais sur la période gogolienne*. Qu'on l'écoute avec toute l'attention requise, car il va parler longtemps et, à son habitude, judicieusement :

<sup>(97)</sup> « Quand je rêvais de faire carrière au barreau, conte M. Mikhaïlovski, je lisais avec ardeur, quoique de façon fort désordonnée, les ouvrages juridiques les plus divers. *Le Manuel de droit criminel* de M. Spassovitch figurait dans le nombre. On y trouve une rapide revue des systèmes philosophiques du point de vue du criminaliste. Je fus particulièrement frappé par la célèbre triade hégélienne, en vertu de laquelle le châtement devient avec tant de grâce la conciliation de l'antithèse entre la justice et le crime. On sait l'attrait du trinôme hégélien dans ses diverses applications... Rien donc d'étonnant à ce que j'en aie subi la séduction dans le manuel de M. Spassovitch. Rien d'étonnant à ce que je me sois senti ensuite attiré vers Hegel et vers d'autres... » (*Rousskaïa Mysl*, 1891, livre III, section II, p. 188.) Il est dommage, très dommage que M. Mikhaïlovski ne nous fasse point savoir dans quelle mesure il a satisfait son attirance « vers Hegel ». Selon toute apparence, cela n'a pas dû aller bien loin.

<sup>(98)</sup> M. Mikhaïlovski assure que feu N. Sieber, qui soutenait contre lui l'inéluctabilité du capitalisme en Russie, « faisait usage de tous les arguments qui lui tombaient sous la main, mais, au moindre danger, cherchait abri à l'ombre d'un devenir dialectique ternaire, indiscutable et sans appel ». (*Rousskaïa Mysl*, 1892, livre VI, sec. II, p. 196.) Il prétend de même que ce qu'il nomme « les prophéties » de Marx touchant l'issue finale de l'évolution capitaliste invoquent exclusivement « la triade ». Pour Marx, nous y reviendrons. En ce qui concerne M. Sieber, nous nous sommes plus d'une fois entretenu avec lui sans jamais l'entendre tirer argument du « devenir dialectique », et il nous a souvent dit qu'il ne voyait pas d'influence de Hegel dans le développement de l'économie moderne. Rien n'est plus facile, il est vrai, que de faire parler les morts; aussi ne saurions-nous réfuter le témoignage de M. Mikhaïlovski.

<sup>(99)</sup> Cf. *System der erworbenen Rechte*, zweite Auflage, Leipzig, 1880. Vorrede, pp. XII-XIII. [*Système des droits acquis*.]

« Nous ne sommes pas plus les continuateurs de Hegel que de Descartes ou d'Aristote. Hegel appartient désormais à l'histoire; notre époque possède une autre philosophie et décèle les défauts du système hégélien. Mais il faut bien convenir que les principes formulés par ce penseur étaient vraiment très proches de la vérité, et qu'il a exposé certains aspects de celle-ci avec une puissance vraiment frappante. Le mérite d'avoir découvert plusieurs de ces vérités revient en propre à Hegel; quant aux autres, bien que n'appartenant pas exclusivement à son système, mais à l'ensemble de la philosophie allemande depuis Kant et Fichte, jamais auparavant elles n'avaient été énoncées avec tant de clarté, ni formulées avec pareille puissance.

« Voici d'abord le si fécond principe de tout progrès, ce principe qui distingue si nettement et avec tant d'éclat la philosophie allemande, en général, et l'hégélianisme, en particulier, des théories lâchement hypocrites en faveur [au début du dix-neuvième siècle] chez les Français et les Anglais : « La vérité est le but suprême de la pensée; cherchez la vérité parce que la vérité enveloppe le bien; quel qu'il soit, le vrai est toujours meilleur que le non-vrai; que le penseur tienne pour son premier devoir de ne reculer devant aucune conséquence; qu'il soit prêt à sacrifier à la vérité ses opinions les plus chères; l'erreur constitue la source de tout mal; la vérité représente le bien suprême et la source des autres biens. » Pour apprécier l'importance formidable de cette maxime, commune à toute la philosophie allemande depuis Kant, mais formulée par Hegel avec une toute particulière énergie, rappelons-nous quelles étranges et draconiennes conditions imposaient alors à la vérité les penseurs des autres écoles : ils ne se mettaient jamais à philosopher que pour « justifier les convictions chères à leur cœur », c'est-à-dire qu'ils ne recherchaient pas la vérité, mais la confirmation de leurs préjugés; chacun ne tirait de la vérité que ce qui lui plaisait et rejetait toute vérité désagréable, avouant sans façon qu'à une vérité impartiale il préférerait mille fois une agréable erreur. Cette façon de s'attacher, non point à la vérité, mais à la justification d'agréables idées préconçues, les philosophes allemands (surtout Hegel) la traitaient de « pensée subjective » [Saint du paradis, ne serait-ce point pour cette raison que Hegel se fait traiter de scolastique par nos penseurs subjectifs ? — G.P.] de philosophie pour le plaisir personnel, et non pas au nom d'un besoin vital de vérité. Hegel a cruellement démasqué ce néfaste et vain amusement. [Écoutez, écoutez bien !] Et c'est comme préventif au penchant à se détourner de la vérité en faveur de ses désirs et de ses préjugés personnels qu'il a préconisé cette fameuse « méthode dialectique de pensée ». Elle consiste, pour l'essentiel, en ce que le penseur ne doit se tenir pour satisfait d'aucune déduction positive, mais rechercher s'il ne se trouve point dans l'objet de sa réflexion des qualités ou des forces contraires à celles que ledit objet paraît comporter à première vue; il est ainsi contraint d'examiner l'objet sous tous ses aspects, et la vérité ne se révèle à lui que comme l'effet d'une lutte entre toutes les opinions contraires possibles. Ce moyen permettait de substituer peu à peu aux concepts partiels de l'objet, une analyse totale et exhaustive de celui-ci, un concept vivant de toutes ses qualités réelles. Rendre compte du réel devenait le devoir fondamental de la pensée philosophique. D'où un extraordinaire souci de ce réel dont on ne s'était guère préoccupé auparavant, et qu'on ne se faisait pas scrupule de défigurer au gré de ses préjugés partiels. [De te fabula narratur<sup>(100)</sup> !] Les interprétations arbitraires ont ainsi cédé la place à une recherche consciencieuse et inlassable de la vérité. Or, dans le réel, tout dépend des circonstances, des conditions de lieu et de temps. Aussi Hegel déclarait-il que les aphorismes abstraits de naguère, les généralités par lesquelles on prétendait porter un jugement sur le Bien et le Mal, sans s'occuper des circonstances ni des causes qui ont donné naissance au phénomène, ne sauraient satisfaire l'esprit : chaque objet, chaque phénomène possède sa signification propre; et l'on doit, pour porter sur lui un jugement, considérer le milieu où il existe, règle qu'il traduisait par la formule : « Il n'y a pas de vérité abstraite, la vérité est concrète », en d'autres termes : on ne peut énoncer de définition que d'un fait défini, quand on a étudié toutes les circonstances dont il dépend<sup>(101)</sup>. »

D'une part on nous explique, en somme, que l'hégélianisme a pour traits distinctifs la plus minutieuse analyse du réel, le maximum de scrupule à l'égard de l'objet, et l'étude de celui-ci à l'intérieur de son milieu concret, dans toutes les circonstances, de temps comme de lieu, qui conditionnent ou accompagnent son existence, le témoignage de Tchernychevski recoupant entièrement ici celui de Lassalle. Et, d'autre part, on voudrait nous persuader que cette philosophie fut seulement une scolastique dont tout le secret consistait dans un emploi sophistique de « la triade », la déposition de M. Mikhaïlovski concordant ici avec celle de M. « V.V » et d'une légion d'auteurs russes contemporains.

<sup>(100)</sup> [C'est de toi qu'on parle dans cette histoire. Horace : *Satire I.*]

<sup>(101)</sup> Tchernychevski : *Essais sur la période gogolienne de la littérature russe*. St.-Petersbourg, 1892, pp. 258-259. En note l'auteur précise remarquablement ce qu'il entend par cette étude de l'ensemble des circonstances dont dépend un phénomène :

« La pluie est-elle un bien ou un mal ? » Voilà un exemple de question abstraite : impossible d'y apporter de réponse catégorique; la pluie est parfois avantageuse et parfois — plus rarement — nuisible. Mais si l'on pose une question précise : « Après qu'on a eu fini de semer le blé, il est tombé cinq heures durant une forte pluie; cette pluie a-t-elle été utile au blé ? », la réponse sera claire et voudra dire quelque chose « Cette pluie a été fort utile. » — « Le même été, vers le temps de la moisson, il a plu à verse une semaine entière; cette pluie a-t-elle été bonne pour le blé ? » Ici encore la réponse sera claire et fondée : « Non, cette pluie a été nuisible ». C'est rigoureusement ainsi que l'hégélianisme résout tous les problèmes. « La guerre est-elle pernicieuse ou bienfaisante ? » Absolument impossible de répondre par oui ou non; il faut savoir de quelle guerre il s'agit : tout dépend des circonstances de temps et de lieu. La nocivité de la guerre se fait moins sentir aux peuples sauvages, et son utilité leur est plus perceptible; aux peuples civilisés, elle apporte en général plus de maux que de biens. Mais la guerre de 1812, par exemple, a été salutaire au peuple russe, et la bataille de Marathon un événement des plus heureux dans l'histoire de l'humanité. — Voilà ce que signifie l'axiome : « il n'y a pas de vérité abstraite; la vérité est concrète ». Une notion est concrète lorsqu'elle représente son objet avec toutes ses qualités, ses propriétés, et dans le milieu où il existe, au lieu de faire abstraction de ce milieu et de ces propriétés réelles (ainsi que le représente la pensée abstraite, dont les jugements n'ont point de sens pour la réalité vivante). »

Comment expliquer cette divergence des témoins ? Expliquez-la comme vous voulez, mais rappelez-vous que Lassalle et l'auteur des *Essais sur la période gogolienne* connaissaient la philosophie dont ils parlaient, alors que les Mikhaïlovski, « V.V » et autres ne se sont sans doute point donné le mal d'étudier une seule œuvre de Hegel.

Et notez aussi qu'en définissant la pensée dialectique l'auteur des *Essais* n'a pas soufflé mot de la triade. Cet éléphant que les Mikhaïlovski exhibent aux badauds avec une obstination triomphale, aurait-il donc échappé à sa vue ? Encore une fois, rappelez-vous : l'auteur des *Essais sur la période gogolienne* connaissait l'hégélianisme, alors que les Mikhaïlovski n'en possèdent pas la moindre notion.

Peut-être le lecteur jugera-t-il bon d'invoquer d'autres textes où l'auteur des *Essais sur la période gogolienne* traite de Hegel ? Peut-être nous renverra-t-il au célèbre article « *Critique des préventions philosophiques contre la possession communale du sol* » ? Il y est justement question de la triade et, en apparence, on l'y présente comme le grand cheval de bataille de l'idéalisme allemand. *Mais en apparence seulement*. Retraçant l'histoire de la propriété, l'auteur assure que dans la troisième phase, la phase suprême de son évolution, ladite propriété retourne à son point de départ, c'est-à-dire que la propriété privée de la terre et des moyens de production cède la place à la propriété collective, ce retour, nous dit-on, n'étant qu'un aspect de la loi générale du devenir. Le raisonnement ici se fonde effectivement sur la triade, mais c'est son vice essentiel : *il est abstrait*, l'évolution de la propriété est considérée indépendamment de ses conditions historiques concrètes. Aussi, pour spirituels et brillants qu'ils soient, les arguments de l'auteur ne convainquent-ils point; ils surprennent, ils frappent, ils ne persuadent pas. Mais faut-il tenir Hegel pour responsable, si l'argumentation de la « Critique des préventions philosophiques » laisse à désirer ? Se figure-t-on qu'elle garderait ce caractère d'abstraction si l'auteur avait considéré son objet de la façon qu'à son propre témoignage Hegel conseillait de considérer tous les objets, c'est-à-dire en s'en tenant au terrain du réel, en évaluant toutes les conditions concrètes, toutes les circonstances de temps et de lieu ? Il semble bien que non; il semble bien qu'on n'aurait pas relevé pareil défaut dans l'article. Mais d'où provient-il, alors ? De ce qu'en voulant réfuter les abstractions de ses adversaires, l'auteur de la « Critique des préventions philosophiques contre la possession communale du sol » a oublié les salutaires conseils de Hegel, *trahi la méthode* du penseur qu'il invoque. Nous le regrettons : dans le feu de la polémique, il s'est laissé entraîner à cette erreur. Mais, encore une fois, Hegel est-il responsable si, dans ce cas précis, l'auteur de la « Critique des préventions philosophiques », n'a pas su appliquer sa méthode ? Depuis quand jugerait-on les systèmes philosophiques, non à leur contenu interne, mais aux erreurs qu'il arrive de commettre à ceux qui s'en réclament ?

Pour autant que l'auteur de l'article en question invoque la triade, il n'en fait point cependant, je le répète, la clé de voûte de la méthode dialectique; ce n'est pas chez lui le principe premier, mais, tout au plus, un irréfutable corollaire. Le principe premier, le trait distinctif essentiel de la dialectique, il l'énonce en ces termes : « *L'éternelle succession des formes, l'éternel reniement de la forme engendrée par un certain contenu ou une certaine tendance, à mesure du progrès de cette tendance, ou du développement supérieur de ce contenu...* celui qui a compris cette grande vérité, cette vérité éternelle, cette vérité universelle, et qui a appris à l'appliquer à tous les phénomènes oh ! avec quelle sérénité n'appelle-t-il pas le destin dont les autres s'effrayent », etc.

« L'éternelle succession des formes, l'éternel reniement de la forme engendrée par un certain contenu »... le dialecticien les tient pour une grande loi, une loi éternelle, une loi universelle. On ne trouve aujourd'hui, pour ne point partager cette opinion, que certains spécialistes de la science des sociétés, qui, n'ayant pas le courage de regarder la vérité en face, s'acharnent à défendre, voire par des chimères, les préjugés chers à leur cœur. Il n'en faut que plus apprécier le mérite des grands idéalistes allemands qui, dès le début de ce siècle, ont soutenu sans se lasser l'éternelle succession des formes et leur éternel reniement à mesure que progresse le contenu dont elles sont issues.

Nous avons, tout à l'heure, laissé « *provisoirement* » en suspens la question de savoir si tous les phénomènes se transforment en leur contraire, comme le pensent les dialecticiens idéalistes d'Allemagne. Le lecteur nous concédera maintenant, espérons-le, qu'on peut la laisser *définitivement* de côté. Lorsqu'on applique la méthode dialectique à l'étude des phénomènes, ils est indispensable de se rappeler que *les formes changent éternellement à mesure « du développement de leur contenu »*. Ce processus de reniement des formes, on doit le suivre dans son intégrité si l'on veut épuiser l'objet. Mais la forme nouvelle sera-t-elle le contraire de l'ancienne ? L'expérience le montrera; le savoir par avance ne présente aucun intérêt. En se fondant sur l'expérience historique de l'humanité, chaque juriste avisé vous dira que toute institution du Droit se transforme tôt ou tard en son contraire : aujourd'hui elle répond à certains besoins sociaux; elle est utile, indispensable même, eu égard à ces besoins; mais, par la suite, elle va, de moins en moins, y répondre, et se transformer finalement en *obstacle* : *d'indispensable* elle sera devenue *nuisible*, et, alors, disparaîtra. Quoi qu'on prenne — l'histoire de la littérature ou celle des espèces — partout où il y a évolution on découvrira semblable dialectique. Mais celui qui voudrait pénétrer la nature du processus dialectique en commençant par vérifier si la théorie *de la contradiction* des phénomènes à l'intérieur de tout processus évolutif est exacte, celui-là mettrait la charrue avant les bœufs.

Dans une telle vérification, le choix du point de vue comporterait en effet une très grande part d'*arbitraire*. Il faut aborder le problème sous son aspect objectif, autrement dit se demander : qu'est-ce que cet inéluctable changement des formes conditionné par l'évolution d'un contenu donné ? C'est la même idée exprimée en d'autres termes. Mais la vérification de son exactitude ne laisse plus de place à l'arbitraire, puisque c'est *le caractère même des formes et du contenu* qui détermine le point de vue.

D'après Engels, le mérite de Hegel consiste en ce qu'il a été le premier à considérer l'ensemble des phénomènes sous l'angle de leur *devenir*, de leur naissance et de leur destruction.

« A-t-il été le premier à le faire, on en peut discuter, dit M. Mikhaïlovski, mais à tout le moins, il n'a pas été le dernier, et les théories modernes de l'évolution — l'évolutionnisme de Spencer, le darwinisme, l'idée d'évolution en psychologie, en physique, en géologie, etc. — n'ont aucun rapport avec l'hégélianisme<sup>(102)</sup>. »

Si les sciences modernes de la nature confirment à chaque pas la géniale idée hégélienne du passage de la quantité à la qualité, a-t-on le droit de prétendre qu'elles n'ont aucun rapport avec l'hégélianisme ? Hegel, certes, n'a pas été « le dernier » à parler de ce passage, mais c'est tout juste de la façon dont Darwin n'a pas été « le dernier » à parler de transformisme, ni Newton « le dernier » newtonien. Que pouvez-vous là contre ? Telle est la marche de l'esprit humain. Lancez *une idée juste* et vous ne serez sans doute point « le dernier » à la défendre; lâchez *une sottise* et, si fort qu'on y morde d'abord, vous risquez de demeurer « le dernier » de ses défenseurs et son ultime champion. C'est ainsi qu'à notre humble avis, M. Mikhaïlovski risque de se trouver « le dernier » partisan de « la méthode subjective en sociologie » : et, à parler franc, nous ne voyons aucune raison de déplorer ce progrès de la raison.

Invitons plutôt M. Mikhaïlovski, puisqu'il « peut discuter » de tout, et même du reste, à réfuter la proposition suivante : partout où l'idée d'évolution se fait jour — « en psychologie, en physique, en géologie, etc. » — elle a sans conteste possible beaucoup de « rapport » avec l'hégélianisme; en d'autres termes : les plus récentes théories de l'évolution reprennent, sans conteste possible, plusieurs propositions générales de Hegel. Nous disons *plusieurs*, et non pas *toutes*, car bien des évolutionnistes contemporains, faute de formation philosophique suffisante, se font de « l'évolution » une idée *abstraite et étriquée*. Un exemple : les personnages déjà cités, qui prétendent que ni la nature ni l'histoire ne font de bonds; ils gagneraient fort à prendre quelque teinture de la *logique* de Hegel. Que M. Mikhaïlovski nous réfute, mais qu'il n'oublie point qu'on ne saurait le faire si l'on connaît seulement Hegel par le *Manuel de droit criminel* de M. Spassovitch agrémenté de l'*Histoire de la Philosophie* de Lewes; il faut se donner la peine d'étudier de première main.

En affirmant que les théories évolutionnistes d'aujourd'hui ont toujours beaucoup de « rapport avec l'hégélianisme », nous ne voulons pas dire que les évolutionnistes contemporains soient allés emprunter leurs conceptions à Hegel. Bien au contraire ils se font souvent de ce philosophe une idée aussi fausse que M. Mikhaïlovski. Si, néanmoins, leurs théories, en partie au moins et là où elles sont vraies, constituent une illustration moderne de « l'hégélianisme », cette circonstance fait seulement ressortir la formidable puissance de pensée de l'idéaliste allemand : par la vertu des faits, par l'évidence du « réel », des hommes qui n'avaient jamais lu Hegel se sont trouvés amenés à parler comme lui. On ne saurait rêver gloire plus complète pour un philosophe : *le public* feint de l'ignorer, mais *la vie* confirme ses idées.

Il est encore difficile de dire jusqu'à quel point les théories de l'idéalisme allemand ont exercé une influence directe sur les sciences de la nature en Allemagne, bien qu'on ne puisse contester que, dans la première moitié de ce siècle, les naturalistes allemands aient étudié la philosophie à l'université, et qu'au moins *certain*s biologistes aussi confirmés que Haeckel parlent aujourd'hui avec respect des théories évolutionnistes de certains Philosophes de la Nature. Mais la « philosophie de la nature » est le côté faible de l'idéalisme allemand. Sa force résidait dans *les théories relatives aux divers aspects du devenir historique*. Et, pour ce qui est de ces théories, que M. Mikhaïlovski se rappelle — si tant est qu'il l'ait jamais su — que c'est justement de l'école de Hegel qu'est sortie la brillante lignée de penseurs et d'érudits qui a entièrement renouvelé l'étude des religions, l'esthétique, le droit, l'économie politique, l'histoire, la philosophie, etc. Il s'est trouvé un temps, le plus fécond, où dans toutes ces disciplines, il n'y avait pas un spécialiste un peu en renom qui ne dût à Hegel sa formation et ses vues nouvelles sur sa partie. M. Mikhaïlovski se figure-t-il que de cela aussi on peut « discuter » ? Si oui, qu'il essaye.

Quand il traite de Hegel, M. Mikhaïlovski s'efforce « de le faire de telle façon qu'il soit compris des non-initiés aux mystères de « ce bonnet de nuit philosophique d'Egor Fédorovitch », ainsi que le baptisait irrespectueusement Biéliniski, lorsqu'il leva l'étendard de la révolte contre Hegel. Et il emprunte « à cette fin » deux exemples au livre d'Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*<sup>(103)</sup> (Pourquoi pas à Hegel lui-même ? Pour un « initié aux mystères », etc., ce serait plus indiqué) :

« Le grain d'avoine tombe dans des conditions favorables : il germe et, par là même, *en tant que tel*, en tant que grain *il est nié*; à sa place pousse une tige qui est *la négation* du grain; la plante se développe, elle fructifie, c'est-à-dire qu'elle produit de nouveaux grains d'avoine, et, lorsque ces grains mûrissent, la tige meurt : *négation* du grain, elle est *niée* à son tour. Puis ce processus de « négation » et de « négation de la négation » se répète un nombre innombrable [*sic !*] de fois. Le processus est fondé sur la *contradiction*; le grain d'avoine est du grain et, en même temps, il *n'est pas* du grain, puisqu'il se trouve toujours en état d'évolution en acte ou en puissance. »

Il va de soi qu'au regard de M. Mikhaïlovski « on en peut discuter », et voici comment de cette alléchante *puissance* il passe à l'*acte* :

« La première étape, l'étape du grain, c'est la thèse ou proposition; la deuxième, jusqu'à la formation de nouveaux grains, c'est l'antithèse ou opposition; la troisième, c'est la synthèse ou conciliation [résolu à écrire pour les masses, M. Mikhaïlovski n'omet pas d'éclaircir ou de traduire les mots venus du grec]; l'ensemble constitue la triade ou trichotomie. Tel est le destin de toute créature vivante; elle naît, se développe, fournit le principe de sa répétition, et puis meurt. Les manifestations isolées de ce processus se présentent aussitôt, en masse imposante à la mémoire du lecteur, et la loi de Hegel s'avère vérifiée par tout l'univers organique (nous n'allons, pour l'instant, pas plus loin). Si, toutefois, nous regardons notre exemple d'un peu plus près, ce qu'il y a d'infiniment superficiel et d'arbitraire dans cette généralisation se découvre. Nous avons pris en effet un grain, une tige, et, de nouveau, un grain ou, plus

---

<sup>(102)</sup> Rousskoé Bogatstvo, 1894, livre II, section II, p. 150.

<sup>(103)</sup> [M. Eugène Dühring bouleverse la science.]

exactement, un groupe de grains. Mais, avant que de fructifier, la plante fleurit. Lorsque nous parlons d'avoine, ou d'une autre céréale d'intérêt agricole, nous pouvons avoir en vue le grain semé, le chaume et le grain récolté; mais considérer que ces trois étapes épuisent la vie de la plante serait absolument déraisonnable. Dans cette vie, l'étape-floraison s'accompagne d'un extraordinaire et original afflux de forces; et, comme la fleur n'est pas directement issue de la graine, alors, pour s'en tenir à la terminologie de Hegel, nous nous trouvons en présence, non pas d'une trichotomie, mais, au minimum, d'une tétrachotomie, c'est-à-dire d'une division quadruple; la tige nie la graine; la fleur nie la tige, le fruit nie la fleur. Cette omission de l'étape-floraison possède encore une considérable importance dans le sens que je vais dire. Il se peut qu'au temps de Hegel il fût loisible de prendre la graine pour point de départ de la plante; et, du point de vue agricole il est assurément loisible de le faire aujourd'hui : l'année agricole commence par les semailles. Mais la vie de la plante ne commence pas à la graine. Nous savons fort bien maintenant que la graine est quelque chose de très complexe quant à sa structure, qu'elle constitue elle-même le résultat du développement de la cellule, et que les cellules nécessaires pour sa multiplication se forment justement au moment de la floraison. Dans l'exemple de la vie de la plante, le point de départ se trouve ainsi donc choisi arbitrairement et de façon erronée, et l'ensemble du processus artificiellement et, de nouveau arbitrairement, enserré dans le cadre de la « trichotomie »<sup>(104)</sup>. Conclusion : « *Cessons enfin de croire que l'avoine pousse selon Hegel...* »

Tout s'écoule, tout change ! Jadis, lorsque, encore étudiant, l'auteur de ces lignes s'occupait de sciences naturelles, l'avoine poussait « selon Hegel »; mais « *nous savons fort bien* » maintenant que c'était une sottise, *nous avons changé tout cela*<sup>(105)</sup>. Est-ce que « nous savons » toutefois vraiment bien de quoi « nous » parlons ?

M. Mikhaïlovski ne présente pas du tout l'exemple qu'il a emprunté à Engels de la même façon qu'Engels l'expose. Engels dit :

« Le grain disparaît en tant que tel, il est *nié*, remplacé par la plante née de lui, négation du grain. Mais quelle est la carrière normale de cette plante ? Elle croît, fleurit, se féconde, et produit en fin de compte de nouveaux grains d'orge<sup>(106)</sup>; et, aussitôt que ceux-ci sont mûrs, la tige dépérit, elle est niée pour sa part. Comme résultat de cette négation de la négation, nous avons derechef le grain d'orge du début, non pas simple, mais en nombre dix, vingt, trente fois plus grand<sup>(107)</sup>. »

La négation du grain, chez Engels, c'est *la plante tout entière*, dont le cycle vital comporte aussi bien *la floraison* que *la fécondation*. M. Mikhaïlovski « nie » la plante en lui substituant le mot *tige*. Or celle-ci, comme on sait, ne constitue *qu'une partie* de la plante et qui, cela va de soi, est *niée* par les autres parties : *omnis determinatio est negatio*<sup>(108)</sup>. Mais c'est justement pour cela que M. Mikhaïlovski « nie » la formule d'Engels en la remplaçant par d'autres de son cru : la tige, clame-t-il, nie la graine, la fleur nie la tige, le fruit nie la fleur; voici, au minimum une tétrachotomie. Certes, M. Mikhaïlovski ! Mais tout cela démontre seulement que, dans votre controverse avec Engels, vous ne reculez même pas devant « *l'étape* »... comment vous le dire sans trop de cruauté ? ... vous ne reculez même pas devant *la sollicitation des textes de votre adversaire*, procédé quelque peu... « subjectif ».

L'« étape-escamotage » ayant accompli son office, la triade abhorrée s'écroule comme château de cartes. Vous avez omis l'étape-floraison, reproche le « sociologue » russe au socialiste allemand, et « l'omission de l'étape-floraison possède une considérable importance ». Le lecteur l'a vu, ce n'est pas Engels qui omet « l'étape-floraison », mais M. Mikhaïlovski lorsqu'il prétend exposer les idées d'Engels; et il n'ignore pas l'importance — et le discrédit — qu'on attache dans le monde des lettres aux « omissions » de ce genre. « L'étape » qu'a mise en œuvre M. Mikhaïlovski ne lui fait guère honneur. Mais quoi ? La triade est si odieuse, si agréable la victoire, et si crédule sont les « non-initiés aux mystères » du fameux « bonnet de nuit » !

Nous naissons toutes soucieuses  
De garder l'honneur de l'époux  
Mais des circonstances fâcheuses  
Nous font mal tourner malgré nous<sup>(109)</sup>.

Organe de la plante, la fleur, en tant que telle, est aussi incapable de nier la plante, que la tête de M. Mikhaïlovski de nier cet auteur. Mais « le fruit », plus exactement l'ovule fécondé est vraiment la négation de l'organisme, dont il est issu, puisqu'il constitue le point de départ d'un nouveau processus vital. Engels aussi considère le cycle de vie de la plante depuis son début, à partir de l'ovule fécondé, jusqu'à la *reproduction* par lui d'un autre ovule fécondé. M. Mikhaïlovski fait doctement observer que « la vie de la plante ne commence pas à la graine », que « nous savons fort bien maintenant » et ainsi de suite, bref que l'ovule, comme nul ne l'ignore aujourd'hui, est fécondé pendant la floraison. Engels, bien sûr, le sait tout autant que M. Mikhaïlovski. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Si, pour faire plaisir à M. Mikhaïlovski nous remplaçons *grain* par *ovule fécondé*, le sens du cycle vital de la plante ne s'en trouvera pas modifié, ni « la triade » réfutée. L'avoine continuera de pousser « selon Hegel ».

<sup>(104)</sup> Rousskoé *Bogatstvo*, livre II, section II, pp. 154-157.

<sup>(105)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(106)</sup> Chez Engels, il ne s'agit pas, en effet, d'avoine, mais d'orge. Détail sans importance.

<sup>(107)</sup> *Herrn Eugen, Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1<sup>re</sup> édition, 1<sup>re</sup> partie, pp. 111-112. [*Anti-Dühring*, Editions sociales, Paris, 1971, p. 165.]

<sup>(108)</sup> [Toute détermination est négation.] Spinoza : *Lettre 50*.

<sup>(109)</sup> Meilhac et Halévy : *la Belle Hélène*.

Admettons au reste que « l'étape-floraison » démolisse toutes les déductions des hégéliens. Pour complaire à M. Mikhaïlovski, que devons-nous faire des cryptogames ? Va-t-il donc les abandonner à l'empire de la triade ? Imprudente concession : la triade se trouverait alors régner sur un nombre formidable de sujets.

Nous n'avons posé cette question que pour tâcher de démêler l'idée de M. Mikhaïlovski, car, pour notre part, nous demeurons persuadés qu'on n'échappe pas à la triade, même avec une fleur ! Et nous ne sommes pas les seuls à le penser. Voici ce que dit, par exemple, le botaniste *Philippe Van Tieghem* :

« Quels que soient sa forme et le groupe auquel cette forme le rattache, le corps de la plante dérive toujours d'un corps antérieurement constitué, dont il n'est qu'une partie détachée. A son tour, il sépare de sa masse, à un moment donné, certaines parties qui sont les points de départ, les germes, d'autant de corps nouveaux, et ainsi de suite. En un mot, il se reproduit comme il est né, par dissociation<sup>(110)</sup>. »

Daignez prendre bonne note ! Voici un respectable savant, membre de l'Institut et professeur au Museum, qui raisonne en pur hégélien : tout commence, dit-il, par la dissociation, et y revient. Pas un mot de « l'étape-floraison » ! Nous comprenons, tout les premiers, comme M. Mikhaïlovski doit en souffrir. Mais, quoi ? La vérité, comme chacun sait, est plus chère que Platon.

Admettons, encore un coup, que « l'étape-floraison » démolisse « la triade ». Alors, « pour s'en tenir à la terminologie de Hegel, nous nous trouvons en présence, non pas d'une trichotomie, mais, au minimum, d'une tétrachotomie, c'est-à-dire d'une division quadruple ». La « terminologie de Hegel » nous remet en mémoire *l'Encyclopédie* de ce philosophe. Nous l'ouvrons à sa première partie et nous y apprenons que dans de nombreux cas la *trichotomie* se transforme en *tétrachotomie*, que d'une manière générale, la trichotomie ne règne en propre que dans le domaine de l'esprit<sup>(111)</sup>. D'où il ressort que l'avoine pousse « selon Hegel », ainsi que Van Tieghem nous l'assure, alors que Hegel le conçoit selon M. Mikhaïlovski, ainsi que s'en porte garante *l'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*<sup>(112)</sup>. Nous marchons en plein miracle. Comme dit l'autre, « elle le cherche, lui me cherche, moi je cherche le caviste<sup>(113)</sup> ».

L'autre exemple emprunté par M. Mikhaïlovski à Engels pour éclairer « les non-initiés » concerne ici les idées de Rousseau.

« D'après Rousseau, à l'état de nature et de sauvagerie, les hommes étaient égaux comme le sont les bêtes. Mais l'homme se distingue par la faculté de perfectionnement, et ce perfectionnement a commencé par la naissance de l'inégalité; puis chaque nouveau pas de la civilisation a été contradictoire. « Tous les progrès ultérieurs... ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce... La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain<sup>(114)</sup>. » L'inégalité continue de se développer et, ayant atteint son apogée, se convertit dans les despotismes orientaux en égalité universelle de l'universel avilissement, c'est-à-dire revient à son point de départ, après quoi le processus amène par la même progression l'égalité du contrat social. »

C'est ainsi que M. Mikhaïlovski rapporte l'exemple cité par Engels, et, comme la chose va de soi, il trouve ici encore à « discuter ».

« L'intervention d'Engels soulèverait diverses remarques, mais il nous importe seulement de connaître ce qu'il apprécie au juste dans le traité de Rousseau [*Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*]. Il ne touche pas à la question de savoir si l'auteur comprend, bien ou mal, la marche de l'histoire; seul l'intéresse le fait que Rousseau « pense dialectiquement », qu'il relève *une contradiction* dans le contenu même du progrès et dispose son exposé de telle façon qu'on puisse l'adapter à la formule hégélienne : *négation* et *négation de la négation*. Au vrai, on le peut, quoique Rousseau n'ait pas connu la formule hégélienne de la dialectique. »

C'est seulement le premier engagement, une escarmouche d'avant-poste contre « l'hégélianisme », en la personne d'Engels. L'assaut *sur toute la ligne*<sup>(115)</sup> vient ensuite :

« Sans connaître Hegel, Rousseau pensait dialectiquement, il pensait selon Hegel. Pourquoi Rousseau et non Voltaire ou n'importe qui ? Les hommes, de par leur nature même, ne pensent-ils pas tous dialectiquement ? On a pourtant choisi Rousseau, lequel tranche sur ses contemporains moins par ses dons naturels — beaucoup ne lui cèdent en rien à cet égard — que par la tournure même de son esprit et le caractère de sa vision du monde. On n'aurait donc point dû, semble-t-il, prendre un phénomène aussi exceptionnel pour vérifier sur lui une loi universelle. Mais il y a le droit du seigneur. L'intérêt, l'importance de Rousseau, c'est qu'il a été le premier à montrer de façon suffisamment frappante *l'essence contradictoire* de la civilisation, alors que la contradiction constitue la condition nécessaire du processus dialectique. On doit toutefois noter que la contradiction relevée par Rousseau n'a aucun

---

<sup>(110)</sup> *Traité de Botanique*, par Ph. Van Tieghem, 2<sup>e</sup> édition, 1<sup>er</sup> partie, Paris, 1891, p. 24.

<sup>(111)</sup> *Enzyklopädie*, erster Teil, § 230, Zusatz.

<sup>(112)</sup> [*Encyclopédie abrégée de la Science philosophique*.]

<sup>(113)</sup> [Emprunté à la comédie : *Le malheur d'avoir trop d'esprit* de Griboïédov.]

<sup>(114)</sup> [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2<sup>e</sup> partie, *Œuvres* de Rousseau, Genève, 1782, t. I, pp. 97-98.]

<sup>(115)</sup> [En français dans le texte.]

rapport avec la contradiction au sens hégélien du terme. La contradiction hégélienne consiste en ce que, chaque chose se trouvant en processus permanent de devenir, de changement (et, toujours, par voie ternaire), est, à chaque unité de temps, « soi », et « non-soi ». Si on laisse de côté les trois stades obligatoires du devenir, la contradiction constitue ici simplement une sorte d'envers du changement, du mouvement, du devenir. Rousseau parle aussi du processus de changement. Mais ce n'est absolument pas dans le fait même du changement qu'il relève la contradiction. Aussi bien dans le *Discours sur l'inégalité* que dans les autres œuvres, une part importante de ses raisonnements peut se résumer ainsi : le progrès intellectuel s'accompagne d'une régression des mœurs. De toute évidence, la pensée dialectique n'a rigoureusement rien à faire ici : il n'y a pas « négation de la négation », mais seulement indication de l'existence simultanée du Bien et du Mal dans un certain groupe de phénomènes; et toute la ressemblance avec le processus dialectique tient dans le mot « contradiction ». Ce n'est toutefois qu'un aspect de la question. Engels, de surcroît, voit dans le raisonnement de Rousseau une trichotomie manifeste : à l'égalité primitive succède sa négation, l'inégalité, puis survient la négation de la négation, l'égalité de tous devant le pouvoir du khan, du sultan ou du schah dans les despotismes orientaux. « C'est ici le dernier terme de l'inégalité et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis <sup>(116)</sup>. » Mais l'histoire ne s'arrête pas en ce point, elle développe de nouvelles inégalités, etc. Les mots rapportés entre guillemets sont authentiquement de Rousseau et particulièrement chers à Engels en tant que preuve évidente que Rousseau penserait selon Hegel <sup>(117)</sup>. »

Rousseau « tranche sur ses contemporains ». C'est exact. Mais en quoi tranche-t-il ? En ce qu'il pense *dialectiquement*, alors que ses contemporains étaient presque uniquement des *esprits métaphysiques*. Sa théorie sur l'origine de l'inégalité est une *théorie dialectique*, bien que M. Mikhaïlovski le nie.

D'après M. Mikhaïlovski, Rousseau aurait seulement indiqué que le progrès intellectuel s'accompagne en histoire d'une régression des mœurs. Non : Rousseau n'a pas seulement énoncé ce fait. Le progrès intellectuel constitue pour lui *la cause* de la régression des mœurs. On s'en peut convaincre sans même l'avoir lu : il suffit de se rappeler que, dans le passage cité plus haut, il tient la métallurgie et l'agriculture pour responsables de la grande révolution qui a détruit l'égalité primitive. Mais quiconque l'a lu ne peut évidemment pas avoir oublié cette phrase du *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « Il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable <sup>(118)</sup>... »

Le passage offre ceci de remarquable qu'il éclaire la théorie de Rousseau sur l'aptitude de l'espèce humaine au progrès. Ses « contemporains » avaient assez abondamment disserté de cette faculté. Mais, chez eux, c'était une vertu occulte qui tirait de son essence les victoires de la raison. Pour Rousseau, cette faculté « ne pouvait jamais se développer d'elle-même »; elle avait un besoin constant d'impulsions extérieures. C'est là un des caractères distinctifs de la conception *dialectique* du progrès intellectuel par rapport à la conception *métaphysique*. Nous y reviendrons; ce qui nous importe, pour l'instant, c'est que le passage cité traduit on ne peut plus clairement l'opinion de Rousseau touchant le lien de causalité qui unit la *régression* des mœurs au progrès intellectuel <sup>(119)</sup>. Et cela importe fort pour expliquer l'idée que cet écrivain se faisait de la marche de la civilisation. A en croire M. Mikhaïlovski, Rousseau aurait simplement indiqué « la contradiction » et, peut-être, versé à son sujet quelques larmes généreuses. Au vrai, Rousseau tenait cette contradiction pour le ressort principal du développement historique de la civilisation. Le fondateur de la société civile et, par suite, le fossoyeur de l'égalité primitive, ce fut l'homme qui, ayant enclos un terrain s'avisait de dire : « ceci est à moi ». En d'autres termes, la société civile a pour fondement cette propriété qui provoque tant de conflits parmi les hommes, qui éveille en eux tant d'appétits, qui détériore à un tel point leurs mœurs. La naissance de la propriété supposait toutefois un certain développement « de l'industrie et des lumières <sup>(120)</sup> ». L'état primitif a péri du fait même de ce développement; mais, au moment où celui-ci amenait le triomphe de la propriété privée, les rapports humains avaient déjà pris un tel tour qu'il leur était *impossible* de se maintenir dans leur état originel <sup>(121)</sup>. A juger Rousseau sur la façon dont « la contradiction » qu'il a exposée se trouve présentée par M. Mikhaïlovski, on pourrait se figurer que l'illustre Genevois ne fut guère qu'un larmoyant « sociologue subjectif », capable au maximum d'imaginer quelque « formule du progrès », ultra-moralisante pour la thérapeutique des misères humaines. Or Rousseau ne détestait rien tant que ce genre de « formules »; et il les démolissait à chaque fois que s'en offrait l'occasion.

La société civile est née des ruines d'un état primitif devenu incapable de se prolonger. Cet état recelait le germe de sa propre négation. En énonçant cette proposition, Rousseau illustrait pour ainsi dire par avance l'idée de Hegel : tout phénomène se détruit soi-même et se transforme en son contraire. Ses considérations sur le despotisme en fournissent une nouvelle illustration.

Que le lecteur juge lui-même du degré de compréhension dont M. Mikhaïlovski témoigne à l'égard de Hegel et de Rousseau, lorsqu'il déclare que « de toute évidence la pensée dialectique n'a rien à faire ici », et taxe naïvement Engels

<sup>(116)</sup> [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, t. I, p. 125.]

<sup>(117)</sup> Tous ces passages sont tirés du fascicule déjà cité de Rousskoé Bogatstvo.

<sup>(118)</sup> [Rousseau, *ibid.*, I<sup>re</sup> partie, p. 86. En français dans le texte.]

<sup>(119)</sup> Pour ceux qui doutent, voici encore un texte : « J'ai assigné ce premier degré de la décadence des mœurs au premier moment de la culture des lettres dans tous les pays du monde. » [En français dans le texte.] *Lettre à M. l'abbé Raynal*. Œuvres de Rousseau. Paris, 1820, t. IV, p. 43.

<sup>(120)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(121)</sup> Voir le début de la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité*.

d'abus de pouvoir pour avoir affecté Rousseau au département des dialecticiens sous l'unique prétexte que ce philosophe aurait parlé de contradiction, de cercle, de retour au point de départ, etc.

Mais pourquoi Engels invoquait-il Rousseau plutôt que tel ou tel ? « Pourquoi Rousseau et non Voltaire ou n'importe qui ? Les hommes de par leur nature même, ne pensent-ils pas tous dialectiquement ? »

Erreur, monsieur Mikhaïlovski ! Pas tous les hommes, loin de là. Et vous, tout le premier. Jamais Engels ne vous eût pris pour un dialecticien. La seule lecture de votre article sur « Karl Marx devant le tribunal de M. Joukovski » lui aurait suffi pour vous inscrire irrévocablement au nombre des métaphysiciens incurables.

Engels dit au sujet de la pensée dialectique :

« Les hommes ont pensé dialectiquement longtemps avant de savoir ce qu'était la dialectique, de même qu'ils parlaient déjà en prose bien avant qu'existât le terme de prose. La loi de la négation de la négation qui s'accomplit d'une façon inconsciente dans la nature, dans l'histoire, et jusqu'à ce qu'elle soit connue, dans nos cerveaux, a été formulée avec rigueur pour la première fois par Hegel<sup>(122)</sup>. »

Comme on le voit, il s'agit ici d'une pensée dialectique inconsciente, fort loin encore de la dialectique consciente. En disant « *les extrêmes se touchent* », nous traduisons à notre insu une conception dialectique des choses; en marchant, toujours sans nous en douter, nous faisons de la dialectique appliquée (on l'a rappelé plus haut : le mouvement est une contradiction réalisée). Mais ni les aphorismes dialectiques ni la marche ne nous sauvent de *la métaphysique dans le domaine de la pensée systématique*. L'histoire montre, tout au contraire, que pendant longtemps, la métaphysique n'a cessé de se développer — et a dû nécessairement se développer — aux dépens de la naïve dialectique primitive. « La décomposition de la nature en ses parties singulières, la séparation des divers processus et objets naturels en classes déterminées, l'étude de la constitution interne des corps organiques dans la variété de leurs aspects anatomiques, telles étaient les conditions fondamentales des progrès gigantesques que les quatre derniers siècles nous ont apportés dans la connaissance de la nature. Mais cette méthode nous a également légué l'habitude d'appréhender les objets et les processus naturels dans leur isolement, en dehors de la grande connexion d'ensemble, par conséquent non dans leur mouvement, mais dans leur repos; comme des éléments non essentiellement variables, mais fixes; non dans leur vie, mais dans leur mort. Et quand, grâce à Bacon et à Locke, cette manière de voir passa de la science de la nature à la philosophie, elle produisit l'étroitesse d'esprit spécifique des derniers siècles, *le mode de pensée métaphysique*. »

Ainsi parle Engels qui nous apprend également que « la philosophie moderne, par contre, bien que la dialectique y eût aussi de brillants représentants (par exemple Descartes et Spinoza) s'était de plus en plus embourbée, surtout sous l'influence anglaise, dans le mode de pensée dit métaphysique qui domine aussi presque sans exception les Français du XVIII<sup>e</sup> siècle, du moins dans leurs œuvres spécialement philosophiques. En dehors de la philosophie proprement dite, ils étaient néanmoins en mesure de produire des chefs-d'œuvre de dialectique : nous rappellerons seulement le *Neveu de Rameau* de Diderot et le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau<sup>(123)</sup> ».

On voit pourquoi Engels parle de Rousseau plutôt que de Voltaire ou de n'importe qui. Nous ne ferons pas à M. Mikhaïlovski l'injure de supposer qu'il n'ait point lu l'ouvrage qu'il cite et dont il tire ses « exemples ». S'il jette dans les jambes d'Engels ces « n'importe qui », il ne reste qu'une hypothèse : ici encore notre auteur introduit « l'étape » bien connue de l'escamotage, de l'opportun coup de pouce au texte de son adversaire. Et la mise en œuvre d'une telle étape a dû paraître d'autant plus commode que le livre d'Engels, n'ayant pas été traduit en russe, n'existe pas pour le public qui ne lit pas l'allemand. Voilà bien « le droit du seigneur » ! La voilà bien, la tentation qui *nous fait mal tourner malgré nous*.

— Dis-moi, Vénus, quel plaisir trouves-tu  
A faire ainsi cascader ma vertu<sup>(124)</sup> ?

Mais arrachons-nous à M. Mikhaïlovski pour revenir aux idéalistes allemands *an und für sich*<sup>(125)</sup>.

*La philosophie de la nature*, avons-nous dit, était le côté faible de ces penseurs, dont le mérite principal doit être recherché dans *les diverses branches de la philosophie de l'histoire*. Précisons maintenant qu'il ne pouvait en être autrement à cette époque. Bien qu'elle s'intitule « science des sciences », la philosophie a toujours largement « sacrifié au monde », en ce sens qu'elle s'est toujours occupé de questions purement scientifiques. Mais les formes de ce sacrifice ont varié selon les époques. Pour limiter nos exemples à la philosophie moderne, les penseurs du dix-septième siècle s'adonnèrent surtout aux mathématiques et aux sciences de la nature. La philosophie du dix-huitième siècle utilisa à ses fins propres les découvertes et les théories du siècle précédent dans le domaine des sciences de la nature, sans s'adonner elle-même à leur étude, exception faite pour Kant. En France, cependant, les *questions sociales* passaient au premier plan; et celles-ci demeurent, encore que sous un autre biais, la préoccupation dominante des philosophes du dix-neuvième siècle : Schelling, par exemple, déclare tenir le *problème de l'histoire* — nous verrons tout à l'heure en quoi il le faisait consister — pour *la tâche la plus importante de la philosophie transcendante*.

---

<sup>(122)</sup> *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung, ..., 2 Aufls., 134. Anti-Dühring*, p. 171, Editions sociales, Paris, 1971.

<sup>(123)</sup> *Ibid.*, pp. 4-6. [*Ibid.*, p. 52.]

<sup>(124)</sup> Le lecteur voudra bien excuser ces références à *La Belle Hélène* : nous venons de relire l'article de M. Mikhaïlovski sur « Le darwinisme dans les opérettes d'Offenbach », et il nous a laissé une impression ineffaçable.

<sup>(125)</sup> [En soi et pour soi.]

Si tout s'écoule, si tout change, si chaque phénomène se nie soi-même, s'il n'est pas d'institution utile qui ne devienne finalement nuisible, se transformant ainsi en son propre contraire, il serait absurde de chercher « la législation parfaite ». On ne peut pas imaginer de structure sociale qui serait *la meilleure* pour tous les peuples et pour tous les temps : à sa place et en son temps tout est bien. La pensée dialectique exclut *toute utopie*.

Elle les exclut d'autant plus que « *la nature humaine* », ce critère prétendument éternel auquel ne cessaient de se référer, nous l'avons vu, les Philosophes au dix-huitième siècle et les socialistes utopistes pendant la première moitié du dix-neuvième, a subi le destin de tous les phénomènes : on l'a reconnue *sujette à variation*.

Du même coup a disparu la conception naïvement idéaliste de l'histoire que partageaient Philosophes et utopistes, et qui s'exprimait par la formule : *La raison, l'opinion gouvernent le monde*. La raison, dit Hegel, gouverne certes l'histoire, mais dans le même sens qu'elle gouverne le mouvement des corps célestes : en ce sens que les phénomènes *se conforment à des lois*. Le mouvement des astres se conforme à des lois, mais les astres n'en ont, bien sûr, aucune notion. Il en va tout de même du mouvement historique de l'humanité. Il possède sans aucun doute ses lois propres, mais cela ne signifie pas que les hommes en aient conscience et que, de la sorte, la raison humaine, nos connaissances, notre « philosophie », constituent les facteurs principaux de l'histoire. La chouette de Minerve ne prend son vol que de nuit. Quand la philosophie commence à broder ses grises arabesques sur le fond gris du réel, et que les hommes se mettent à réfléchir sur leur régime social, on peut affirmer que ledit régime a fait son temps et s'apprête à céder la place à un nouvel ordre de choses, dont la vraie nature ne s'éclairera, à son tour, qu'après qu'il aura joué son rôle historique : la chouette de Minerve, encore une fois, vole seulement de nuit. Inutile de préciser que les périodiques croisières aériennes de l'oiseau de la sagesse sont fort utiles, voire absolument indispensables. Mais elles n'expliquent rigoureusement rien; elles ont besoin elles-mêmes d'explication; et si elles relèvent de l'explication, c'est qu'apparemment elles ont *leurs lois*.

L'idée que des lois président à l'envol de l'oiseau de Minerve constitue le point de départ d'une conception entièrement neuve de l'essor intellectuel de l'humanité. Un certain système philosophique une fois admis, les métaphysiciens de tous les temps, de tous les pays et de toutes les écoles le tenaient pour le seul vrai, et tous les autres pour absolument faux. Ils ne connaissaient que la *contradiction abstraite* entre les notions abstraites de *vérité* et d'*erreur*. Aussi l'histoire de la pensée ne leur apparaissait-elle que comme un enchevêtrement chaotique d'aberrations tantôt attristantes et tantôt risibles, dont la folle sarabande se poursuivait jusqu'à l'instant béni où l'on avait enfin imaginé le système philosophique vrai. C'est ainsi que Jean-Baptiste Say, ce métaphysicien d'entre les métaphysiciens, voyait l'*histoire* de sa propre discipline, et il en déconcevait l'étude, puisqu'on n'y trouverait que des erreurs. Les *dialecticiens* idéalistes raisonnaient tout autrement : *une philosophie*, disaient-ils, est *le reflet intellectuel de son temps*; vraie pour son temps, elle devient fautive pour un autre.

Mais si la raison gouverne le monde en ce sens seulement que les phénomènes *se conforment à des lois*, si ce ne sont pas les idées, le savoir, « les lumières » qui guident des hommes dans ce qu'on pourrait appeler l'aménagement de leurs sociétés, ni dans leur progrès historique, que devient alors la liberté ? Que devient ce domaine où l'homme « choisit et arbitre » sans se leurrer, comme un enfant, de vains amusements, sans servir de jouet à une force qui n'est peut-être pas aveugle, mais qui lui est étrangère ?

L'éternel et éternellement nouveau problème *de la liberté et de la nécessité* s'est posé aux idéalistes du dix-neuvième siècle comme il s'était posé aux métaphysiciens du dix-huitième, et comme il s'est posé à tous les philosophes qui se sont attaqués à la question des *rapports de l'être et de la pensée*, ce sphinx qui déclarait à chaque philosophe : *devine mon énigme, où je dévorerai ton système* !

C'est aussi ce problème de la liberté et de la nécessité *dans son application à l'histoire*, dont Schelling tenait la solution pour la tâche la plus haute de la philosophie transcendante. Cette philosophie l'a-t-elle résolu ? Et comment l'a-t-elle résolu ?

Notons d'abord que, pour Schelling comme pour Hegel, c'est précisément dans son application à *l'histoire* que le problème présentait des difficultés, car, du point de vue *anthropologique*, on pouvait déjà le considérer comme résolu.

Quelques éclaircissements s'imposent ici. Nous allons les fournir en priant le lecteur de les suivre avec soin, vu l'importance du sujet.

L'aiguille aimantée se dirige vers le Nord. Cela tient à l'action d'une certaine matière, elle-même soumise à certaines lois, aux lois du *monde matériel*. Mais l'aiguille ne perçoit pas les mouvements de cette matière, elle ne s'en fait pas la moindre notion. Il lui semble qu'elle se dirige vers le Nord indépendamment de toute espèce de cause extérieure, simplement parce qu'elle a plaisir à s'y diriger. *La nécessité matérielle se présente à elle* sous les traits d'une *activité spirituelle libre*, lui appartenant en propre.

Leibniz<sup>(126)</sup> s'est servi de cet exemple pour illustrer sa théorie du libre arbitre. Spinoza s'en sert d'un tout semblable pour éclaircir une thèse absolument identique.

Une cause extérieure a communiqué à une pierre une certaine quantité de mouvement. Le mouvement se poursuit encore un certain temps après que la cause extérieure a cessé d'opérer. Et cette permanence de la pierre dans son mouvement est *nécessaire en vertu des lois du monde matériel*. Supposez maintenant que la pierre pense, qu'elle ait conscience de son mouvement, qu'elle en éprouve du plaisir, mais qu'elle n'en connaisse pas les causes, qu'elle ignore même qu'il y a quelque cause extérieure à ce mouvement. Comment, alors, se le représentera-t-elle ? Incontestablement comme le résultat de son propre désir, de son libre arbitre : elle se dira qu'elle se meut parce qu'elle veut semouvoir.

---

<sup>(126)</sup> [Dans la Théodicée.]

« Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait<sup>(127)</sup>... »

Même à beaucoup de nos lecteurs cette explication paraîtra d'un « *matérialisme grossier* » ; ils s'étonneront qu'un aussi pur idéaliste que Leibniz ait pu y recourir ; ils rétorqueront que comparaison n'est pas raison et, moins que toute autre, ces folles comparaisons de l'homme à une aiguille aimantée ou à une pierre. A cela, nous répondrons en faisant observer que ces comparaisons cessent d'être folles dès que nous nous référons à ce qui se passe chaque jour dans une *tête humaine*. Les matérialistes du dix-huitième siècle avaient déjà relevé qu'à chaque mouvement volontaire correspond un certain mouvement des fibres cérébrales. Ce qui est pure imagination quand on parle d'aiguille aimantée ou de pierre devient fait indiscutable quand il est question du cerveau : un mouvement de la matière soumis à des lois inéluctables s'y accompagne de ce qu'on appelle libre activité de pensée. Quant à l'étonnement, à première vue assez naturel, provoqué par le raisonnement matérialiste de l'idéaliste Leibniz, il faut se rappeler que, comme nous l'avons déjà dit, tous les idéalistes conséquents furent des *monistes*, c'est-à-dire que leur système ignorait totalement l'infranchissable abîme qui sépare la matière de l'esprit dans la conception des *dualistes*. Pour le dualiste, un assemblage de matière ne peut devenir capable de pensée que si une parcelle d'esprit s'y insère, matière et esprit constituant à ses yeux deux substances absolument distinctes, sans rien de commun entre elles ; et la comparaison de Leibniz lui paraît folle pour la simple raison que l'aiguille aimantée n'a point d'âme. Mais représentez-vous un homme qui raisonnerait de la sorte : « L'aiguille est en effet uniquement matérielle ; mais qu'est-ce que la matière ? Je pense qu'elle doit son existence à l'esprit, non dans ce sens qu'elle est *création de l'esprit*, mais *parce qu'elle est elle-même esprit*, encore que sous une forme propre. Cette forme ne correspond pas à sa vraie nature ; elle en est même le contraire ; ce n'en est pas moins une forme d'existence de l'esprit, puisque, de par sa nature même, l'esprit peut se transformer en son contraire. » Ce raisonnement aussi peut vous étonner, mais vous conviendrez au moins que l'homme qui le tient pour convaincant, l'homme qui ne voit dans la matière qu'un « *avatar de l'esprit* », n'aura pas peur des explications qui attribuent à la matière des fonctions de l'esprit, ou font dépendre celles de l'esprit des lois de la matière. Un tel homme pourra admettre une *explication matérialiste* des phénomènes psychiques, et en même temps, donner à celle-ci un sens rigoureusement *idéaliste* (en tirant plus ou moins sur les cheveux, mais c'est une autre question).

C'est ainsi qu'ont opéré les idéalistes allemands. L'activité psychique de l'homme est soumise aux lois de la nécessité matérielle. Mais cela ne touche en rien à la liberté. Les lois de la nécessité matérielle ne sont rien d'autre que les lois de l'activité de l'esprit. *La liberté suppose la nécessité, la nécessité se mue tout entière en liberté*, et la liberté humaine s'avère incomparablement plus vaste que ne le supposent les dualistes qui, en s'attachant à tracer une frontière entre l'activité *libre* et l'activité *nécessitée*, arrachent à *l'empire de la liberté* le domaine, de leur propre avis fort étendu, qu'ils attribuent entièrement à *la nécessité*.

C'est ainsi que raisonnaient les dialecticiens idéalistes. Ils s'en tenaient fermement, on le voit, à l'aiguille aimantée de Leibniz, encore que cette aiguille se fût complètement métamorphosée, spiritualisée, pour ainsi dire, entre leurs mains.

La métamorphose de l'aiguille ne résolvait pourtant pas toutes les difficultés que soulève le problème des rapports entre la liberté et la nécessité. Supposons l'individu absolument libre, malgré sa sujétion aux lois de la nécessité, voire à cause de cette sujétion même. Mais, dans la société et, par voie de conséquence, dans l'histoire, ce n'est pas à un individu, c'est à une masse d'individus que nous avons affaire. La liberté de *chacun* ne se trouve-t-elle pas entamée par la liberté de *tous* ? J'ai formé le dessein d'accomplir telle ou telle chose, par exemple, de faire régner la vérité et la justice dans les rapports sociaux. C'est un dessein que j'ai formé *librement*, et les démarches que je vais entreprendre pour le réaliser ne seront pas moins *libres*. Mais mes semblables me gênent dans la poursuite de mes fins. Ils se sont insurgés contre mon dessein aussi *librement* que je l'ai formé. Et leurs démarches à mon encontre ne sont pas moins *libres*. Comment surmonter les obstacles qu'ils me créent ? Je vais, bien sûr, discuter avec eux, tâcher de les convaincre, voire les supplier ou les effrayer. Mais comment savoir s'il en sortira quelque chose ? Les Philosophes disaient : « la raison finira par avoir raison<sup>(128)</sup> ». Mais pour que ma raison triomphe, il faut que mes semblables la reconnaissent *aussi pour leur raison*. Et en quoi suis-je fondé à l'espérer ? Dans la mesure même où leur activité est libre (or elle l'est absolument), et où, par des voies qui me sont inconnues, *la nécessité* matérielle s'est muée *en liberté* (or, par hypothèse, elle s'est *entièrement muée en liberté*), les actes de mes concitoyens échappent à toute prévision. Je pourrais espérer les prévoir à la seule condition d'être en mesure de les considérer ainsi que je considère tous les autres phénomènes du monde extérieur, c'est-à-dire comme les effets *nécessaires de certaines causes* qui me sont déjà connues ou peuvent m'être connues. Autrement dit, ma liberté cesserait d'être un vain mot dans le seul cas où *la conscience* que j'en ai pourrait s'accompagner de *la connaissance des causes* qui provoquent les *libres* démarches de mes semblables, c'est-à-dire si je pouvais les considérer sous l'angle de leur *nécessité*. Et mes semblables peuvent dire la même chose au sujet de *mes* actions. Qu'est-ce que cela signifie ? Que *la possibilité d'activité historique libre (consciemment libre) de chaque individu revient à zéro, au cas où il ne se trouve pas à la base des libres actions humaines une nécessité accessible à l'entendement du sujet agissant*.

Le matérialisme métaphysique français, on l'a vu, aboutissait pratiquement au *fatalisme*. Si le sort d'un peuple entier dépend d'un atome fou, il ne reste plus qu'à se croiser les bras, puisque nous ne sommes absolument pas en état (et jamais ne le serons) de prévoir ni de prévenir les fantaisies d'un atome.

---

<sup>(127)</sup> [Spinoza : *Lettre*, 62.]

<sup>(128)</sup> [En français dans le texte.]

Nous le voyons maintenant, *l'idéalisme aussi peut aboutir au fatalisme*. S'il ne se trouve rien de nécessaire dans les actes de mes concitoyens, ou si ces actes sont imperméables à mon entendement par le biais de leur nécessité, je n'ai plus d'autre refuge que d'espérer en la Providence : mes plans les plus raisonnables, mes plus généreux desirs se briseront aux actes rigoureusement imprévisibles des millions d'autres hommes. En pareil cas, pour reprendre la formule de Lucrèce, *tout peut sortir de tout*.

Fait à relever : plus l'idéalisme monte la liberté en épingle dans le domaine de *la théorie*, et plus il se trouve contraint à la réduire à néant dans celui de *la pratique*, incapable qu'il est de maîtriser *un hasard doté de tous les pouvoirs de la liberté*.

Les dialecticiens idéalistes s'en rendent parfaitement compte. Dans *leur philosophie pratique*, *la nécessité devient le gage le plus sûr de la liberté, le seul sur lequel on puisse compter*. Le devoir moral même ne saurait me rassurer quant aux conséquences de mes actes, si ces conséquences relèvent seulement de la liberté, disait Schelling<sup>(129)</sup> : « *Il doit y avoir une nécessité dans la liberté*. »

Mais de quelle nécessité peut-il s'agir en ce cas ? On ne trouvera guère de consolation à répéter sans fin qu'à tel mouvement de la matière cérébrale correspond nécessairement tel mouvement volontaire. Impossible de tabler dans la pratique sur cette proposition abstraite; le procédé ne mène à rien : la tête de mon semblable n'étant pas une ruche de verre, ni ses fibres cérébrales des abeilles, je ne pourrai pas en observer les mouvements, même sûr — et nous en sommes loin encore — qu'au mouvement de tel filet nerveux succédera telle intention dans l'âme de mon concitoyen. C'est donc par un autre côté qu'il faut aborder l'étude de la nécessité dans les actions humaines.

Il le faut d'autant plus que la chouette de Minerve, nous le savons, vole seulement de nuit, c'est-à-dire que les systèmes sociaux *ne sont pas le fruit d'une activité consciente*. Consciemment, les hommes visent à des fins personnelles, privées. Consciemment, chacun s'efforce, par exemple, d'arrondir son bien. Et l'ensemble de ces actions individuelles donne naissance à des effets sociaux que nul, peut-être, ne souhaitait ni, sûrement, ne prévoyait. Les riches Romains rachetaient les terres des cultivateurs pauvres, et chacun savait, bien sûr, que grâce à cette pratique, Tullius ou Julius deviendrait prolétaire. Mais qui d'entre eux prévoyait que les *latifundia* tueraient la République et l'Italie avec elle ? Qui d'entre eux se rendait compte, qui *pouvait* se rendre compte des conséquences de sa propre soif d'acquiescer ? Personne, et pourtant les *latifundia* ont fait périr la République avec l'Italie.

Les libres actions conscientes des individus engendrent nécessairement des conséquences, inattendues pour eux, imprévues d'eux, et qui atteignent la société entière, c'est-à-dire agissent sur l'ensemble des rapports entre individus. *Du domaine de la liberté nous passons ainsi à celui de la nécessité*.

Si ces conséquences sociales non préméditées d'actions individuelles aboutissent à changer le régime social — ce qui arrive toujours, encore qu'avec une rapidité fort inégale — de nouvelles fins individuelles se présenteront aux hommes. Leur libre activité consciente revêtira nécessairement un aspect nouveau. *Du domaine de la nécessité, nous repasserons à celui de la liberté*.

Tout processus nécessaire est un processus soumis à des lois. Imprévus des hommes, mais nécessairement provoqués par leurs actions, les changements des rapports sociaux s'opèrent évidemment selon certaines lois. La philosophie théorique *doit les découvrir*.

Et il en va évidemment de même pour les modifications introduites par ce changement des rapports sociaux dans les fins individuelles, dans la libre activité des hommes. En d'autres termes : *le passage de la nécessité à la liberté s'opère aussi selon certaines lois qui peuvent et doivent être découvertes par la philosophie théorique*.

Une fois cette tâche accomplie, la philosophie théorique aura fourni une base inébranlable et entièrement neuve à la philosophie *pratique*. Les lois de l'histoire des sociétés une fois connues, je puis agir sur le cours de cette histoire en fonction de mes fins, indifférent aux fantaisies des atomes fous comme à l'idée que mes concitoyens, en leur qualité de créatures douées du libre arbitre, me préparent à chaque minute des Himalayas de surprises. Je ne saurais, on le conçoit, me porter garant de chacun de mes compatriotes, surtout s'il appartient « à la classe des intellectuels ». Mais je connaîtrai, en gros, la direction des forces sociales, et il ne me restera qu'à prendre appui sur leur résultante pour atteindre mes fins.

Si je parviens, par exemple, à la réconfortante conviction qu'en Russie, à la différence des autres pays, « les assises » triompheront, ce sera seulement dans la mesure où j'aurai réussi à concevoir les démarches de nos glorieux Russiens comme des actes conformes aux lois naturelles, à les envisager du point de vue de la nécessité et non de la liberté. « *L'histoire universelle*, dit Hegel, *est un progrès dans la conscience de la liberté, un progrès que nous devons comprendre dans sa nécessité* »<sup>(130)</sup>.

Poursuivons. Si bien que nous connaissons « la nature humaine », nous sommes encore bien loin de comprendre les conséquences sociales qui découlent des actions individuelles. Supposons qu'avec les économistes de la vieille école nous ayons admis que l'appétit du gain constitue le symptôme distinctif de ladite nature. Serons-nous en état de prévoir les formes que revêtira cet appétit ? Oui, dans un système social donné, défini, connu. Mais ce système donné, défini et connu change sous la pression de la « nature humaine », par l'effet de l'avidité des individus. Dans quel sens se modifie-t-il ? Nous en sommes aussi peu informés que de la direction nouvelle que prendra l'appétit du gain dans un système social nouveau. Et notre embarras demeurera le même si nous proclamons, avec les socialistes ex-cathedra d'Allemagne que

---

<sup>(129)</sup> [Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*.]

<sup>(130)</sup> [Dans la *Philosophie de l'histoire*.]

l'appétit du gain n'épuise pas la définition de la nature humaine, puisque celle-ci comporte aussi le *Gemeinsinn*, le « sens social ». C'est remanier les paroles en gardant la chanson. Pour sortir de ce vague, dissimulé sous un jargon plus ou moins scientifique, il nous faut passer de l'étude de la *nature humaine* à celle de la *nature du système social*, il nous faut comprendre ce système en tant que processus nécessaire et obéissant à des lois, ce qui nous ramène à la question : *d'où dépend, qu'est-ce qui définit la nature de la société ?*

Ni les matérialistes du siècle dernier, ni les socialistes utopistes, nous l'avons vu, n'ont apporté ici de réponse satisfaisante. Les dialecticiens idéalistes auraient-ils réussi à résoudre le problème ?

Ils n'y ont pas réussi, et ils n'y ont pas réussi parce qu'ils étaient justement *idéalistes*. Pour nous rendre compte de leur thèse, revenons à la controverse sur le point de savoir si la constitution dépend des mœurs ou les mœurs de la constitution. Hegel fait judicieusement observer à ce sujet que la question est posée absolument à faux, puisque, dans la réalité, si les mœurs d'un peuple exercent sur sa constitution une action incontestable, et sa constitution sur ses mœurs, mœurs et constitution dépendent d'un « *troisième terme* », d'une force à part qui crée aussi bien les mœurs agissant sur la constitution que la constitution agissant sur les mœurs. Mais quelle est, pour Hegel, cette force à part, quel est ce fondement ultime de la nature aussi bien des individus que des systèmes sociaux ? Cette force, ce serait « *le concept* » ou, ce qui revient au même, « *l'idée* » dont l'histoire d'un peuple constitue la réalisation. *Chaque peuple réalise son idée propre*, et chaque idée propre, l'idée de chaque peuple représente une étape dans le devenir de l'*Idee Absolue*. L'histoire se transforme ainsi en une manière de logique appliquée : expliquer une certaine période historique équivaut à montrer à quel stade du développement logique de l'*Idee Absolue* elle correspond. Mais qu'est-ce que « l'*Idee Absolue* » ? Rien d'autre que la personification de notre propre processus logique. Voici ce qu'en dit un homme qui fut un fervent de l'idéalisme et en suivit studieusement les enseignements avant de découvrir très tôt en quoi consistait l'essentielle lacune de cette philosophie

« Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme l'idée générale de « *fruit* » ; quand, allant plus loin, je m'*imagine* que mon idée abstraite « *le fruit* », déduite des fruits réels, est un être qui existe en dehors de moi et, bien plus, constitue l'essence *véritable* de la poire, de la pomme, etc., je déclare — en langage *spéculatif* — que « *le fruit* » est la « *substance* » de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. Je dis donc que ce qu'il y a d'essentiel dans la poire ou la pomme, ce n'est pas d'être poire ou pomme. Ce qui est essentiel... mais l'essence que j'en ai abstraite... de ma représentation : « *le fruit* ». Je déclare alors que la pomme, la poire, l'amande, etc., sont de simples *formes* d'existence, des *modes* « *du fruit* ». Mon entendement fini, appuyé par mes sens, *distingue*, il est vrai, une pomme d'une poire et une poire d'une amande ; mais ma raison spéculative déclare que cette différence sensible est inessentielle et sans intérêt. Elle voit dans la pomme *la même chose* que dans la poire, et dans la poire la même chose que dans l'amande, c'est-à-dire « *le fruit* ». Les fruits particuliers réels ne sont plus que des fruits *apparents*, dont l'essence vraie est « *la substance* », « *le fruit* ».

« On n'aboutit pas, de cette façon, à une particulière *richesse de déterminations*. Le minéralogiste, dont toute la science se bornerait à déclarer que tous les minéraux sont en fait *le minéral*, ne serait minéralogiste... que dans son *imagination*...

« Après avoir, des différents fruits réels, fait un « *fruit* » de l'abstraction — *le* « *fruit* » — la spéculation, pour arriver à l'apparence d'un contenu réel, doit donc essayer, d'une façon ou d'une autre, de revenir *du* « *fruit* », de la *substance*, aux réels fruits profanes de *différentes espèces* : la poire, la pomme, l'amande, etc. Or, autant il est facile, en partant des fruits réels, d'engendrer la représentation abstraite *du* « *fruit* », autant il est difficile, en partant de l'idée abstraite *du* « *fruit* », d'engendrer des fruits réels. Il est même impossible, à moins de *renoncer* à l'abstraction, de passer d'une abstraction au *contraire* de l'abstraction.

« Le philosophe spéculatif va donc renoncer à l'abstraction *du* « *fruit* », mais il y renonce de façon *spéculative, mystique*... Aussi n'est-ce réellement qu'en apparence qu'il dépasse l'abstraction. Voici à peu près comment il raisonne :

« Si la pomme, la poire, l'amande, la fraise ne sont, en vérité, que « *la substance* », « *le fruit* », comment se fait-il que « *le fruit* » m'apparaisse tantôt comme pomme, tantôt comme poire, tantôt comme amande ? D'où vient cette *apparence de diversité*, si manifestement contraire à mon intuition spéculative de l'*unité*, de « *la substance* », « *du fruit* » ?

« La raison en est, répond le philosophe spéculatif, que « *le fruit* » n'est pas un être mort, indifférencié, immobile, mais un être doué de mouvement et qui se différencie en soi. Cette diversité des fruits profanes est importante non seulement pour *mon* entendement sensible, mais pour « *le fruit* » lui-même, pour la raison spéculative. Les divers fruits profanes sont diverses manifestations vivantes du « *fruit unique* »... C'est ainsi, par exemple, que dans la pomme « *le fruit* » se donne une existence de pomme, dans la poire une existence de poire... « *le fruit* » se pose comme poire, « *le fruit* » se pose comme pomme, « *le fruit* » se pose comme amande, et les différences qui séparent pommes, poires, amandes, ce sont les autodifférenciations « *du fruit* », et elles font des fruits particuliers des chaînons différents dans le procès vivant « *du fruit* »<sup>(131)</sup>. »

La critique est mordante, mais parfaitement juste. En personnifiant notre propre processus mental sous les apparences de l'idée Absolue, et en cherchant dans cette idée l'explication de tous les phénomènes, l'idéaliste s'engageait dans un cul-de-sac d'où il ne pouvait s'évader qu'en jetant « l'*Idee* » par-dessus bord, en d'autres termes en *renonçant à l'idéalisme*. Cette définition de Schelling nous explique-t-elle par exemple quelque chose :

<sup>(131)</sup> [Marx : *la Sainte Famille ou Critique de la critique critique*, Editions sociales, Paris, 1972, pp. 73-75.]

« Le magnétisme est l'acte général d'animation, d'insertion de l'Un dans le Multiple, du concept dans la différence. L'intrusion du subjectif dans l'objectif qui, dans le domaine de l'idée... s'appelle conscience d'être, se révèle ici projetée dans l'Etre<sup>(132)</sup> ? »

Ce sont des mots qui n'expliquent rigoureusement rien. Dans le domaine de *l'histoire* les explications de ce genre s'avèrent aussi peu satisfaisantes. Pourquoi la Grèce a-t-elle péri ? Parce que l'idée qui constituait le principe de la réalité grecque, le centre de l'âme grecque, *l'Idée du Beau*, ne pouvait être qu'un instant fugitif dans le devenir de l'Esprit Universel. Pareilles réponses ne font que répéter la question sous forme d'affirmation, et avec une grandiloquence ampoulée. Hegel, à qui l'on doit cette explication de la chute de la Grèce, paraît le sentir lui-même puisqu'il s'empresse de compléter son interprétation idéaliste en invoquant la situation économique de l'Hellade ancienne : « *Lacédémone*, dit-il, *est tombée surtout par suite de l'inégalité des richesses*<sup>(133)</sup> ». Et ce n'est pas seulement pour la Grèce qu'il opère ainsi. Il procède à peu près constamment de la sorte dans sa philosophie de l'histoire : d'abord quelques brumeuses considérations sur les propriétés de l'Idée Abstraite, puis une référence bien plus développée et, cela va de soi, bien plus convaincante, au caractère et à l'évolution de la propriété dans le peuple en question. Plus rien d'idéaliste dans la seconde série d'explications. En y recourant, Hegel, qui avait proclamé que « *l'idéalisme est la vérité du matérialisme* » condamne lui-même la pauvreté de l'idéalisme; tacitement, il reconnaît en somme que dans la réalité c'est tout le contraire qui se produit, que *le matérialisme est la vérité de l'idéalisme*.

*Le matérialisme* dont s'approche ici Hegel n'est au reste qu'un matérialisme rudimentaire, un embryon de matérialisme qui retourne à *l'idéalisme* dès qu'il faut expliquer l'origine de telles ou telles formes de la propriété. Certes, ici encore, il est assez souvent arrivé à Hegel d'exprimer des vues absolument matérialistes. Mais, en général, il tient les formes de la propriété pour la réalisation de concepts juridiques dont une force interne déterminerait l'évolution.

Au total, qu'avons-nous appris sur les dialecticiens idéalistes ?

En bref, qu'ils ont renoncé au point de vue de la nature humaine, ce qui les a amenés à se départir de la conception utopique des phénomènes sociaux, qu'ils ont entrepris d'envisager la réalité sociale comme un processus nécessaire possédant ses lois propres, mais que, par une voie détournée, en personnifiant notre pensée logique (c'est-à-dire un des aspects de la *nature humaine*), ils sont revenus à ce mauvais point de vue, *en sorte que la vraie nature des sociétés leur est demeurée incompréhensible*.

Retournons maintenant pour un instant en Russie, à nos Sages du cru.

M. Mikhaïlovski a appris de M. Philippov qui le tenait de l'Américain Fraser, que toute la philosophie de Hegel se ramènerait à une « *mystique du galvanisme* ». Ce que nous avons dit des fins que s'assignait l'idéalisme allemand suffirait à démontrer l'inanité du jugement de Fraser. MM. Philippov et Mikhaïlovski sentent eux-mêmes que leur Américain « a passé la mesure ». « Il n'est que de se rappeler la marche successive et l'influence [sur Hegel] de la métaphysique antérieure, depuis les Anciens, depuis Héraclite... », dit M. Mikhaïlovski qui, toutefois ajoute incontinent : « L'indication de Fraser n'en est pas moins au plus haut point intéressante, et elle comporte incontestablement une certaine part de vérité »... « Il faut convenir encore qu'on soit obligé de reconnaître... » Il y a beau temps que Chtchédrine a ridiculisé la formule. Mais qu'y pouvait M. Mikhaïlovski, son ex-collaborateur, puisqu'il s'était attaqué à la tâche de commenter aux « non-initiés » un philosophe qu'il ne connaissait que par on-dit ? Bon gré mal gré, il lui a fallu répéter avec une docte mine de connaisseur des phrases qui ne signifient rien.

N'oublions point, toutefois, la « marche successive » de l'idéalisme allemand.

« Les expériences galvaniques, dit M. Mikhaïlovski, font impression sur tous les meilleurs esprits d'Europe, notamment, sur le philosophe allemand Hegel, alors en ses jeunes années. Hegel crée un colossal système métaphysique dont le tonnerre retentit à ce point sur le monde qu'on n'y échappe même pas sur les rives de la Moskova... »

On nous présente la chose comme si Hegel avait directement contracté des physiciens « la mystique du galvanisme »; l'hégélianisme représentant seulement un développement des idées de Schelling, il est clair pourtant que la contagion devait opérer surtout sur ce dernier. Elle a en effet opéré, réplique pour nous rassurer M. Mikhaïlovski, alias Philippov, je veux dire Fraser : « Schelling et, plus encore, certains médecins qui furent ses élèves ont poussé la théorie de la polarité jusqu'à l'extrême. » Fort bien, seulement Schelling, comme on sait, a eu Fichte pour prédécesseur; comment celui-ci a-t-il donc réagi à la virulence du galvanisme ? M. Mikhaïlovski ne nous en dit rien. Peut-être estime-t-il que l'épidémie est restée ici sans effet ? Si oui, il a entièrement raison; on s'en convainc à la seule lecture d'un des premiers ouvrages de Fichte : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*<sup>(134)</sup>, publié à Leipzig en 1794. Aucun microscope n'y découvrira trace de « galvanisme », bien qu'y figure cette fameuse « triade » qui, à l'opinion de M. Mikhaïlovski, constitue le caractère distinctif de la philosophie hégélienne, et dont Fraser fait avec « une certaine part de vérité » remonter l'origine aux « expériences de Galvani et de Volta »... Il faut convenir que tout cela est fort étrange, encore qu'on soit obligé de reconnaître que, toutefois, Hegel... etc., etc.

Le lecteur a déjà vu comment Schelling traitait du magnétisme. Le défaut de l'idéalisme allemand ne consiste pas du tout en ce qu'il y aurait à sa base engouement à forme mystique, sans mesure ni raison, pour les découvertes contemporaines

---

<sup>(132)</sup> [Schelling : *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Landshut, 1803, ch. V, p. 223 (*Idées pour une philosophie de la nature*)].

<sup>(133)</sup> [Hegel : *Philosophie de l'histoire*.]

<sup>(134)</sup> [*Fondements d'épistémologie générale*.]

des sciences de la nature, mais, tout au contraire, en ce que cette philosophie s'est acharnée à expliquer tous les phénomènes de la nature et de l'histoire en hypostasiant le processus de la pensée.

Une bonne nouvelle pour finir : M. Mikhaïlovski a découvert que « la plus étroite relation unit la métaphysique au capitalisme, que, pour parler le langage du matérialisme économique, la métaphysique est un élément nécessairement constitutif de la « superstructure » de la forme capitaliste de production, encore qu'en même temps le capital absorbe et assimile toutes les applications techniques d'une science ennemie de la métaphysique, puisque fondée sur l'observation et l'expérience ». M. Mikhaïlovski promet de nous entretenir quelque autre jour de « cette curieuse contradiction ». C'est son étude qui sera vraiment « curieuse » ! Ce qu'il appelle métaphysique a connu en effet son plus brillant développement dans la Grèce antique, ainsi que dans l'Allemagne du dix-huitième siècle et de la première moitié du dix-neuvième ! On se figurait jusqu'à présent que la Grèce antique n'avait rigoureusement rien d'un pays capitaliste, et que le capitalisme commençait tout juste à se développer dans l'Allemagne de l'époque en question. L'étude de M. Mikhaïlovski démontrera que, du point de vue de la « *sociologie subjective* », on commet là une grossière erreur, que c'est justement dans l'Hellade ancienne ou dans l'Allemagne de Fichte et de Hegel qu'il faut chercher les terres d'élection du capitalisme. Vous voyez maintenant où est le *hic*. Que notre auteur se hâte de publier sa remarquable découverte. Pousse ta romance, pauvre chou, n'aie pas peur !

## Ch. V : Le matérialisme contemporain

L'impuissance de l'idéalisme à expliquer les phénomènes de la nature et l'évolution des sociétés devait obliger - et a effectivement obligé - les êtres *qui pensent* (c'est-à-dire *ni* les éclectiques, *ni* les dualistes) à revenir à une conception matérialiste de l'univers. Mais ce nouveau matérialisme ne pouvait plus être la simple répétition de la doctrine des matérialistes français de la fin du dix-huitième siècle. Le matérialisme ressuscite enrichi de toutes les acquisitions de l'idéalisme, dont la plus importante, *la méthode dialectique*, l'étude des phénomènes dans leur développement, leur génération et leur destruction. C'est *Karl Marx* qui a représenté avec génie cette orientation nouvelle.

Il n'était pas le premier à prendre les armes contre l'idéalisme. *Ludwig Feuerbach* avait levé l'étendard de la révolte. Puis un peu plus tard, étaient entrés en scène *les frères Bauer*, dont les idées requièrent des lecteurs russes d'aujourd'hui une particulière attention. Réaction contre l'idéalisme de Hegel, elles n'en étaient pas moins imprégnées d'un idéalisme éclectique fort superficiel et très étroit.

Les grands idéalistes allemands, on l'a vu, n'avaient pas réussi à comprendre la véritable nature des sociétés, à découvrir leur fondement réel. Ils tenaient leur évolution pour un processus nécessaire, soumis à des lois; et, sur ce point, ils avaient absolument raison. Mais, qu'on vint à parler du moteur premier du devenir historique, et ils invoquaient aussitôt l'Idée Absolue, dont les propriétés devaient fournir l'ultime, la plus profonde explication de ce processus. C'était le point faible de l'idéalisme et ce fut contre lui que la révolution philosophique dirigea d'abord ses coups : l'extrême-gauche hégélienne prit les armes contre « l'Idée Absolue ».

Si tant est qu'elle existe, l'Idée Absolue existe en dehors du temps et de l'espace, à tout le moins en dehors des cerveaux individuels. En reproduisant dans son évolution historique le devenir logique de l'Idée Absolue, l'humanité obéit à une force qui lui est étrangère, transcendante. Quand ils prenaient les armes contre l'Idée Absolue, c'est d'abord au nom de l'indépendance de l'homme que se révoltaient les Jeunes Hégéliens, au nom d'une raison humaine finie.

« La philosophie spéculative, écrit *Edgar Bauer*, commet une grosse faute en parlant de la raison comme d'une force abstraite et absolue... La raison n'est pas un abstrait objectif au prix duquel l'homme ne serait que du subjectif, de l'accidentel, du transitoire. Non, c'est l'homme, sa conscience, qui commande tout; la raison n'est qu'une force à l'intérieure de cette conscience. Il n'y a donc pas de Raison Absolue, mais seulement une raison se renouvelant éternellement avec le développement de la conscience, pas de raison qui est, mais seulement une raison qui devient<sup>(135)</sup>. »

Il n'y a en somme pas d'Idée Absolue, pas de Raison Absolue, mais seulement la conscience de l'homme, une raison humaine finie et qui se modifie éternellement. C'est tout à fait juste. Même *M. Mikhaïlovski* ne le contesterait pas, lui qui, on le sait, « peut discuter » de tout avec un plus ou moins douteux succès. Mais, par un étrange mystère, plus nous montons en épingle cette idée juste, et plus notre situation devient difficile. Les vieux idéalistes allemands rattachaient à l'Idée Absolue les lois qui président à l'ensemble des processus de la nature et de l'histoire. A quoi rattacherons-nous alors ces lois, une fois détruite l'Idée Absolue, leur support ? Au regard de la nature la réponse peut tenir en une ligne : nous les rattacherons aux propriétés de la matière. Mais, au regard de l'histoire, l'affaire n'est pas du tout si simple, puisque le facteur clé y est une conscience humaine, une raison humaine finie qui se modifie sans cesse. Y a-t-il quelque loi présidant au devenir de cette raison ? *Edgar Bauer* aurait certes répondu affirmativement, puisque l'homme, pour lui, par suite, sa raison, ne sont rien moins que contingents. Mais qu'on demande à ce même *Bauer* d'expliquer ce qu'il entend par loi du devenir de la raison humaine, qu'on lui demande, par exemple, pourquoi la raison évolue de façon différente selon les époques, et l'on n'en tirera à proprement parler aucune réponse. Il nous dira bien que cette « raison qui devient crée les formes de la société », que « la raison historique est le moteur de l'histoire universelle », que, pour ce motif, chaque régime social se révèle périmé dès que la raison accomplit un nouveau progrès<sup>(136)</sup>, et ainsi de suite. Mais, loin d'être une réponse, ces assertions ne font que tourner autour de la question : pourquoi la raison humaine progresse-t-elle, pourquoi dans tel sens plutôt que dans tel autre ? Et, réduit à y répondre, *Edgar Bauer* s'empressera de l'esquiver par quelque stérile référence aux propriétés d'une raison humaine finie en perpétuel devenir, de la même façon que les vieux idéalistes s'en tiraient par le recours aux propriétés de l'Idée Absolue.

Tenir la raison pour le moteur de l'histoire universelle, et en expliquer le progrès par quelque qualité inhérente à son essence, revient à en faire un inconditionné, en d'autres termes, à ressusciter sous une forme nouvelle l'Idée Absolue qu'on vient de proclamer enterrée à jamais. Et le vice fondamental de cette ressuscitée, c'est qu'elle s'accommode fort bien du dualisme le plus absolu, plus exactement qu'elle le suppose. Les processus de la nature n'étant point en effet conditionnés par la raison humaine finie en perpétuel devenir, on se trouve en présence de deux facteurs — la matière dans la nature, et la raison de l'homme dans l'histoire — sans aucun pont pour relier le mouvement de la matière au devenir de la raison, le règne de la nécessité à celui de la liberté. C'est en ceci que réside l'idéalisme éclectique si superficiel et si étroit, qui, nous l'avons dit, imprègne les idées de *Bauer*.

« L'opinion gouverne le monde », disaient les Philosophes. C'est ce que répètent les frères *Bauer* révoltés contre l'idéalisme hégélien. Mais, si l'opinion gouverne le monde, le moteur premier de l'histoire, ce sont les hommes dont la pensée soumet les opinions vieilles à sa critique pour en créer de nouvelles. Les frères *Bauer* le pensent effectivement. L'essentiel du processus historique se ramène, pour eux, à l'élaboration par « l'esprit critique » de la provision d'opinions en cours et des formes de vie sociale que conditionne cette provision. L'idée a été transplantée telle quelle en Russie par

---

<sup>(135)</sup> *Edgar Bauer* : *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Bern, 1844, S. 184. [Controverse de la critique avec l'Eglise et l'Etat.]

<sup>(136)</sup> *Loc. cit.*, S. 185.

l'auteur des *Lettres historiques*, à cette retouche près qu'il parle de « pensée » et non d'« esprit » critique, puisque le mot était proscrit par le *Sovrémennik*.

En se prenant pour le Grand Architecte, le Dmiurge de l'histoire, l'homme « qui pense critiquelement » s'érige du même coup, lui et ses pareils, en variété particulière et supérieure de l'espèce humaine. A cette variété supérieure s'oppose la *masse*, fermée à la pensée critique et tout juste capable de jouer le rôle d'argile entre les mains des créateurs « qui pensent critiquelement »; aux « héros » s'oppose « la foule ». Pour autant qu'il aime cette foule, si fort qu'il compatisse à sa séculaire misère et à ses perpétuelles souffrances, le héros ne saurait la regarder autrement que de haut en bas, il ne saurait se débarrasser du sentiment que tout dépend de lui, puisqu'il est un héros, et la foule une simple masse dépourvue de toute faculté de créer, quelque chose comme une énorme collection de zéros, affectée d'une valeur bénéfique au seul cas où une unité « qui pense critiquelement » daigne se placer à sa tête. L'idéalisme éclectique des frères Bauer se trouve à l'origine de l'outrecuidance affreuse, voire révoltante, de la « pensée critique » allemande vers 1840-1850; et, par le truchement de ses disciples russes, il provoque actuellement d'identiques ravages dans l'intelligentsia russe. Karl Marx, auquel nous en arrivons maintenant, a été l'adversaire et le dénonciateur sans merci de cette superbe.

Opposer à « la masse » les individus « qui pensent critiquelement », disait Marx, c'est caricaturer la théorie hégélienne de l'histoire, théorie qui n'était, à son tour, que le prolongement transcendantal de la vieille opposition esprit-matière.

« Chez *Hegel* déjà, la Masse constitue la matière de l'*Esprit absolu* de l'histoire, qui ne trouve son expression adéquate que dans la *philosophie*. Cependant, le philosophe apparaît uniquement comme l'organe dans lequel l'Esprit absolu, qui fait l'histoire, parvient à la conscience *après coup*, après que le mouvement est achevé. C'est à cette conscience *a posteriori* que se réduit la participation du philosophe à l'histoire, puis que l'Esprit absolu accomplit le mouvement réel dans l'*inconscience*. Le philosophe arrive donc *post festum*<sup>(137)</sup>.

« Hegel se rend coupable d'une double insuffisance. Il déclare que la philosophie est l'existence de l'Esprit absolu, mais se garde bien, en même temps, de déclarer que l'*individu philosophique réel* est l'Esprit absolu. Ensuite il ne fait faire l'histoire qu'en *apparence* par l'Esprit absolu en tant qu'Esprit absolu. En effet, l'Esprit absolu ne parvenant à la conscience, en tant qu'Esprit créateur du monde, qu'*après coup*, dans le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, dans l'opinion et la représentation du philosophe, dans son imagination spéculative. M. Bruno<sup>(138)</sup> comble les lacunes de Hegel.

« Il déclara, *d'une part*, que la Critique est l'Esprit absolu, et qu'il est *lui-même* la Critique. De même que l'élément de la Critique est banni de la Masse, l'élément de la masse est banni de la Critique. La Critique se sait donc incarnée exclusivement non pas dans une Masse, mais dans un petit *groupe* d'hommes élus : M. *Bauer* et ses disciples.

« Quant à l'autre lacune de Hegel, M. Bruno la supprime de la façon suivante : il ne fait plus l'histoire après coup, en imagination, comme l'Esprit hégélien; c'est au contraire en pleine conscience qu'il joue le rôle de l'*Esprit du monde*, en s'opposant à la Masse du reste de l'humanité, qu'il établit entre la Masse et lui-même en rapport actuel *dramatique*, qu'il invente et accomplit l'histoire à bon escient, et après mûre réflexion.

« Il y a, d'un côté, la Masse, élément *matériel* de l'histoire, élément passif, sans esprit, sans histoire; et de l'autre côté, il y a l'Esprit, la Critique, M. Bruno et consorts, élément actif d'où part toute action *historique*. L'acte de transformation de la société se réduit à l'*activité cérébrale* de la Critique critique<sup>(139)</sup>. »

Ces lignes produisent une curieuse illusion : on les dirait écrites, non point il y a cinquante ans, mais le mois dernier, non point contre les hégéliens de gauche, mais contre les sociologues « subjectifs » russes. L'illusion se renforce à la lecture de ce passage d'un article d'Engels :

« La Critique, qui se suffit à elle-même, qui forme un tout achevé, ne peut naturellement admettre l'histoire telle qu'elle s'est effectivement déroulée; ce serait en effet admettre la méchante Masse dans l'intégralité de son caractère massif de Masse, alors qu'il s'agit précisément de délivrer la Masse de son caractère de Masse. L'histoire est donc affranchie de son caractère de Masse, et la Critique qui prend des *libertés* avec son objet crie à l'histoire : *C'est de telle et telle manière que tu dois t'être déroulée* ! Les lois de la Critique ont un pouvoir *rétroactif total* : *antérieurement* à ses décrets, l'histoire s'est donc passée tout autrement que *depuis ses décrets*. C'est pourquoi l'histoire massive, que l'on appelle *réelle*, diffère considérablement de l'histoire critique<sup>(140)</sup>. »

De qui est-il question ici ? D'écrivains allemands de 1845 ou de ces « sociologues » contemporains, qui ont l'audace de nous raconter que, le catholique se représentant d'une certaine manière la marche de l'histoire, le protestant d'une autre, le monarchiste d'une troisième et le républicain d'une quatrième, le vrai subjectif n'a pas seulement le droit mais le devoir d'imaginer pour son compte, à son usage spirituel, une histoire correspondant au meilleur idéal possible ? Engels aurait-il

<sup>(137)</sup> [Après la noce].

<sup>(138)</sup> Bruno Bauer, frère aîné d'Edgar, l'auteur de *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Critique de l'histoire évangélique des synoptiques] qui fut célèbre en son temps.

<sup>(139)</sup> F. Engels und K. Marx : *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Gegen Bruno Bauer und Consorten*. Frankfurt am Main, 1845, pp. 126-128. Le livre est un recueil d'articles de Marx et d'Engels contre diverses théories de la « critique critique ». Le passage ci-dessus est emprunté à un article de Marx contre un article de Bruno Bauer. [Marx : *la Sainte Famille ou Critique de la critique critique*, pp. 108-109, Editions sociales, Paris, 1969.]

<sup>(140)</sup> *Ibid.*, p. 6. [*Ibid.*, p. 19.]

prévu nos Jocrisse à Pathmos ? Certes non ! Il n'y songeait guère, bien sûr, et si, à un demi-siècle de distance, son ironie fait mouche sur nos penseurs subjectifs, cela s'explique par cette bien simple circonstance qu'il ne se trouve rigoureusement rien de neuf dans la subjective calembredaine : c'est de l'image d'Epinal copiée d'une caricature de l'« hégélianerie » qu'elle combat avec tant de malchance...

Pour « la critique critique », les grandes collisions de l'histoire se ramènent toutes à un conflit d'idées. Marx note que les idées en question « se sont couvertes d'opprobre » chaque fois qu'elles ne coïncident pas avec l'intérêt réel, l'intérêt économique de la couche sociale qui constituait, à l'époque donnée, le véhicule du progrès historique. Seule la compréhension de cet intérêt permet de saisir le cours véritable de l'histoire.

Les Philosophes, nous l'avons vu, ne fermaient pas les yeux devant l'intérêt, et ils y recouraient volontiers pour expliquer l'état d'une société à une certaine époque. Mais, chez eux, cette notion de l'intérêt en tant que facteur clé constituait seulement une variante de la « formule » : l'opinion gouverne le monde; pour eux, l'intérêt dépendait de l'opinion et variait avec elle. Une telle interprétation du rôle de l'intérêt représente le comble de l'idéalisme appliqué à l'histoire. Elle va incomparablement plus loin que l'idéalisme dialectique allemand lui-même, pour lequel de nouveaux intérêts matériels apparaissent chez l'homme à chaque fois que l'Idée Absolue éprouve le besoin d'accomplir un nouveau progrès dans son devenir logique. C'est tout autrement que Marx comprend le rôle de l'intérêt matériel.

Le lecteur russe moyen se figure la théorie marxiste de l'histoire comme une ignominieuse diffamation de l'espèce humaine. Il y a chez Ouspenski (sauf erreur, dans *la Ruine*) une femme de percepteur qui, au déclin de ses ans jusque dans le délire de l'agonie, s'obstine à répéter l'infâme devise de sa vie entière : « Mets-t'en plein la poche ! » Naïvement, l'intelligentsia russe se figure que Marx attribue à l'humanité entière la même odieuse maxime, qu'à en croire cet auteur, les fils des hommes, à quelque occupation qu'ils se livrent, ne font que « s'en mettre plein la poche », de surcroît consciemment. Et « l'intellectuel » russe désintéressé éprouve naturellement aussi peu de « sympathie » pour semblable doctrine que n'en éprouve pour le darwinisme la sous-préfète, au regard de qui cette théorie se ramène à la révoltante hypothèse qu'une aussi honorable personne ne serait rien d'autre qu'une guenon en bonnet tuyauté. Mais Marx, en réalité, ne calomnie pas plus les « intellectuels » que Darwin les sous-préfètes.

Pour comprendre la conception marxiste de l'histoire, il importe de se rappeler les résultats atteints par la philosophie et par l'histoire des sociétés dans la période immédiatement précédente. Les historiens français de la Restauration étaient arrivés, nous l'avons vu, à la conviction que « l'état des personnes », c'est-à-dire « l'état des biens », constitue la base de tout le régime social. Et c'est à la même conclusion, nous le savons aussi, que la philosophie idéaliste allemande était parvenue avec Hegel, involontairement au reste, en dépit de son esprit même, par la seule vertu de l'insuffisance, de l'impuissance des explications idéalistes de l'histoire. Familier avec les dernières acquisitions de la connaissance scientifique et de la pensée philosophique de son temps, Marx se range entièrement, en ce point, aux vues des historiens français et de Hegel. Je suis convaincu, dit-il, que « les rapports juridiques, ainsi que les formes de l'Etat, ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la soi-disant évolution générale de l'esprit humain; qu'ils prennent leurs racines plutôt dans les conditions d'existence matérielles que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII<sup>e</sup> siècle, comprenait sous le nom de « société civile »; mais que l'anatomie de la société est à chercher dans l'économie politique<sup>(141)</sup> ».

Mais d'où dépend l'économie d'une société donnée ? Ni les historiens français, ni les socialistes utopistes, ni Hegel n'ont pu fournir ici de réponse quelque peu satisfaisante. Explicitement ou implicitement, tous évoquent la nature humaine. L'immense mérite scientifique de Marx consiste en ce qu'il aborde la question par le côté diamétralement opposé, en ce qu'il tient la nature humaine pour l'effet perpétuellement modifié d'un devenir historique dont la cause réside en dehors de l'homme. Pour exister, celui-ci doit entretenir son organisme en empruntant à la nature extérieure, les substances indispensables, emprunt qui présuppose une certaine action de cet homme sur cette nature. Mais, « en même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature ». L'essentiel de la théorie marxiste de l'histoire tient en ces quelques mots, encore qu'isolés ils en donnent seulement une notion incomplète et appellent des explications.

Franklin appelait l'homme « a tool making animal », « un animal qui fabrique des outils ». La production et l'emploi d'outils constituent en effet un trait distinctif de l'être humain. Darwin conteste ce privilège à l'homme et cite une masse d'exemples montrant qu'à l'état rudimentaire l'usage d'instruments est propre à de nombreux mammifères. Il a certes absolument raison, de son point de vue, en ce sens que la fameuse « nature humaine » ne comporte pas un trait qui ne se rencontre en quelque autre espèce animale, et qu'il n'existe donc rigoureusement aucun motif de tenir l'homme pour une créature à part, de l'isoler dans un « règne » spécial. Mais il ne faut pas oublier que les différences quantitatives deviennent qualitatives. Ce qui existe à l'état rudimentaire dans une espèce peut devenir le caractère distinctif d'une autre. La remarque concerne notamment l'emploi des outils. L'éléphant casse des branches pour s'en faire des chasse-mouches; le fait est intéressant, instructif; mais, dans l'évolution de l'espèce, « éléphant », l'utilisation des branches pour la lutte contre les mouches n'a joué apparemment aucun rôle essentiel; les éléphants ne sont pas devenus éléphants parce que leurs ancêtres plus ou moins éléphantins s'éventaient avec des branches. Il en va autrement de l'homme<sup>(142)</sup>.

---

<sup>(141)</sup> Marx : Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions sociales, Paris, 1972, p. 4.

<sup>(142)</sup> « So thoroughly is the use of tools the exclusive attribute of man, that the discovery of a single artificially shaped flint in the drift or cavebreccia, is deemed proof enough, that man has been there. » Daniel Wilson : *Prehistoric Man*, v. I, pp. 151-152. Londres, 1876. [« L'emploi d'outils est à ce point l'attribut exclusif de l'homme que la découverte d'un seul silex taillé dans une couche alluviale ou une caverne passe pour preuve suffisante que l'homme a hanté ces lieux. » Daniel Wilson : *L'Homme préhistorique*.]

L'existence du sauvage australien dépend de son boomerang, au même degré que celle de l'Angleterre contemporaine des machines de ce pays. Enlevez ce boomerang à l'Australien, faites-en un agriculteur, et il va nécessairement changer tout son genre de vie, toutes ses habitudes, tous ses modes de pensée, sa « nature » entière.

« Faites-en *un agriculteur* », disons-nous. L'exemple de l'agriculture rend bien clair que l'action exercée par l'homme sur la nature dans le processus de production ne suppose pas seulement des instruments de travail. Ceux-ci ne constituent qu'une partie des moyens nécessaires à la production. Aussi sera-t-il plus exact de ne pas parler de l'évolution *des instruments de travail*, mais, plus généralement, de celle des *moyens de production*, des *forces productives*, encore qu'incontestablement le premier rôle dans cette évolution appartienne, ou, du moins, ait appartenu jusqu'à présent (jusqu'à l'apparition des grandes industries *chimiques*) *aux instruments de travail*.

Avec ces instruments de travail, l'homme acquiert en somme des organes qui modifient sa structure anatomique. Du jour où il s'est haussé jusqu'à leur emploi, son évolution a revêtu un aspect entièrement nouveau : comme celle de tous les autres animaux, elle se bornait jusque-là à une modification des organes naturels; désormais elle devient avant tout *l'histoire du perfectionnement de ces organes artificiels, de la croissance des forces productives*.

*Animal qui fabrique des outils*, l'homme est en même temps un *animal social* provenant d'ancêtres qui vivaient en troupeaux plus ou moins grands depuis de nombreuses générations. Peu nous importe ici la raison de cette existence grégaire : aux *zoologistes* de l'expliquer; et ils l'expliquent. Mais ce qui est capital pour la philosophie de l'histoire, c'est que, du jour où les organes artificiels ont commencé de jouer un rôle essentiel dans la vie humaine, la société même a commencé de se modifier en fonction du progrès de ses forces productives.

« Dans la production, les hommes n'agissent pas seulement sur la nature, mais aussi les uns sur les autres. Ils ne produisent qu'en collaborant d'une manière déterminée et en échangeant entre eux leurs activités. Pour produire, ils entrent en relation et en rapports déterminés les uns avec les autres, et ce n'est que dans les limites de ces relations et de ces rapports sociaux que s'établit leur action sur la nature, la production<sup>(143)</sup>. »

Organes artificiels, les instruments de travail se révèlent donc des organes moins de l'homme individuel que de *l'homme social*. Aussi chaque modification importante qui les affecte entraîne-t-elle une transformation dans la structure de la société.

« Suivant le caractère des moyens de production ces rapports sociaux que les producteurs ont entre eux, les conditions dans lesquelles ils échangent leurs activités et prennent part à l'ensemble de la production seront tout naturellement différents. Par la découverte d'un nouvel engin de guerre, l'arme à feu, toute l'organisation interne de l'armée a été nécessairement modifiée; les conditions dans lesquelles les individus constituent une armée et peuvent agir en tant qu'armée se sont trouvées transformées, et les rapports des diverses armées entre elles en ont été changés également.

« Donc, les rapports sociaux suivant lesquels les individus produisent, les rapports sociaux de production, changent, se transforment avec la modification et le développement des moyens de production matériels, des forces de production. Dans leur totalité, les rapports de production forment ce qu'on appelle les rapports sociaux, la société, et notamment une société à un stade de développement historique déterminé, une société à caractère distinctif, original. La société antique, la société féodale, la société bourgeoise sont des ensembles de rapports de production de ce genre, dont chacun caractérise en même temps un stade particulier de développement dans l'histoire de l'humanité<sup>(144)</sup>. »

Inutile d'ajouter que les étapes plus anciennes de l'évolution humaine constituent des ensembles de rapports de production non moins caractérisés. Inutile également de répéter qu'à ces étapes l'état des forces productives a exercé une action tout aussi décisive sur les rapports sociaux.

Arrêtons-nous plutôt à l'examen de quelques objections, à première vue passablement convaincantes.

Voici la première...

Nul ne conteste la considérable importance des instruments de travail, ni le rôle capital des forces productives dans le devenir historique, dit-on souvent aux marxistes, mais ces instruments ont été inventés et mis en œuvre par l'homme. Vous reconnaissez vous-mêmes que leur emploi suppose un degré de développement mental relativement très élevé. Et tout nouveau perfectionnement de ces outils exige de nouveaux efforts de l'esprit humain. Ces efforts constituent *la cause*, l'évolution des forces de production constituant *l'effet*. L'esprit est donc le moteur premier du progrès historique; ils avaient donc raison, ceux-là, qui affirmaient que l'opinion, c'est-à-dire la raison humaine, gouverne le monde.

Rien de plus naturel que cette observation, ce qui ne l'empêche point de porter à faux.

L'usage d'instruments de travail suppose sans conteste chez l'animal humain une intelligence fort développée. Mais voyons par quelles causes les sciences naturelles expliquent aujourd'hui ce développement :

« L'homme, *dit Darwin*, n'aurait jamais atteint sa position prépondérante dans le monde sans l'usage de ses mains, instruments si admirablement appropriés à obéir à sa volonté<sup>(145)</sup>. »

---

<sup>(143)</sup> K. Marx : *Lohnarbeit und Kapital*. [Travail salarié et capital, Editions sociales, Paris, 1972, p. 29.]

<sup>(144)</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>(145)</sup> *La Descendance de l'homme, etc.* Paris, 1881, p. 51.

L'idée n'est pas neuve : on la trouve déjà chez Helvétius. Mais, pour n'avoir pas su s'en tenir fermement au point de vue de l'évolution, Helvétius n'a pas su conférer à sa propre pensée le moindre cachet de vraisemblance. Darwin, lui, a mis en œuvre, pour l'étayer, tout un arsenal d'arguments, et, bien qu'ils ne revêtent, comme il va de soi, qu'un caractère d'hypothèses, leur ensemble n'en suffit pas moins à emporter la conviction. Que nous dit Darwin ? D'où sont venues au quasi-homme ses mains d'aujourd'hui, ces mains parfaitement humaines dont le rôle dans les conquêtes de sa « raison » s'est révélé si remarquable ? Elles se sont probablement constituées en vertu de certaines particularités du *milieu géographique*, qui ont rendu utile la division du travail entre les extrémités antérieures et postérieures. Les conquêtes de la « raison » ont été *l'effet lointain* de cette division du travail et, à leur tour, en présence de conditions extérieures favorables, sont devenues la *cause immédiate* de l'apparition chez l'homme d'organes artificiels, de l'emploi d'outils. Ces nouveaux organes artificiels ont exercé leurs bons offices sur le développement mental, et les conquêtes de la « raison » se sont une fois de plus traduites dans les organes. Il y a là un long processus où cause et effet ne cessent d'alterner. Mais on aurait tort de le considérer du point de vue de *l'interaction pure*. Pour que l'homme puisse employer l'acquis de sa « raison » à perfectionner ses instruments artificiels, c'est-à-dire à *étendre son empire sur la nature*, il lui fallait se trouver dans un *certain* milieu géographique capable de lui procurer : 1) les matériaux nécessaires à ce perfectionnement; 2) des objets dont le traitement exige des outils perfectionnés. Là où il n'existait pas de métaux, la seule raison de l'homme social ne pouvait en aucun cas lui faire dépasser l'âge de la pierre polie, tout de même que, pour passer à la vie pastorale et agricole, il fallait une certaine faune et une certaine flore, en l'absence desquelles « la raison n'aurait pas bougé de place ». Il y a plus. Le développement mental des sociétés primitives a dû aller d'autant plus vite qu'elles entretenaient plus de contacts entre elles, et ces contacts, bien entendu, étaient d'autant plus fréquents que les conditions géographiques d'habitat étaient plus variées, c'est-à-dire, par voie de conséquence, que les produits différaient plus d'un lieu à l'autre<sup>(146)</sup>. Tout le monde connaît enfin l'importance à cet égard des voies naturelles de communication : Hegel note déjà que si les montagnes séparent les hommes, fleuves et mers les rapprochent<sup>(147)</sup>.

Le milieu géographique exerce une action non moins efficace sur la destinée des sociétés plus importantes, des Etats nés sur les ruines des clans.

« Ce n'est pas la fertilité absolue du sol, mais plutôt la diversité de ses qualités chimiques, de sa composition géologique, de sa configuration physique et la variété de ses produits naturels qui forment la base naturelle de la division sociale du travail et qui excitent l'homme, en raison des conditions multiformes au milieu desquelles il se trouve placé, à multiplier ses besoins, ses facultés, ses moyens et modes de travail. C'est la nécessité de diriger socialement une force naturelle, de s'en servir, de l'économiser, de se l'approprier en grand par des œuvres d'art, en un mot de la dompter, qui joue le rôle décisif dans l'histoire de l'industrie. Telle a été la nécessité de régler et de distribuer le cours des eaux en Egypte, en Lombardie, en Hollande, etc. Ainsi en est-il dans l'Inde, dans la Perse, etc., où l'irrigation au moyen de canaux artificiels fournit au sol non seulement l'eau qui lui est indispensable, mais encore les engrais minéraux qu'elle détache des montagnes et dépose dans son limon. La canalisation, tel a été le secret de l'épanouissement de l'industrie en Espagne et en Sicile sous la domination arabe<sup>(148)</sup>. »

C'est donc *seulement grâce à certaines propriétés du milieu géographique que nos ancêtres anthropomorphes ont pu s'élever au niveau de développement mental requis pour les transformer en « tool making animals »*. Et, tout de même, ce sont *seulement certaines propriétés de ce milieu qui pouvaient donner carrière à la mise en œuvre et au perfectionnement incessant de cette faculté nouvelle de « faire des outils »*. Dans le processus historique de l'évolution des forces productives, la faculté humaine de « faire des outils » doit être essentiellement tenue *pour une grandeur constante*, les conditions extérieures de la mise en œuvre de cette faculté constituant une *grandeur constamment variable*<sup>(149)</sup>.

<sup>(146)</sup> Le livre bien connu de von Martius sur les populations primitives du Brésil[32] offre d'intéressants exemples de l'influence des particularités géographiques en apparence les plus insignifiantes sur le développement des contacts entre habitants.

<sup>(147)</sup> Pour ce qui est de la mer, on peut, au reste, relever qu'elle ne les rapproche pas toujours. Ratzel (*Anthropogéographie*. Stuttgart, 1882, p. 92) fait judicieusement observer qu'à un stade inférieur de l'évolution la mer constitue une frontière *absolue*, c'est-à-dire interdit tout rapport entre les peuples qu'elle sépare. A leur tour, ces rapports, dont la possibilité se trouve à l'origine exclusivement conditionnée par les particularités du milieu géographique, marquent de leur empreinte la physionomie des tribus primitives. Les insulaires diffèrent considérablement des continentaux. « *Die Bevölkerungen der Inseln, dit Ratzel (loc. cit., p. 96), sind in einigen Fällen völlig andere als die des nächst gelegenen Festlandes oder der nächsten grösseren Insel aber auch wo sie ursprünglich derselben Rasse oder Völkergruppe angehören, sind sie immer weit von derselben verschieden; und zwar, kann man hinzusetzen, in der Regel weiter als die entsprechenden festländischen Abzweigungen dieser Rasse oder Gruppe untereinander.* » [Dans certains cas, les habitants des îles sont absolument différents de ceux du continent voisin ou d'une grande île proche; là même où, à l'origine, ils appartenaient à la même race ou au même groupe ethnique, ils s'en distinguent toujours, et, peut-on ajouter, toujours plus que ne se distinguent entre elles les branches continentales correspondantes de cette race ou de ce groupe. »] C'est la répétition de la loi qui régit la formation des espèces et des variétés animales.

<sup>(148)</sup> K. Marx : *Das Kapital*, dritte Auflage, S. 524-526. [Le *Capital*, Editions sociales, Paris, 1969, livre I, t. 2, pp. 187-188.] Marx ajoute en note : « La distribution des eaux était aux Indes une des bases matérielles du pouvoir central sur les petits organismes de production communale sans connexion entre eux. Les conquérants mahométans de l'Inde ont mieux compris cela que les Anglais successeurs. » On peut rapprocher de ce passage l'opinion d'un naturaliste contemporain (Ratzel, *loc. cit.*, p. 343) : « *Unter dem, was die lebende Natur dem Menschen an Gaben bietet, ist nicht der Reichtum an Stoffen, sondern der an Kräften oder, besser gesagt, Kräfteanregungen am höchsten zu schätzen.* » [« Entre tous les dons que la nature vivante fait à l'homme le plus précieux n'est pas la richesse de biens, mais la richesse de forces, plus exactement l'aspiration vers les forces. »]

<sup>(149)</sup> Nous devons nous garder, dit Ludwig Geiger, d'attribuer à la pensée une part trop grande dans l'origine des outils. La découverte des premiers instruments — des plus essentiels — s'est produite, comme il va de soi, par hasard, ainsi que mainte grande invention de notre temps. Ils ont été plus trouvés qu'inventés. J'ai été amené à cette idée en constatant notamment que les noms des outils ne proviennent jamais de leur fabrication, qu'ils [les noms] n'ont jamais un caractère génétique, mais dérivent seulement de l'usage auquel

La différence des résultats atteints par les sociétés humaines (*les degrés de la civilisation*) s'explique précisément par le fait que les conditions extérieures n'ont pas permis aux diverses tribus d'hommes de mettre également en œuvre leur faculté d'« invention ». Certaine école anthropologique ramène cette différence des résultats à une différence de caractères *raciaux*. L'idée ne résiste pas à l'examen : ce n'est qu'une variation nouvelle sur la vieille explication de l'histoire par la « nature humaine » (ici : *par la nature de la race*), et qu'on peut rapprocher, pour la profondeur scientifique, de la thèse du médecin moliéresque proclamant que l'opium fait dormir parce qu'il possède une vertu dormitive (telle race est attardée parce qu'elle possède une vertu attardante).

En agissant sur la nature extérieure, l'homme transforme sa nature propre. Il développe toutes ses facultés, notamment celle de « faire des outils ». *Mais c'est le degré de développement déjà acquis des forces productives qui détermine à chaque instant la mesure de cette faculté.*

Une fois l'instrument de travail devenu objet de production, la possibilité même de sa fabrication, aussi bien que la plus ou moins grande perfection de celle-ci, dépend entièrement des outils servant à l'exécuter. Chacun le conçoit sans qu'il y soit besoin d'explication. Mais voici qui peut paraître à première vue tout à fait inconcevable. Parlant des machines imaginées par Archimède lors du siège de Syracuse par les Romains, Plutarque éprouve le besoin d'*excuser* l'inventeur : il ne convient guère à un philosophe, explique-t-il, de s'occuper à de pareilles besognes; mais ce qui justifie Archimède, c'est l'extrême péril que courait sa patrie. Qui s'aviserait aujourd'hui de chercher des circonstances atténuantes à Edison ? Nous ne tenons plus pour déshonorant — bien au contraire ! — que l'homme utilise ses facultés d'invention mécanique, alors que les Grecs (ou, si l'on préfère, les Romains) voyaient les choses tout autrement. Le progrès des découvertes et des inventions mécaniques devait donc se dérouler chez eux — et il s'y est effectivement déroulé, — avec une lenteur incomparablement plus grande que chez nous. Tout se passe comme si, dans ce cas, *c'était l'opinion qui gouverne le monde*. Mais d'où une si étrange « opinion » était-elle venue aux Grecs ? Son origine ne pouvant s'expliquer par les propriétés de la « raison » humaine, reportons-nous à l'état de ces sociétés. Celles des Grecs et des Romains étaient, comme on le sait, des sociétés *esclavagistes*. Le travail physique, la production, y incombant entièrement à l'esclave, l'homme libre les tenait pour *honteux* : et il s'y est tout naturellement établi une tradition de mépris à l'égard des inventions, même les plus considérables, qui avaient trait au processus de production, notamment des inventions mécaniques. Voilà pourquoi Plutarque ne considérait pas Archimède comme nous considérons aujourd'hui Edison<sup>(150)</sup>.

Pourquoi l'esclavage s'était-il établi en Grèce ? Ne serait-ce point certaines erreurs de leur « raison » qui auraient fait considérer aux Grecs l'esclavage comme le meilleur régime ? Nullement ! Il y eut une époque où il n'existait pas chez eux, et où ils ne tenaient aucunement pour naturel et nécessaire le régime social fondé sur lui; puis l'esclavage a fait son apparition; il s'est mis à jouer dans leur existence un rôle sans cesse plus important; et les citoyens de la Grèce ont changé d'opinion à son sujet : ils ont entrepris de le défendre comme une institution aussi naturelle que nécessaire. Pourquoi donc cet esclavage a-t-il fait son apparition et s'est-il développé ? Sans doute pour la même cause qui l'a fait apparaître et se développer en d'autres pays à un stade donné de leur évolution sociale. Et cette cause est connue : elle consiste en un certain état des forces productives. Pour que j'aie profité à transformer mon ennemi vaincu en esclave plutôt qu'en chair à saucisses, il faut que le produit de son travail forcé puisse subvenir, non seulement à son entretien, mais, au moins en partie, au mien; en d'autres termes, il faut un certain degré de développement des forces productives à ma disposition. C'est par cette porte que l'esclavage fait son entrée dans l'histoire. Le travail servile ne favorise guère le progrès des forces productives; elles n'avancent qu'avec une extrême lenteur; pourtant, elles avancent; et il vient à la fin un moment où l'exploitation du travail servile se révèle d'un moindre profit que l'exploitation du travail libre. L'esclavage, alors, est *aboli*, ou *disparaît* peu à peu. Il est mis à la porte de l'histoire par ce même développement des forces productives qui l'y avait introduit<sup>(151)</sup>. Revenant à Plutarque, nous constatons donc que son jugement sur les inventions

---

est destiné l'outil. C'est ainsi qu'en allemand *Scheere* [les ciseaux], *Säge* [la scie], *Hacke* [la houe] tirent leur dénomination du verbe couper [scheeren], scier [sägen], ou du verbe piocher [hacken]. Cette loi linguistique doit d'autant plus retenir l'attention que le nom des ustensiles qui ne sont pas des outils se forme par voie génétique, passive, à partir des matériaux qui servent à les fabriquer ou du traitement qui leur donne naissance. Ainsi, par exemple, l'outre à vin est désignée dans de nombreuses langues par le nom de la peau écorchée d'un animal; à l'allemand, *Schlauch* correspond à l'anglais *slough*, peau de serpent; et le grec *askos* signifie à la fois outre et cuir. L'étymologie explique ici parfaitement de quoi est fait l'ustensile dénommé « outre ». Il n'en va pas de même pour les outils à l'origine, si l'on se fonde sur l'étymologie, ils n'ont pas été fabriqués; le premier couteau peut fort bien avoir été trouvé par hasard, quelque pierre aiguisée qu'on a mise en œuvre, par jeu, dirais-je, presque. » L. Geiger : *Die Urgeschichte der Menschheit im Lichte der Sprache, mit besonderer Beziehung auf die Entstehung des Werkzeugs*, S. 36-37. *Histoire primitive de l'humanité à la lumière du langage, où il est porté une particulière attention à l'origine des instruments de travail*. Extrait du recueil *Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1878. [Essai sur l'histoire de l'évolution humaine.]

<sup>(150)</sup> « Cette mécanique... eut pour premiers inventeurs Eudoxe et Archytas, qui voulurent par là embellir et égayer, pour ainsi dire, la géométrie, en appuyant, par des exemples sensibles et sur des preuves mécaniques certains problèmes dont la démonstration ne pouvait être fondée sur le raisonnement et sur l'évidence... Mais, quand Platon leur eut reproché avec indignation qu'ils corrompaient la géométrie, qu'ils lui faisaient perdre toute sa dignité, en la forçant comme une esclave de descendre des choses immatérielles et purement intelligibles, aux objets corporels et sensibles, d'employer une vile matière qui exige le travail des mains et sert à des métiers serviles, dès lors la mécanique dégradée fut séparée de la géométrie, et, longtemps méprisée par la philosophie, elle devient un des arts militaires. » (Plutarque : *Vita Marcelli*, éd. Teubneriana, C. Sintenis, Lipsiae, 1883, Cap. XIV, pp. 135-136.) [Plutarque : *Vie de Marcellus*, éd. Teubner. Leipzig, 1883, ch. XIV, pp. 135-136. Cité d'après la traduction Ricard, éd. Didier, Paris, 1844, pp. 99-100. Le contresens dont Plékhanov s'excuse dans sa préface — voir p. 3 — consiste à avoir substitué « en ignorant, pour des... » à « en appuyant par des... » L'idée de Plutarque, on le voit, n'était pas neuve.

<sup>(151)</sup> Pendant longtemps, les paysans russes, on le sait, ont eu le droit de posséder des serfs, et ils en ont souvent profité. En tant que paysans ils ne trouvaient aucun charme au servage, mais, dans l'état où se trouvaient alors en Russie les forces productives, personne ne le tenait pour un état anormal. Le moujik qui avait des économies jugeait l'acquisition de serfs chose aussi naturelle que l'affranchi romain l'achat d'esclaves. Les révoltés de Spartacus faisaient au reste la guerre, non pas à l'esclavage, mais à leurs anciens maîtres :

d'Archimède était conditionné par l'état des forces productives à son époque. Et compte tenu de l'influence que de pareils jugements ne manquent pas d'avoir sur le cours des découvertes et des inventions, nous sommes d'autant plus fondés à affirmer que, *pour chaque peuple, à chaque moment de son histoire, le progrès des forces productives est déterminé par l'état de celles-ci à la période considérée.*

Partout où nous avons affaire à la découverte ou à l'invention, nous avons affaire aussi, cela va de soi, à la « raison ». Sans celle-ci, découvertes et inventions seraient aussi impossibles qu'elles l'étaient avant l'apparition de l'homme sur la terre. La doctrine que nous exposons ne néglige nullement le rôle de cette raison; elle s'attache seulement à expliquer pourquoi la raison, à chaque instant, *opère de telle façon plutôt que de telle autre*; elle ne dédaigne pas les conquêtes de l'esprit; elle s'efforce seulement d'en trouver la cause suffisante.

Depuis quelque temps, on a opposé à cette théorie une autre objection encore. M. Karéev l'énonce ainsi, après avoir exposé vaille que vaille la philosophie de l'histoire d'Engels :

« Avec le temps, Engels a complété sa doctrine par des considérations nouvelles qui y ont apporté d'essentielles modifications. S'il ne reconnaissait naguère comme fondement de la compréhension matérielle de l'histoire que la recherche des structures économiques des sociétés, par la suite il a reconnu une importance équivalente à la recherche de la structure familiale, ce qui est arrivé sous l'influence d'une nouvelle représentation des formes primitives du mariage et de la famille, qui l'a amené à tenir compte, non plus seulement du processus de production des produits, mais du processus de reproduction des générations humaines. A cet égard, l'influence venait notamment de *la Société Antique* de Morgan<sup>(152)</sup> », etc. ...

Par conséquent, si Engels ne « reconnaissait naguère comme fondement de la compréhension matérielle [ ? ] de l'histoire que la recherche des structures économiques des sociétés », et si, plus tard, « il a reconnu une importance équivalente », etc., il a cessé à proprement parler d'être un matérialiste « économique ».

M. Karéev enregistre l'événement sur le ton de l'historien impartial, alors que M. Mikhaïlovski se frotte les mains. L'un et l'autre, toutefois, disent en substance la même chose, et ne font que reprendre l'argumentation du très superficiel Weisengrün dans son *Entwicklungsgesetze der Menschheit*<sup>(153)</sup>.

Il est fort naturel qu'un penseur, de la classe d'Engels, qui s'est tenu pendant plusieurs dizaines d'années au courant du mouvement scientifique, ait très substantiellement « complété » sa théorie initiale de l'histoire. Mais de même qu'il y a *fagot* et *fagot*<sup>(154)</sup> il y a complément et complément. Dans le cas présent, toute la question est de savoir si les « compléments » apportés ont « *modifié la théorie* »; Engels s'est-il vraiment trouvé obligé de reconnaître, à côté du développement de « la production », l'action d'un autre facteur prétendument « équivalent » au premier ? La réponse est facile, pour peu que l'on consente à considérer le problème avec quelque sérieux.

Il arrive que les éléphants se servent de branches comme chasse-mouches, dit Darwin. Nous avons fait remarquer à ce propos que ces branches n'en ont pas joué pour autant un rôle substantiel dans la vie de l'éléphant, que ce n'est pas pour s'en être servi que l'éléphant est devenu éléphant. Mais l'éléphant se reproduit. Le mâle se comporte de certaine façon par rapport à sa femelle, de même que le mâle et la femelle par rapport à leurs petits. De toute évidence ce ne sont pas les branches qui ont créé cette situation, mais les conditions d'existence communes à l'espèce, conditions où le rôle des branches est infinitésimal, où l'on peut sans erreur le tenir pour zéro. Mais supposons que, dans la vie de l'éléphant, la branche se mette à jouer un rôle de plus en plus important, qu'elle exerce une action d'effet croissant sur les conditions communes dont dépendent les habitudes de l'éléphant, voire son existence même. Supposons que la branche acquière finalement une influence *décisive* dans la formation de ces conditions. Il faudra bien reconnaître alors qu'elle détermine aussi en fin de compte le comportement de l'éléphant par rapport à sa femelle et à ses petits. Il faudra bien reconnaître alors que, s'il y a eu un temps où la « famille » éléphantine se développait par soi-même, c'est-à-dire indépendamment de la branche, il est venu un moment où elle en a dépendu. Y aurait-il étrangeté à le reconnaître ? Nullement, mise à part l'étrangeté de l'hypothèse — cette branche qui revêt soudain une importance primordiale dans la vie du pachyderme. Nous savons fort bien que, par rapport à l'éléphant, la supposition ne peut qu'étonner, mais il en va tout autrement si l'on en fait application à l'histoire *humaine*.

L'homme ne s'est dégagé du monde animal que peu à peu. Il fut un temps où les instruments jouaient dans la vie de nos ancêtres un rôle aussi insignifiant que la branche dans celle de l'éléphant. Pendant cette très longue période le comportement des mâles anthropoïdes par rapport à leurs femelles, de même que le comportement des uns et des autres par rapport à leurs petits, se trouvaient définis par les conditions de vie communes à l'espèce, et qui n'avaient rien à voir avec les *instruments de travail*. D'où dépendait en ce temps-là la « famille » humaine ? Au naturaliste de l'expliquer; l'historien, ici, n'a provisoirement rien à dire. Mais voici que les instruments de travail se mettent à jouer un rôle sans cesse croissant dans la vie de l'homme, que les forces productives se développent constamment et qu'il vient enfin un moment où elles exercent une influence décisive sur l'ensemble de la société et notamment sur la famille. Ici commence le

---

s'ils avaient réussi à conquérir leur liberté, les circonstances aidant, ils seraient devenus, de la meilleure foi du monde, propriétaires d'esclaves. La formule de Schelling revient invinciblement à l'esprit, en se revêtant d'un sens nouveau; *il doit y avoir une nécessité dans la liberté*. L'histoire montre, en effet, que la liberté, sous quelque forme que ce soit, apparaît seulement là où elle est devenue une nécessité économique.

<sup>(152)</sup> Cf. « Le Matérialisme économique en histoire ». *Le Messager de l'Europe*[33], août 1894, p. 601.

<sup>(153)</sup> [Les lois de l'évolution humaine.]

<sup>(154)</sup> [En français dans le texte.]

*travail de l'historien* : il doit montrer pourquoi et comment du développement des forces productives, comment elle a évolué en fonction de l'économie. Mais, on le conçoit, dès qu'il entreprendra pareille explication, il lui faudra, en étudiant la famille primitive, ne pas tenir compte de la seule économie; car l'homme s'est reproduit avant que les instruments de travail aient acquis une importance décisive dans sa vie, et il existait alors certaines formes familiales définies par les conditions communes à l'espèce *homo sapiens*. Que devra au juste faire ici l'histoire ? En premier lieu demander au naturaliste de lui repasser le dossier de l'espèce et de se décharger sur lui du soin de poursuivre l'étude de l'évolution humaine; en second lieu compléter ce dossier « par ses propres moyens »; en d'autres termes, prendre « la famille », telle qu'elle existait, par exemple à la période zoologique, puis montrer quels changements y a introduits, à la période *historique*, le progrès des forces productives, en fonction du développement des rapports économiques. Voilà tout ce que dit Engels. Ce faisant, modifie-t-il si peu que ce soit sa théorie « originelle » touchant l'importance des forces productives dans l'histoire de l'humanité ? Introduit-il à côté de ce facteur quelque autre « équivalent » ? Il n'y paraît guère. Pourquoi dès lors MM. Weisengrün et Karéev parlent-ils d'essentielles modifications ? Pourquoi M Mikhaïlovski se frotte-t-il les mains ? Faute, sans doute, d'un esprit suffisamment rassis.

« Il est pourtant étrange de ramener l'histoire de la famille à celle des rapports économiques, même pour le temps de ce que vous appelez la période historique », clame le chœur de nos adversaires. Peut-être que oui, mais peut-être aussi que non : on en peut discuter, pour reprendre la formule de M. Mikhaïlovski. Et nous le ferons volontiers, Messieurs, à une condition, toutefois : que vous vous teniez sérieusement pendant cette discussion, en vous efforçant de comprendre ce que nous disons, sans nous attribuer vos propres fantaisies, sans vous empresser de déceler des contradictions qui n'ont jamais existé dans notre esprit ni dans celui de nos maîtres. D'accord ? Parfait ! Alors discutons...

Impossible, dites-vous, d'expliquer l'histoire de la famille par celle des rapports économiques : c'est une conception étriquée, limitée à un aspect du problème et antiscientifique. Nous affirmons le contraire et invoquons l'arbitrage des spécialistes.

Vous connaissez, bien sûr, *les Origines de la Famille* de Giraud-Teulon. Ouvrons donc cet ouvrage. Voici, par exemple, ce que nous y trouverons :

« Les causes qui ont provoqué la création de groupes de familles distinctes au milieu de la horde, paraissent se rattacher à un accroissement de la richesse générale. L'introduction ou la découverte d'une céréale, la domestication ou le croisement d'une nouvelle espèce animale ont pu être des raisons suffisantes de la transformation radicale d'une société sauvage : tous les grands progrès en civilisation ont toujours coïncidé avec des profondes modifications dans la situation économique d'une population.<sup>(155)</sup> » (P. 138.)

Tournons quelques pages.

« La transition des institutions de la parenté féminine à celles de la parenté masculine, paraît, en particulier, avoir été signalée par un conflit de nature juridique sur le terrain du droit de propriété. » (P. 141.)

Et encore ceci :

« L'organisation de la famille masculine semble avoir été presque universellement sollicitée par l'action d'une force aussi simple que brutale — *celle du droit de propriété*. » (P. 146.)

Vous connaissez certainement l'importance que Mac Lennan attribue au meurtre des enfants du sexe féminin dans l'histoire de la famille primitive. Engels, vous ne l'ignorez pas, n'est absolument pas d'accord avec les travaux de cet auteur; raison de plus pour nous référer à ce que Mac Lennan dit des causes d'un infanticide dont l'action sur l'évolution de la famille aurait été à ce point décisive.

« Pour les tribus entourées d'ennemis, auxquelles les techniques ne pouvaient venir en aide, et en lutte contre la difficulté d'assurer leur subsistance, les fils étaient une source de force, aussi bien pour se défendre que pour se procurer de la nourriture, et les filles une source de faiblesse<sup>(156)</sup>. »

Qu'est-ce qui, à l'avis de Mac Lennan, provoquait donc dans les tribus primitives le meurtre des enfants du sexe féminin ? L'insuffisance de ressources pour assurer la subsistance, la faiblesse des forces productives : si ces tribus ne s'étaient pas trouvées à court de nourriture, elles n'auraient point été poussées à ces infanticides par la peur que l'ennemi ne vînt un jour exterminer leurs filles ou les emmener en captivité.

Engels, nous le répétons, ne partage pas les idées de Mac Lennan sur l'histoire de la famille, et nous les jugeons nous-mêmes fort peu satisfaisantes. Mais ce qui importe ici, c'est que Mac Lennan tombe dans le même travers qu'Engels : il cherche à expliquer l'histoire de la famille par l'état des forces productives.

Faut-il poursuivre les citations, invoquer Lippert, Morgan ? Nous n'en voyons pas la nécessité : quiconque les a lus sait qu'ils tombent dans le même travers que Mac Lennan et Engels. Même Spencer, on le sait, n'est pas ici sans reproche, encore que sa sociologie n'ait vraiment rien à voir avec le « matérialisme économique ».

On peut, certes, en tirer parti à des fins de polémique et nous dire : « Vous voyez ! Les gens peuvent s'accorder avec Marx et Engels sur telle question de détail, sans se ranger à leur théorie de l'histoire ! » As surément. Le tout est seulement de savoir de quel côté se trouve ici la logique.

---

<sup>(155)</sup> Nous citons d'après l'édition française de 1874.

<sup>(156)</sup> *Studies in ancient history — primitive marriage*. [Etudes d'histoire ancienne : le mariage primitif] par John Ferg. Mc. Lennan, p. 75.

Poursuivons...

L'évolution de la famille, assure Giraud-Teulon, est déterminée par l'évolution du droit de propriété; et, ajoute-t-il, toutes les conquêtes de la civilisation coïncident avec un changement dans la situation économique de l'humanité. Le lecteur n'aura pas manqué de relever que Giraud-Teulon use d'une terminologie plus qu'incertaine : pour lui, le concept de « droit de propriété » est entièrement épuisé par celui de « situation économique ». Mais le droit, c'est le droit, l'économie, c'est l'économie, et il ne convient pas de mélanger ces deux notions. D'où provient ce droit de propriété ? Peut-être a-t-il fait son apparition sous l'influence de l'économie d'une société donnée (le droit civil, dit Lassalle, n'est que l'expression des rapports économiques), à moins qu'il ne doive son origine à quelque cause absolument différente. Il faut ici pousser plus loin l'analyse, au lieu de l'interrompre juste au moment où elle devient vraiment intéressante, d'un intérêt vraiment vital.

Les historiens français de la Restauration n'avaient point découvert, nous l'avons vu, de réponse satisfaisante au problème de l'origine du droit de propriété. Dans *le Matérialisme économique en histoire*, M. Karéev touche un mot de l'école historique du droit en Allemagne. Nous le suivons volontiers sur ce terrain.

Voici ce qu'en dit notre professeur :

« Lorsque au début de ce siècle apparut en Allemagne l'école, dite « historique », qui commença à considérer le droit, non plus comme un système immobile de normes juridiques, ainsi que les anciens juristes se le représentaient, mais comme quelque chose de mouvant qui se modifie et évolue, une forte tendance se fit jour dans cette école pour opposer, comme la seule juste, la notion historique du droit à tous les autres points de vue possibles en la matière; la théorie historique n'a jamais admis l'existence de vérités scientifiques applicables à tous les temps — c'est-à-dire de ce que, dans la langue de la science nouvelle, on appelle des lois générales; elle a même purement et simplement nié ces lois et, avec elles, la théorie générale du droit, au nom de l'idée de dépendance du droit par rapport aux conditions locales, dépendance qui, assurément, existe toujours et partout, mais n'exclut pas des principes communs à tous les peuples<sup>(157)</sup>. »

Il y a dans ces quelques lignes beaucoup — disons : d'inexactitudes — contre lesquelles protesteraient maîtres et disciples de l'école historique du droit. Ils répliqueraient, par exemple, que, lorsque M. Karéev les accuse de nier « ce que, dans la langue de la science, on appelle des lois générales », ou bien il caricature à dessein leurs idées, ou bien il mélange les concepts de la façon la moins convenable à un « historiosophe », confondant les « lois » qui relèvent de l'histoire du droit avec celles qui définissent l'évolution des peuples. Loin d'avoir jamais songé à nier celles-ci, l'école historique s'est attachée à leur recherche. Ses efforts n'ont pas été couronnés de succès, mais la cause même de cet échec est extrêmement instructive et, si M. Karéev se donnait la peine d'y réfléchir, il pourrait peut-être — sait-on jamais ? — saisir enfin « l'essence du processus historique ».

Au dix-huitième siècle on inclinait à expliquer l'histoire du droit par l'action du « législateur ». L'école historique s'est vigoureusement élevée là-contre. Dès 1814, Savigny formulait ainsi la théorie nouvelle :

« L'essentiel de cette doctrine consiste en ce que tout droit sort de ce qu'on appelle — d'une expression courante encore que peu exacte — *le droit coutumier*, c'est-à-dire qu'il prend naissance dans les usages et les croyances populaires, puis dans la jurisprudence, donc, en règle générale, dans une force interne qui agit sans violence, et non dans l'arbitraire d'un législateur<sup>(158)</sup>. »

Savigny a développé l'idée par la suite dans son célèbre *System des heutigen römischen Rechts*<sup>(159)</sup>.

« C'est dans la conscience commune du peuple, dit-il, que vit le droit positif que nous pouvons donc appeler *le droit du peuple*... Mais il ne faudrait pas en inférer qu'il a été créé par l'arbitraire de quelques membres individuels de ce peuple... Le droit positif est l'œuvre de l'âme du peuple vivant et opérant en commun dans tous les individus, aussi n'est-ce point par hasard, mais nécessairement, qu'il se trouve être un seul et même droit pour la conscience de chaque individu<sup>(160)</sup>. »

Et Savigny poursuit :

« Si nous nous posons la question de l'origine de l'Etat, nous devons tout de même l'expliquer par une nécessité supérieure, par une force qui modèle du dedans, ainsi que nous l'avons dit plus haut pour le droit, et cela non seulement en ce qui concerne l'existence d'un Etat en général, mais en ce qui concerne la forme particulière que l'Etat revêt dans chaque peuple<sup>(161)</sup>. »

Le droit apparaît de la même « invisible façon » que la langue, et il vit dans la conscience commune du peuple, non sous la forme « de règles abstraites, mais d'une intuition vivante des institutions juridiques dans leur liaison organique », en

---

<sup>(157)</sup> *Messenger de l'Europe*, juillet 1894, p. 12.

<sup>(158)</sup> D. Friedrich Carl von Savigny : *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, [De la Vocation de notre temps pour la législation et la science du droit] dritte Auflage, Heidelberg, 1840, S. 14. La première édition est de 1814.

<sup>(159)</sup> [Système du droit romain d'aujourd'hui.]

<sup>(160)</sup> Erster Band, S. 14-15. [Editions de Berlin, 1840.]

<sup>(161)</sup> *Ibid.*, S. 22.

sorte que, lorsque la nécessité s'en fait sentir, la règle abstraite se détache dans sa forme logique de cette intuition générale « par un processus artificiel (*durch einen Künstlichen Prozess*)<sup>(162)</sup> ».

Nous ne nous occupons pas ici des ambitions pratiques de l'école historique; pour ce qui est de sa *théorie*, sur la base des citations ci-dessus on peut dire qu'elle représente :

- 1) une réaction contre l'idée, répandue au dix-huitième siècle, selon laquelle le droit serait la création arbitraire d'individus (les « législateurs »), un effort pour trouver à l'histoire du droit une explication scientifique, pour la comprendre comme un processus nécessaire et, par suite, soumis à des lois;
- 2) une tentative pour expliquer ce processus d'un *point de vue* rigoureusement *idéaliste*, par une « âme », une « conscience » populaire auxquelles l'école historique se réfère en dernier ressort.

Chez Puchta, cet idéalisme est encore plus marqué.

Chez lui, comme chez Savigny, c'est le droit coutumier qui constitue le droit primitif. Mais comment ce droit coutumier a-t-il fait son apparition ? On avance souvent l'opinion que ce droit est créé par la pratique (*Uebung*); mais ce n'est qu'un cas particulier du point de vue matérialiste sur l'origine des notions populaires.

« C'est le point de vue opposé qui est le bon : la pratique n'est que la dernière étape; elle se borne à traduire et à incarner un droit qui a fait son apparition et qui vit déjà dans la conviction des enfants d'un peuple. L'habitude agit sur la conviction en ce sens seulement que grâce à elle, la conviction devient plus consciente et plus solide<sup>(163)</sup>. »

La conviction populaire touchant telle ou telle institution juridique se forme donc indépendamment de la pratique, antérieurement à « l'habitude ». D'où provient-elle alors ? Des profondeurs de l'âme populaire. Le tour qu'elle prend chez un peuple, s'explique par les propriétés de son âme. C'est fort obscur, si obscur qu'il n'y a plus trace d'explication scientifique ici. Puchta se rend lui-même compte que cela ne tient guère debout, et il tâche de rétablir la situation par ce raisonnement :

« Le droit apparaît d'invisible façon. Qui s'aviserait de rechercher les voies qui mènent à l'apparition de telle conviction, à sa naissance, à sa croissance, à son épanouissement, à sa manifestation ? Ceux qui s'y sont hasardés portaient le plus souvent d'intuitions erronées<sup>(164)</sup>. »

« Le plus souvent » ? Il y aurait donc eu des penseurs partis d'intuitions justes ? A quelles conclusions sont-ils parvenus touchant la genèse des conceptions populaires du droit ? Il faut croire que c'est demeuré un secret pour Puchta, puisqu'il ne va jamais plus loin que ces vagues références aux propriétés de l'âme populaire.

Il n'y a aucun éclaircissement non plus à tirer de la remarque ci-dessus de Savigny : que le droit vit dans la conscience commune du peuple, non sous la forme de règles abstraites, mais « d'une intuition vivante des institutions juridiques dans leur liaison organique ». Et l'on voit sans peine ce qui l'a incité à nous faire part de cette nouvelle un peu bien obscure. En supposant que le droit existe dans la conscience du peuple « sous forme de règles abstraites », nous nous heurtons, tout d'abord, à « la conscience commune » des juristes qui savent avec quelle peine le peuple se pénètre de ces règles, et de surcroît, notre théorie de l'origine du droit prendrait un air d'excessive invraisemblance. Il faudrait alors admettre qu'avant d'être entrés en rapports les uns avec les autres, antérieurement à toute expérience vécue, les individus qui composent un peuple donné, tel le pèlerin se munissant à l'avance de biscottes, se sont dotés d'un stock préalable de concepts juridiques pour se risquer, dans le domaine de la pratique, s'engager sur le chemin de l'histoire. Comme, bien sûr, nul ne le croira, Savigny écarte « les règles abstraites » : dans la conscience populaire le droit ne revêt pas la forme de concepts distincts, il ne se présente pas sous les espèces d'un amas de cristaux, mais d'une liqueur plus ou moins fortement titrée, qui, « lorsque la nécessité s'en fait sentir », c'est-à-dire au contact de la pratique, se cristallise en préceptes juridiques appropriés. Le procédé ne manque pas d'astuce, mais, on s'en doute, il ne nous avance en rien pour ce qui est de rendre un compte scientifique des faits.

Prenons un exemple.

Au témoignage de Rink, les Esquimaux ne connaissent presque pas la propriété régulière. Pour autant qu'on en peut parler, il en démontre pourtant trois sortes :

- « 1) La propriété appartenant à une collectivité généralement composée de plus d'une famille, par exemple, l'habitation d'hiver.
- 2) La propriété constituant le bien commun d'une ou, au maximum, de trois familles apparentées, comme la tente, les ustensiles de ménage — lampes, baquets, écuelles de bois, pots de pierre — la barque (*oumiak*) qui les transporte avec la tente, un ou deux traîneaux avec leur attelage de chiens... les provisions pour l'hiver...
- 3) En ce qui concerne la propriété personnelle, c'est-à-dire ce qui appartient à chaque individu... les biens propres de tel ou tel — vêtements, armes, outils ou tout ce dont il se sert spécialement. Ces objets passent même pour

---

<sup>(162)</sup> *Ibid.*, S. 16.

<sup>(163)</sup> *Cursus der Institutionen* [Cours d'institutions]. Erster Band, Leipzig, 1841, S. 31. En note, Puchta s'élève énergiquement contre l'effort des éclectiques pour concilier les théories opposées de l'origine du droit, et en des termes tels qu'on se demande s'il ne prévoyait pas la venue au monde de M. Karéev. Mais on doit reconnaître que l'Allemagne du temps de Puchta ne manquait pas non plus d'éclectiques, tant il est vrai que ce genre d'esprit a toujours fleuri et en tous lieux.

<sup>(164)</sup> *Ibid.*, S. 28.

entretenir avec leur propriétaire une sorte de rapport surnaturel qui rappelle la liaison de l'âme et du corps; il n'était pas habituel de les prêter<sup>(165)</sup>. »

Essayons de nous représenter l'origine de ces trois formes de propriété d'après la vieille école historique du droit.

Etant donné que, selon Puchta, les convictions précèdent la pratique et ne naissent point de la coutume, il faut supposer que les choses se sont passées de la sorte : avant de s'installer dans des habitations d'hiver, avant même d'en construire, les Esquimaux étaient arrivés à la conviction que, l'usage des maisons en question une fois introduit, celles-ci devraient appartenir à une collectivité généralement composée de plus d'une famille; de même ces sauvages s'étaient-ils convaincus qu'une fois introduit l'usage des tentes, des baquets, des écuelles de bois, des barques, des pots, des traîneaux et des chiens, tous ces objets devraient constituer le bien d'une ou, peut-être de deux, au maximum, de trois familles apparentées; enfin ils s'étaient non moins fermement persuadés que les vêtements, les armes et les outils devaient devenir propriété individuelle, et qu'il ne conviendrait même pas de les prêter. Ajoutons que ces « convictions » n'existaient sans doute pas sous formes de règles abstraites, mais « d'une intuition vivante des institutions juridiques dans leur liaison organique », et que, par la suite, « lorsque la nécessité s'en est fait sentir », c'est-à-dire au contact des habitations d'hiver, des tentes, des baquets, des traîneaux et des chiens, cette liqueur juridique s'est cristallisée en normes de droit coutumier esquimaux aux « formes » plus ou moins « logiques », les propriétés de ladite liqueur juridique étant déterminées par les qualités occultes de l'âme esquimau.

Ce n'est pas une explication scientifique, mais, comme disent les Allemands, de purs *Redensarten*<sup>(166)</sup>.

*La variété d'idéalisme que représentent les partisans de l'école historique du droit se révèle encore plus inapte à l'explication des phénomènes sociaux que l'idéalisme autrement plus profond de Schelling et de Hegel.*

Comment la science est-elle sortie du cul-de-sac où s'était fourvoyé l'idéalisme ? Écoutons ce qu'en dit M. Kovalevski, l'un des maîtres les plus remarquables du droit comparé aujourd'hui.

Après avoir relevé que la vie sociale des tribus primitives porte l'empreinte du communisme, M. Kovalevski écrit — écoutez bien, Monsieur « V.V. » : c'est aussi un « professeur » :

« Si nous nous demandons les vrais motifs d'un pareil ordre de choses, si nous voulons savoir les causes qui poussèrent nos ancêtres des premières époques, et qui contraignent encore les sauvages à ne se point départir d'un système de communisme plus ou moins prononcé, il nous importera surtout de connaître les plus anciens modes de production. Car la répartition et la consommation des richesses doivent dépendre du mode de les récolter. Or voici ce que l'ethnographie nous enseigne à ce sujet : chez les peuples chasseurs et pêcheurs, la recherche de la provende se fait ordinairement en horde... En Australie, la chasse au kangourou s'opère par bandes formées de quelques dizaines ou mêmes de quelques centaines d'indigènes. De même pour la poursuite du renne dans les régions septentrionales... Il s'est avéré que l'homme isolé demeure incapable d'assumer à lui seul la lutte pour l'existence; il a besoin d'aide et d'appui, et ses forces se décuplent sous l'influence de l'association... Ainsi donc production commune à l'origine; et, comme corollaire naturel et nécessaire, consommation commune. L'ethnographie est riche en faits qui le prouvent<sup>(167)</sup>. »

Kovalevski rappelle ensuite la théorie idéaliste de Lerminier, pour qui la propriété privée tire son origine du sentiment de la personnalité. Et il poursuit :

« Eh bien non, ce n'est pas ainsi. Ce n'est pas ainsi que l'homme primitif atteint l'idée d'employer à son usage exclusif la pierre taillée qui lui servira d'arme ou la peau de bête qui recouvrira son corps. C'est en appliquant à la production de l'objet ses forces individuelles. Ce silex qui lui sert de hache, il l'a taillé de ses propres mains. En chassant avec des camarades nombreux, il a donné le coup de grâce à la bête et, pour cela, il s'en est approprié exclusivement la peau. Les coutumes sauvages sont précises à ce sujet. Avec un soin minutieux, elles distinguent le cas où deux chasseurs ont atteint l'animal traqué, et elles adjugent sa peau à celui dont la flèche a passé le plus près du cœur. Elles distinguent aussi le cas où la bête déjà blessée succombe aux coups que lui porte un chasseur survenu par hasard... L'application du travail individuel engendre donc rationnellement l'appropriation privée. Nous pouvons poursuivre ce phénomène à travers l'histoire. Celui qui plante l'arbre fruitier en devient le propriétaire... Plus tard, ce sera encore le guerrier, qui, seul de toute la famille, pourra user du butin conquis pendant la guerre; ce sera le prêtre qui, à l'exclusion des autres membres de sa famille, recueillera les offrandes apportées par les croyants. Le droit hindou l'atteste aussi bien que la coutume des Slaves méridionaux, des cosaques du Don ou des anciens Irlandais. Et il importe de ne se point méprendre sur le véritable principe d'une semblable appropriation : le résultat d'efforts individuels appliqués à la conquête d'un objet de nature. En effet, dès que s'ajoute à ce principe le secours des proches, l'aide de la famille et de ses capitaux, le gain ne reste plus personnel<sup>(168)</sup>. »

On comprend, dès lors, que ce soient les armes, les vêtements, la nourriture, la parure qui deviennent d'abord objets d'appropriation individuelle...

---

<sup>(165)</sup> Dr. Henry Rink : *Tales and Traditions of the Eskimo*, pp. 9 et 30. [*Légendes et traditions des Esquimaux*.]

<sup>(166)</sup> [De la logomachie.]

<sup>(167)</sup> M. Kovalevski : *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*. Stockholm 1890, pp. 52-53. Dans le livre de feu N. Sieber, *Essais sur la civilisation économique des primitifs*, le lecteur trouvera une masse de faits montrant on ne peut plus clairement que les modes d'appropriation sont déterminés par les modes de production.

<sup>(168)</sup> *Ibid*, p. 95.

« Dès les premiers essais de domestication des animaux, les chiens, les chevaux, les chats, les bestiaux de labour constituèrent le fonds le plus important de l'appropriation individuelle et familiale<sup>(169)</sup>. »

Voici un exemple qui montre jusqu'à quel point l'organisation de la production continue d'exercer son influence sur les modes d'appropriation : chez les Esquimaux, on pêche la baleine sur de grands canots, par équipes nombreuses; les embarcations employées à cette fin constituent un bien collectif, alors que les petites barques qui servent au transport des objets de ménage, sont la propriété de chaque famille, ou, « au maximum, de trois familles apparentées ».

Avec l'apparition de l'agriculture, la terre se transforme également en objet d'appropriation, des associations familiales d'importance variable devenant les sujets de la propriété foncière. C'est, on le voit, une des formes de l'appropriation collective. Comment en expliquer les causes ?

« Elles nous paraissent résider, dit M. Kovalevski, dans ce phénomène de production en commun, celui-là même qui entraîna l'appropriation commune de la plupart des meubles<sup>(170)</sup>. »

Inutile de spécifier que, dès son apparition, la propriété privée entre en conflit avec les formes plus anciennes d'appropriation collective. Là où le rapide progrès des forces productives ouvre une carrière de plus en plus vaste aux « efforts individuels », la propriété collective disparaît assez vite ou ne continue plus d'exister qu'à l'état pour ainsi dire d'organe rudimentaire. Nous le verrons plus loin : ce processus de décomposition de la propriété collective originelle sous l'action d'une nécessité naturelle, matérielle, varie considérablement selon les lieux et les époques. Bornons-nous, pour l'instant, à relever la conclusion de la science moderne du droit : les concepts juridiques — les « convictions » de Puchta — sont partout déterminés par les modes de production.

Schelling assurait qu'il faut tenir le magnétisme pour une intrusion du « Subjectif » dans « l'Objectif ». Les tentatives d'explication idéaliste de l'histoire du droit ne sont rien d'autre qu'un appendice, un *Seitenstück* de la philosophie idéaliste de la Nature. Ce sont les mêmes considérations, parfois spirituelles, voire brillantes, mais toujours arbitraires et superficielles, sur le thème de l'Esprit se suffisant à soi-même et soi-même source de son devenir.

La conviction juridique ne pouvait préexister à la pratique du seul fait que, faute d'en être issue, elle serait absolument dépourvue de cause. L'Esquimaux est partisan de l'appropriation individuelle des vêtements, des armes et des outils pour la simple raison que cette appropriation est fort commode et que la nature même de l'objet l'y incite. Pour bien apprendre à se servir de son arme, arc ou boomerang, le chasseur primitif doit s'y adapter, bien en étudier toutes les particularités individuelles et, dans la mesure du possible, l'adapter à ses particularités individuelles propres<sup>(171)</sup>. La propriété privée s'avère ici beaucoup plus dans l'ordre des choses que n'importe quel autre mode d'appropriation, et c'est pourquoi le sauvage a « la conviction » de la supériorité de ce mode; il va même, on le sait, jusqu'à croire à un rapport occulte des outils individuels et des armes avec leur possesseur. Mais cette conviction est née de la pratique; elle ne la précède pas; elle tire son origine des propriétés, non de « l'esprit » du sauvage, mais bien des objets à qui ce sauvage a affaire, des modes de production qu'il ne saurait éviter à un certain stade de développement de ses forces productives.

A quel point la pratique quotidienne précède la « conviction » juridique, on le voit à la multitude d'actes symboliques que le droit primitif comporte. Les modes de production changent, les rapports se modifient entre les hommes à l'intérieur du processus de production, la pratique quotidienne évolue, mais « la conviction » se maintient sous sa forme ancienne; et, comme elle va à l'encontre de la pratique nouvelle, on voit apparaître des fictions légales, des symboles, des actes dont l'unique fin est de tourner, dans la forme, cette contradiction qui, avec le temps, se trouve finalement supprimée à la racine : à partir de la pratique économique nouvelle se forme une nouvelle conviction juridique.

Il ne suffit pas de constater l'apparition dans une société donnée de la propriété privée de certains objets pour définir du même coup le caractère de cette institution. La propriété privée a toujours des limites qui dépendent entièrement de l'économie de la société. « A l'état sauvage et barbare l'homme ne s'approprie que les choses immédiatement utiles. Le surplus, bien que gagné par le travail de ses bras, il le cède gratuitement à d'autres, aux membres de sa famille, de son clan ou de sa tribu », dit M. Kovalevski. Et Rink rapporte des faits identiques au sujet des Esquimaux<sup>(172)</sup>. D'où pareilles coutumes tirent-elles leur origine ? Selon M. Kovalevski<sup>(173)</sup> elles tiennent à ce que le sauvage ignore l'épargne — formule peu claire et d'autant moins heureuse que les économistes vulgaires en ont fort abusé. Les peuples primitifs ignorent en

---

<sup>(169)</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>(170)</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>(171)</sup> Dans toutes les tribus primitives, un rapport étroit unit, comme on sait, le chasseur à son arme. *Der Jäger darf sich keiner fremden Waffen bedienen* [Le chasseur ne doit jamais utiliser l'arme d'autrui], dit Martius à propos des primitifs du Brésil. Et il explique ainsi l'origine, chez ces sauvages, d'une pareille « conviction » : « Besonders behaupten diejenigen Wilden, die mit dem Blasrohr schiessen, dass dieses Geschoss durch den Gebrauch eines Fremden verdorben werde, und geben es nicht aus ihren Händen. » [« Les sauvages qui tirent à la sarbacane assurent notamment que cette arme se détèque lorsqu'un étranger en fait usage, et ils ne se séparent jamais de la leur. »] *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*, München, 1832, S. 50. [Le droit chez les aborigènes du Brésil.]

On lit de même chez Oskar Peschel, dans son *Völkerkunde Ethnologie* : « Die Führung dieser Waffen [l'arc et les flèches] erfordert eine grosse Geschicklichkeit und beständige Übung. Wo sie bei Wilden Völkern im Gebrauche sind, berichten uns die Reisenden, dass schon die Knaben sich mit Kindergeräten im Schiessen üben ». (Leipzig, 1875, S. 190.) [« Le maniement de ces armes exige une grande habileté et un entraînement constant. Là où les peuples sauvages s'en servent, nous assurent les explorateurs, les enfants s'exercent au tir avec des armes adaptées à leur âge. »]

<sup>(172)</sup> [Dans *Tales and Traditions of the Eskimo with a sketch of their habits, religion, language and other peculiarities*.]

<sup>(173)</sup> *Loc. cit.*, p. 56. [Dans *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*.]

effet « l'épargne », pour la bonne raison qu'il leur est difficile et même impossible de la pratiquer. « Epargner » la chair de l'animal tué ne se peut faire que dans une mesure insignifiante : la viande se gâtera et deviendra impropre à la consommation. S'il y avait possibilité de la vendre, « épargner » l'argent reçu en échange serait certes fort aisé. Mais l'argent n'existe pas encore à ce stade de l'évolution économique. D'où il s'ensuit que l'économie même des sociétés primitives impose d'étroites limites au développement de l'esprit « d'épargne ». De surcroît, si j'ai eu la chance de tuer aujourd'hui une grosse pièce et que j'en aie partagé la chair avec autrui, demain je peux revenir bredouille (la chasse est occupation peu sûre), et les autres membres de mon clan partageront leur butin avec moi. La coutume du partage constitue ainsi une sorte d'assurance mutuelle sans laquelle les tribus de chasseurs ne pourraient absolument pas subsister. Il ne faut pas oublier enfin que, dans ces tribus, la propriété privée existe à l'état embryonnaire seulement, que la propriété collective prédomine, et que, de leur côté, les us et coutumes qui s'épanouissent sur ce terrain imposent des limites au propriétaire privé. Ici encore, la conviction suit l'économie.

Le lien qui rattache les concepts juridiques à l'état économique se trouve bien mis en lumière par un exemple que Rodbertus cite avec complaisance. On sait que les auteurs latins se sont élevés vigoureusement contre l'*usure*. Caton le Censeur trouvait l'usurier deux fois pire que le voleur (« exactement deux fois », disait-il, le vieux). Et sur ce point, l'avis des Pères de l'Eglise concorde entièrement avec celui des écrivains païens. Mais, fait remarquable, les uns et les autres s'élevaient seulement contre l'intérêt du capital financier. A l'égard du prêt en nature et de sa rémunération, ils faisaient montre d'une tout autre mansuétude. D'où vient la différence ? De ce que le capital financier, le capital usuraire opérait de terribles ravages dans la société du temps, de ce que c'était lui qui « ruinait l'Italie ». Ici encore, la « conviction » juridique allait de pair avec l'économie.

« Le droit, *dit Post*, est un pur produit de la nécessité, ou, plus exactement, du besoin. C'est en vain qu'on lui recherchait quelque fondement idéal<sup>(174)</sup>. »

La formule serait absolument dans l'esprit de la plus moderne théorie du droit, si son savant auteur ne témoignait d'une confusion d'idées assez considérable et fort pernicieuse quant aux suites qu'elle entraîne.

En règle générale, toute société s'attache à élaborer le système juridique qui répond le mieux à ses besoins et se trouve présentement le plus utile. Le fait qu'un corps d'institutions juridiques serve ou desserve une société ne saurait en rien dépendre des propriétés d'une « idée », quelle qu'elle soit et quel qu'en soit le promoteur; *il dépend*, nous l'avons vu, *des modes de production et des rapports entre êtres humains institués par ces modes*. En ce sens, le droit ne possède pas de fondement idéal et il ne peut pas en posséder, car son fondement est toujours réel. Mais le fondement réel de tout système juridique n'empêche pas que celui-ci ne soit idéalisé par les membres de la société où il a cours. La société ne fait en définitive qu'y gagner. A l'inverse, dans les périodes de transition, lorsque le système juridique en vigueur ne répond plus aux besoins accrus qu'a engendrés le progrès des forces productives, il arrive que les éléments les plus avancés de la population doivent idéaliser un nouveau système d'institutions plus conforme à « l'esprit du temps ». La littérature française fourmille d'exemples de cette idéalisation d'un ordre de choses en train de se faire.

L'origine du droit à partir du « besoin » n'exclut un fondement « idéal » du droit qu'aux yeux des personnes habituées à confirmer le besoin dans le domaine de la matière et à opposer celui-ci au domaine de « l'esprit pur », étranger au besoin. N'est en réalité « idéal » que ce qui sert les hommes, et la société, quelle qu'elle soit, se guide seulement sur ses besoins dans l'élaboration de son idéal. Les exceptions apparentes à cette incontestable règle tiennent à ce qu'en conséquence de l'évolution sociale l'idéal retarde assez souvent sur les besoins<sup>(175)</sup>.

Que les rapports sociaux dépendent de l'état des forces productives est une constatation de plus répandue dans les sciences sociales d'aujourd'hui en dépit de l'inévitable éclectisme de bien des hommes de science et malgré leurs préventions idéalistes. « De même que l'anatomie comparée a élevé à la hauteur d'une vérité scientifique l'adage latin *ex ungue leonem*<sup>(176)</sup>, de même l'ethnologie peut induire de l'armement d'un peuple son niveau de civilisation », dit Oskar Peschel déjà cité<sup>(177)</sup>...

« Il existe un rapport très étroit entre les modes de recherche de la nourriture et la structure de la collectivité. Partout où l'homme s'allie à l'homme, une autorité publique fait son apparition. C'est chez les hordes nomades de chasseurs du Brésil que les liens sociaux sont les plus lâches; mais elles doivent aussi défendre leur territoire, et il leur faut posséder au moins un chef militaire. Dans la plupart des cas, les tribus pastorales se trouvent soumises à un patriarcat, étant donné que les troupeaux appartiennent généralement à un seul maître, lequel a pour serviteurs les

<sup>(174)</sup> Dr. Alb. Herm. Post : « *Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft*. [L'origine du droit. Introduction à la théorie générale du droit comparé.] Oldenburg, 1876, p. 25.

<sup>(175)</sup> Post est justement de ces hommes encore fort loin d'en avoir fini avec l'idéalisme. Pour lui, par exemple, le système du clan correspond à l'état cynégétique et nomade; avec l'apparition de l'agriculture et de l'état sédentaire qui en est fonction, le système du clan cède la place à la « *Gaugenossenschaft* » (nous dirons : à la commune sur la base locale). Aurait-il donc cherché l'explication de l'histoire des sociétés dans l'évolution des forces productives ? Pour les cas d'espèce, il s'en tient en effet presque toujours à cette tendance. Mais cela ne le gêne pas pour faire du « *im Menschen schaffend ewigen Geist* » [l'Eternel Esprit créateur inhérent à l'Homme] la cause première de l'histoire du droit. Voilà un auteur qui semble avoir été créé tout exprès pour réjouir le cœur de M. Karéev.

<sup>(176)</sup> [On reconnaît le lion à sa griffe.]

<sup>(177)</sup> *Loc. cit.*, p. 139. Au moment où nous relevions ce passage, il nous a paru que M. Mikhaïlovski se dressait de toute sa taille pour s'exclamer : « On peut en discuter : si les Chinois sont armés de fusils anglais, quel jugement ces fusils nous permettent-ils de porter sur leur civilisation ? » Fort bien, Monsieur Mikhaïlovski : il serait illogique de passer des fusils anglais à l'état de la civilisation chinoise; c'est sur la civilisation anglaise qu'ils permettent de porter un jugement.

membres de sa tribu ou d'expropriétaires de troupeaux naguère indépendants et ruinés par la suite. Le plus souvent, quoique le phénomène ne soit pas exclusif, la vie pastorale se caractérise par de grandes migrations de populations, aussi bien au nord du Vieux Monde qu'en Afrique du Sud, alors que l'histoire de l'Amérique, au contraire, connaît seulement des raids de tribus sauvages de chasseurs sur les terres alléchantes des peuples civilisés. Quittant leurs anciens habitats, des peuples entiers ont pu accomplir ces grands et longs voyages grâce aux troupeaux qui les accompagnaient et leur fournissaient en route la nourriture nécessaire. De surcroît l'élevage de steppe incite au changement de pâturage. Avec la vie sédentaire et l'agriculture apparaît aussitôt la tendance au travail servile... Tôt ou tard, l'esclavage mène à la tyrannie, puisque celui qui possède le plus grand nombre d'esclaves soumet aisément, grâce à eux, les plus faibles... Avec la division en hommes libres et en esclaves, la société se clive en classes<sup>(178)</sup>. »

Il y a chez Peschel beaucoup de considérations de ce genre, les unes absolument justes et fort instructives, les autres qu'« on peut discuter », sans être nécessairement M. Mikhaïlovski. Mais ce qui nous importe ici, ce n'est pas le détail de la pensée de Peschel; c'est son orientation. Et cette orientation coïncide entièrement avec celle que nous avons déjà relevée chez M. Kovalevski : *c'est dans les modes de production, dans l'état des forces productives qu'il cherche l'explication de l'histoire du droit, voire de la structure sociale tout entière.*

Il y a longtemps que Marx avait instamment conseillé aux sociologues de la faire. Et c'est pour une bonne part, encore que point uniquement (le lecteur verra plus loin pour quoi nous faisons cette réserve), le sens de la célèbre préface à *Zur Kritik der politischen Oekonomie*<sup>(179)</sup>, qui a tellement joué de malheur chez nous, qui a été si effroyablement et si incroyablement comprise de la majorité des écrivains russes, qu'ils en aient lu l'original ou des extraits :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté; ces rapports de production correspondent à un degré de développement donné de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète, sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique<sup>(180)</sup>. »

Hegel dit de Schelling que ce philosophe n'a pas su développer les énoncés fondamentaux de son système, et que l'apparition imprévue de l'Esprit Absolu y produit l'effet d'un coup de pistolet (*wie aus der Pistole geschossen*). L'intellectuel russe moyen, lorsqu'il apprend que, chez Marx, « tout se ramène à la base économique » (d'aucuns disent tout simplement : « à l'économie »), se sent aussi perdu que si on lui tirait un coup de pistolet aux oreilles : « Pourquoi à l'économie ? demande-t-il dans un ahurissement douloureux. L'économie, je n'en disconviens pas, a son importance (pour les paysans pauvres surtout, et pour les ouvriers). Mais l'esprit n'en a pas moins (surtout pour nous, intellectuels). » L'exposé ci-dessus, nous le souhaitons, aura montré au lecteur que l'ahurissement de l'intellectuel russe moyen provient seulement, en l'occurrence, de ce que ledit intellectuel s'est toujours quelque peu désintéressé de cet « esprit » à ses yeux « si important ». En disant que « l'anatomie de la société est à chercher dans l'économie politique », Marx ne songeait nullement à effarer le monde savant à coups de pistolet; il fournissait simplement une réponse directe et exacte aux « maudites questions » qui avaient torturé les cerveaux pendant tout un siècle.

Le développement logique de leur sensualisme avait amené les matérialistes français à la conclusion que l'homme, avec l'ensemble de ses pensées, de ses sentiments et de ses aspirations, représente le produit du milieu social. Pour aller plus loin dans l'application du matérialisme à la science de l'homme, il aurait fallu résoudre la question de savoir ce qui conditionne la structure de ce milieu et quelles sont les lois de son évolution. Les matérialistes français se trouvaient hors d'état de le faire. Force leur fut de se montrer infidèles à soi-même, de revenir aux vieux errements idéalistes si vigoureusement condamnés par eux; ils affirmèrent que le milieu est créé par « l'opinion ». Insatisfaits de cette réponse superficielle, les historiens français de la Restauration s'attachèrent à analyser le milieu social; et le résultat de cette analyse se révéla capital pour la science : les *constitutions politiques* prennent leur racine dans l'état social, et l'état social se définit par celui des biens. Du même coup, toutefois, une nouvelle question se posait à la science, et celle-ci ne pouvait avancer sans la résoudre : de quoi dépend cet état des biens ? La solution dépassait les possibilités des historiens français de la Restauration; force leur fut de se dérober par des considérations sur les propriétés de la nature humaine qui n'éclaircissaient rigoureusement rien. A la même époque les grands idéalistes d'Allemagne, Schelling et Hegel, voyaient déjà fort bien l'inanité de ce recours : Hegel s'en amuse. Ils se rendaient compte que la clé du devenir historique de l'humanité doit être recherchée hors de la nature humaine; et ce fut leur grand mérite. Mais pour que ce mérite portât scientifiquement ses fruits, il fallait préciser où chercher cette clé. Ils la cherchèrent dans les propriétés de l'Esprit, dans les lois logiques du devenir de l'Idée Absolue. Et ce fut l'erreur fatale des grands idéalistes : ils revenaient par une voie détournée au point de vue de la nature humaine, puisque, on l'a vu, l'Idée Absolue n'est rien autre que notre pensée logique personnifiée. La géniale découverte de Marx répare l'erreur fatale des idéalistes en tuant du même coup l'idéalisme : l'état des biens et, avec lui, l'ensemble des propriétés du milieu social (on a vu au chapitre sur l'idéalisme que Hegel aussi avait dû reconnaître l'importance cruciale de « l'état des biens »), se définissent, non par les propriétés de l'Idée Absolue ni par le caractère de la nature humaine, mais par les rapports qui s'établissent nécessairement entre les hommes « dans la production sociale de leur existence », c'est-à-dire dans leur lutte pour l'existence. On compare souvent Marx à Darwin — comparaison qui met de joyeuse humeur M. Mikhaïlovski, M. Karéev et leur compagnie. Nous dirons plus loin en quel sens il faut le comprendre, bien qu'apparemment plus d'un lecteur puisse le faire sans nous; pour l'instant — et que nos subjectifs penseurs daignent ne s'en point offusquer — nous nous permettrons un autre parallèle.

<sup>(178)</sup> Loc. Cit., pp. 252-253.

<sup>(179)</sup> [Contribution à la critique de l'économie politique.]

<sup>(180)</sup> [Marx : Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique, p. 4.]

Jusqu'à Copernic, l'astronomie enseignait que la Terre est un centre immobile autour duquel gravite le Soleil avec le reste des astres. Et cette théorie empêchait d'expliquer un très grand nombre de phénomènes de la mécanique céleste. Le génial Polonais s'est attaqué à leur explication par le bord opposé : il a supposé que ce n'est pas le Soleil qui tourne autour de la Terre, mais bien la Terre autour du Soleil, et, le bon point de vue une fois trouvé, beaucoup de choses sont devenues claires, qui, avant Copernic, ne l'étaient pas. Avant Marx, les spécialistes des sciences sociales partageaient de l'idée de nature humaine, ce qui laissait pendants les problèmes cruciaux de l'histoire humaine. La doctrine de Marx a donné à la question un tout autre tour : « *En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie*, dit Marx, *l'homme modifie sa propre nature*<sup>(181)</sup>. » L'explication scientifique du devenir historique doit donc commencer par l'autre bout : il faut rechercher comment s'accomplit ce processus, comment l'homme, en produisant, agit sur la nature extérieure. Pour son immense importance scientifique, cette découverte peut être placée sans hésitation sur le même plan que celle de Copernic, sur le même plan que les grandes, les plus fécondes découvertes de la science.

Jusqu'à Marx, à vrai dire, les sciences sociales manquaient de base sûre beaucoup plus encore que l'astronomie d'avant Copernic. Les Français continuent d'appeler les disciplines traitant des sociétés humaines *sciences morales et politiques*<sup>(182)</sup> pour les distinguer des « *sciences* »<sup>(183)</sup> tout court, qu'ils tiennent toujours pour les seules exactes. Et il faut avouer qu'avant Marx celles de la société ne l'étaient ni ne le pouvaient être. Tant qu'ils recouraient à la nature humaine comme instance suprême, force était aux savants d'expliquer les rapports sociaux par les opinions des hommes, par leur *activité consciente*. Mais celle-ci est de telle nature que l'homme se la représente inévitablement comme une activité libre. L'activité libre exclut *l'idée même de nécessité*, en d'autres termes de loi naturelle, alors que la loi naturelle constitue le fondement indispensable de toute explication scientifique. *La notion de liberté effaçait celle de nécessité, freinant ainsi le progrès de la science*. Cette aberration s'observe aujourd'hui encore avec une frappante netteté dans les ouvrages « sociologiques » des auteurs russes « subjectifs ».

Mais nous le savons, *il doit y avoir une nécessité dans la liberté*. En oblitérant la notion de nécessité, l'idée même de liberté devenait terriblement falote et fort peu consolante, tandis que, chassée par la porte, la nécessité rentrait par la fenêtre; partis de l'idée de liberté, les penseurs se heurtaient à chaque instant à la nécessité et devaient finalement reconnaître avec douleur la fatalité sans remède, l'inéluctabilité totale de son action. A leurs yeux effarés la liberté se révélait une éternelle vassale tristement incurable, un jouet impuissant aux mains d'une nécessité aveugle. Et il y a quelque chose d'émouvant dans le désespoir où tombent parfois les esprits les plus clairvoyants et les plus respectables parmi les idéalistes.

« Depuis plusieurs jours, à chaque instant je veux prendre la plume, mais il m'a été impossible d'écrire un seul mot, dit Georg Büchner. En étudiant l'histoire de la Révolution, je me sentais comme anéanti sous l'épouvantable fatalité de l'histoire. Je découvre dans la nature humaine une médiocrité atroce et, dans la condition humaine, une force inéluctable donnée à tous et à personne. L'individu n'est que de l'écume au sommet de la vague, la grandeur un pur hasard, le pouvoir du génie une jonglerie, un ridicule corps à corps avec une loi d'airain qu'au maximum on parvient à connaître, mais qu'il est impossible de dominer<sup>(184)</sup>. »

Ne fût-ce que pour éviter ces accès d'un désespoir, au reste pleinement légitime, il s'imposait, on en conviendra, d'abandonner, au moins pour un temps, le point de vue ancien et de s'attacher à *libérer la liberté* par le recours à cette *nécessité* même qui s'en raillait; il fallait, une fois de plus reconsidérer la question déjà soulevée par les *dialecticiens* idéalistes : la liberté ne découle-t-elle pas de la nécessité ? La nécessité ne constitue-t-elle pas l'unique fondement solide, l'unique gage de la liberté humaine, sa condition *sine qua non* ?

Nous allons voir à quoi cette tentative aboutit chez Marx. Mais tâchons d'abord d'éclairer sa théorie de l'histoire de façon à dissiper tout malentendu à son sujet.

Sur la base d'un certain état des forces productives s'établissent des rapports de production, qui trouvent leur expression idéale dans les concepts juridiques et dans des « règles » plus ou moins « abstraites », coutumes ou lois écrites. La chose n'a plus besoin d'être démontrée : la théorie moderne du droit, nous l'avons vu, en administre la preuve; qu'on se rappelle ce que M. Kovalevski dit à ce sujet. Mais considérer la chose d'un autre biais ne gâte rien. Dès l'instant qu'on se rend compte de la façon dont les concepts juridiques sont engendrés par *les rapports de production*, cette phrase de Marx ne saurait plus surprendre : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être [autrement dit : leur forme d'existence sociale]; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience<sup>(185)</sup>. » Nous savons maintenant qu'au moins en ce qui concerne un des domaines de la conscience, les choses se passent réellement ainsi et pourquoi elles se passent ainsi. Reste à savoir s'il en est toujours de même, et, si oui, pourquoi. Bornons-nous, pour le moment, aux concepts juridiques.

« A un certain stade de leur développement les *forces productives* matérielles de la société entrent en contradiction avec les *rapports de production* existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de

---

<sup>(181)</sup> [Le *Capital*, Editions sociales, Paris, 1972, livre I, t. I, p. 180.]

<sup>(182)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(183)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(184)</sup> Extrait d'une lettre de 1833 à sa fiancée, *Note pour M. Mikhaïlovski* : Il ne s'agit pas du Büchner qui prêchait le matérialisme « dans le sens philosophique habituel », mais de son frère prématurément décédé, l'auteur de la célèbre tragédie *La Mort de Danton*.

<sup>(185)</sup> K. Marx : Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 4.

propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de *développement* des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des *entraves*. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale<sup>(186)</sup>. »

Mobilière ou immobilière, la propriété collective tire son origine du fait qu'elle est commode, voire indispensable aux processus primitifs de production. Elle permet à la société primitive de subsister, elle contribue au progrès de ses forces productives, et les hommes s'y attachent, ils la tiennent pour naturelle et nécessaire. Mais voilà qu'à *l'intérieur de ces rapports de propriété et grâce à eux*, les forces productives se développent à tel point qu'une plus vaste carrière s'ouvre à l'application des efforts individuels. Dans certains cas, la propriété collective devient désormais *nuisible* à la collectivité; elle fait obstacle au progrès de ses forces productives et par suite, cède la place à *l'appropriation individuelle*. Une révolution plus ou moins rapide s'opère dans les institutions juridiques de la société, accompagnée d'une révolution dans les concepts juridiques des individus : les hommes, qui tenaient auparavant la propriété collective pour la seule bonne, se mettent désormais à trouver meilleure, dans certains cas, l'appropriation individuelle. La formule, au reste, est inexacte : nous présentons comme deux processus distincts ce qui est absolument inséparable, les deux faces d'un seul et même processus; *par suite du progrès des forces productives, les rapports de fait entre les hommes dans le processus de production doivent changer, et ce sont les nouveaux rapports de fait qui expriment les concepts juridiques nouveaux*.

M. Karéev nous assure qu'appliqué à l'histoire, le matérialisme est aussi étroit que l'idéalisme. L'un et l'autre ne représenteraient que « des étapes » dans le progrès de la vérité scientifique totale.

« Après la première et la deuxième étape, une troisième doit survenir : ce qu'il y a de borné dans la thèse et dans l'antithèse trouvera son application dans une synthèse où s'exprime la vérité totale<sup>(187)</sup>. »

« En quoi consistera-t-elle, poursuit M. le professeur, je ne le dirai pas pour l'instant. »

Comme c'est triste ! Par bonheur, notre « historiosophe » observe sans excès de rigueur la règle du silence qu'il s'est imposée lui-même : il donne illico à entendre en quoi consistera et d'où sortira cette vérité scientifique et totale qu'avec le temps l'humanité éclairée tout entière finira par comprendre, encore que, pour l'instant, M. Karéev soit seul à la connaître. Elle tirera sa source des considérations suivantes :

« Composée d'un corps et d'une âme, chaque individualité humaine mène une double vie — physique et psychique — sans jamais se présenter à nos yeux ni exclusivement comme un corps avec ses besoins matériels, ni exclusivement comme une âme avec ses besoins intellectuels et moraux. Le corps et l'âme ont leurs besoins qui cherchent satisfaction et placent chaque individualité dans des rapports différents à l'égard du monde extérieur, c'est-à-dire à l'égard de la nature et des autres hommes, autrement dit de la société, rapports, qui sont d'une double sorte<sup>(188)</sup>. »

Que l'homme se compose d'une âme et d'un corps, la « synthèse » est légitime, mais point trop neuve. Si M. le professeur connaît l'histoire de la philosophie moderne, il doit savoir que celle-ci s'y est cassé les dents — cassé les dents sur cette synthèse — pendant des siècles, faute d'en pouvoir venir convenablement à bout. Et s'il se figure que ladite synthèse lui découvrirait « l'essence du processus historique », M. « V.V. » devra lui-même nous accorder que son « professeur » s'est bien mal embarqué, et qu'il ne reviendra point à M. Karéev de se révéler le Spinoza de « l'historiosophie ».

A mesure qu'en se développant les forces productives aboutissent à modifier les rapports humains dans le processus social de production, l'ensemble des rapports de propriété se modifie aussi. Mais les constitutions politiques tirent leur origine de ces rapports de propriété; Guizot nous l'a déjà dit, et la science contemporaine le confirme en tous points. Si les liens du sang cèdent la place au lien territorial, c'est justement à la suite des modifications survenues dans les rapports de propriété. Et si les associations sur la base territoriale fusionnent, quel que soit leur ordre de grandeur, en organismes appelés Etats, c'est encore par suite de la modification des rapports de propriété, ou en conséquence de besoins nouveaux du processus social de production. On l'a fort bien expliqué pour ce qui concerne, par exemple, les grands Etats de l'Orient<sup>(189)</sup>, non moins remarquablement à l'égard des Etats antiques<sup>(190)</sup>, et l'on n'aurait pas de peine à le prouver au sujet de n'importe quel Etat sur l'origine duquel on possède assez de renseignements. Il suffit seulement de ne pas schématiser, à dessein ou non, la théorie de Marx. Voici à quoi nous faisons allusion.

Un certain état des forces productives conditionne les relations à *l'intérieur* d'une société donnée. Mais ce même état conditionne les *relations extérieures* de celle-ci avec les autres sociétés. Et sur la base de ces relations extérieures apparaissent de *nouveaux besoins* qui entraînent la formation d'*organes nouveaux*. A première vue, les relations entre sociétés se présentent comme une série d'actes « politiques » sans lien direct avec l'économie. Mais c'est, en réalité, sur *l'économie* qu'elles reposent, et celle-ci détermine aussi bien les motifs profonds (et pas seulement superficiels) des relations entre tribus et entre nations, que leurs effets. A chaque degré du développement des forces productives correspond un armement, une tactique, une diplomatie, un droit des gens. On peut certes invoquer en grand nombre les

---

<sup>(186)</sup> *Ibid.*

<sup>(187)</sup> *Messenger de l'Europe*, juillet 1894, p. 6.

<sup>(188)</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>(189)</sup> Voir *les Grands Fleuves historiques*[35] où feu L. Metchnikov n'a fait au total que tirer le bilan des conclusions auxquelles étaient parvenus les historiens les plus autorisés, notamment Lenormand. Dans sa préface à ce livre, Elisée Reclus dit que la théorie de Metchnikov fait époque dans l'histoire de la science. C'est inexact en ce sens que la théorie n'est pas neuve : Hegel l'avait déjà fort explicitement préconisée. Mais la science gagnerait incontestablement à ce qu'on s'y tint systématiquement.

<sup>(190)</sup> Cf. Morgan : *Ancient Society* et Engels : *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions sociales, 1972.

cas où les conflagrations internationales n'ont pas de lien direct avec l'économie. Mais aucun des disciples de Marx ne songera à en contester l'existence. Ils disent seulement : ne vous cantonnez pas à la surface des phénomènes, descendez au fond, et demandez-vous où tel droit des gens prend sa racine, ce qui a rendu possible tel genre de conflagration internationale; en dernière analyse, c'est à l'économie que vous aboutirez; si l'étude des cas concrets est parfois difficile, cela tient à ce que les sociétés qui s'affrontent se trouvent à des stades d'évolution économique différents.

Ici le chœur des perspicaces adversaires nous interrompt. « Fort bien ! crient-ils. Admettons que les rapports politiques prennent leur racine dans les rapports économiques. Mais ces rapports politiques une fois donnés, et d'où qu'ils tirent leur origine, vont à leur tour exercer leur action sur l'économie. On a donc affaire ici à un phénomène d'interaction et seulement à de l'interaction. »

Nous n'inventons pas l'objection. Voici une « histoire vraie », qui montre quel prix les adversaires du « matérialisme économique » attachent à cet argument.

Dans *le Capital*, Marx cite des faits d'où il appert que l'aristocratie anglaise a profité de son pouvoir politique pour réaliser de bonnes affaires de terrains. Le Dr. Paul Barth, auteur d'un « essai critique » intitulé *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer*<sup>(191)</sup> saute là-dessus pour accuser Marx de se contredire, puisqu'il reconnaît ainsi l'existence de l'interaction; et pour démontrer que ladite interaction est bien une réalité, notre *Doktor* invoque le livre de Sternegg, un auteur qui a beaucoup fait pour l'histoire de l'économie allemande. Là-dessus, M. Karév assure que « les pages du livre de Barth consacrées à la critique du matérialisme économique peuvent être données en exemple de la manière dont on doit résoudre le problème du rôle du facteur économique dans l'histoire », sans omettre, bien sûr, de se référer à l'objection de Barth ainsi qu'aux assertions autorisées d'Inama-Sternegg, « lequel formule même cette proposition générale que l'interaction de la politique et de l'économie constitue le trait essentiel de l'évolution de tous les Etats et de tous les peuples »... Tâchons de démêler un peu ce fatras.

Tout d'abord, que dit au juste Inama-Sternegg ? L'histoire économique de l'Allemagne pendant la période carolingienne lui inspire les remarques suivantes :

« L'interaction de la politique et de l'économie, qui doit être tenue pour le trait essentiel de l'évolution de tous les Etats et de tous les peuples, se laisse de nouveau identifier ici de la façon la plus précise. De même que le rôle politique dévolu à un peuple détermine le développement de ses forces ainsi que l'ordre et l'élaboration de ses institutions sociales, de même le contenu de force résidant en ce peuple et les lois naturelles de l'évolution déterminent la mesure et la nature de son activité politique. C'est exactement ainsi que le système politique des Carolingiens n'a pas exercé sur la transformation de l'ordre social et sur l'évolution de l'état économique où vivait le peuple de ce temps, une moindre influence que les forces élémentaires de ce peuple et sa vie économique, lesquelles ont tracé la direction de ce système politique, en le marquant de leur sceau original<sup>(192)</sup>. »

C'est tout. C'est peu. Et c'est ce peu qu'on estime suffisant pour réfuter Marx.

En second lieu, rappelons-nous maintenant ce que Marx dit au sujet des rapports de l'économie avec le droit et à politique.

« Les institutions juridiques et politiques se fondent sur la base des rapports de fait entre les hommes dans le processus social de production. Pendant une certaine période ces institutions *contribuent* au développement des forces productives du peuple et à la prospérité de sa vie économique. »

Ce sont les paroles mêmes de Marx. Et nous demanderons au premier interlocuteur de bonne foi : Marx nie-t-il ici le rôle de la politique dans le progrès économique, et est-ce réfuter Marx que rappeler ce rôle ? Non ! N'est-il pas exact qu'on ne trouve pas trace de semblable négation chez Marx, et que ceux qui lui opposent cette objection ne réfutent rigoureusement rien ? Si ! Et à tel point qu'une question se pose : celle de savoir non pas si Marx est réfuté, mais pourquoi on l'a compris si mal. Nous n'y voyons qu'une réponse, un proverbe français : *la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a*<sup>(193)</sup>. Les critiques de Marx ne sauraient dépasser la mesure d'entendement que leur a impartie la charitable Nature<sup>(194)</sup>.

---

<sup>(191)</sup> [La philosophie de l'histoire chez Hegel et chez les hégéliens.]

<sup>(192)</sup> *Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluss der Karolingen-periode*, Leipzig, 1889, Band I, S. 233-234. [Histoire de l'économie allemande jusqu'à la fin de la période carolingienne.]

<sup>(193)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(194)</sup> Marx dit que « toute lutte de classe est une lutte politique ». Donc, conclut Barth, la politique, d'après vous, serait sans action sur l'économie, alors que, tout le premier, vous citez des faits démontrant que ... etc. ... Bravo ! S'exclame M. Karév, voilà ce que j'appelle un modèle de la façon dont il faut discuter avec Marx. Le « modèle » de M. Karév témoigne en effet d'une surprenante puissance de pensée. « Rousseau vivait dans une société où privilèges, différences entre les ordres et subordination à un despotisme omnipotent se trouvaient portés au maximum, assure, par exemple, ledit modèle. Mais, grâce à la méthode rationnelle de construction de l'Etat léguée par les Anciens et propagée par Hobbes et Locke, Rousseau est parvenu à tracer l'image d'une société idéale fondée sur l'égalité universelle et la souveraineté du peuple, société diamétralement opposée au régime existant en France. Grâce à la Convention, sa théorie est entrée dans la pratique, la Philosophie a exercé ainsi son action sur la Politique, et, par l'intermédiaire de celle-ci, indirectement sur l'Economie. » (Loc. cit., p. 58.)

Que dites-vous de cette éblouissante argumentation qui métamorphose Rousseau, fils d'un pauvre républicain genevois, en produit de la société aristocratique ? A réfuter M. Barth, on sombrerait dans les redites. Mais que penser de M. Karév qui applaudit à Barth ? Ah ! Monsieur « V.V. », il ne vaut rien, vraiment rien, votre « professeur d'histoire » ! Un conseil d'ami : cherchez-vous-en un autre.

Il y a interaction entre la politique et l'économie; c'est incontestable; comme il est incontestable que M. Karéev ne comprend point Marx. Mais l'existence de cette interaction nous interdit-elle d'aller plus avant dans l'analyse des faits sociaux ? Non ! Le penseur équivaldrait à peu près à se figurer que l'incompréhension dont M. Karéev fait preuve peut nous empêcher de parvenir à des notions « historio-sophiques » saines.

Les institutions politiques exercent une action sur la vie économique : *ou bien elles contribuent à son progrès, ou bien elles y font obstacle*. Le premier cas, du point de vue de Marx, n'offre rien de surprenant, puisque tout système politique a été créé (consciemment ou non, peu importe en l'occurrence) *pour contribuer au progrès des forces productives*. Le second cas ne contredit nullement le point de vue marxiste. L'expérience historique démontrant que, dès qu'un système politique cesse de correspondre à l'état des forces productives, dès qu'il devient un obstacle à leur progrès, il décline et finit par être aboli. Loin de contredire la doctrine de Marx ce cas en constitue au contraire la meilleure confirmation, parce qu'il fait voir en quel sens l'économie gouverne la politique, et comment le développement des forces productives d'un peuple précède son développement politique.

L'évolution économique entraîne après soi des révolutions juridiques. La chose est malaisée à saisir pour un *métaphysicien* : si fort qu'il crie à l'interaction, il n'en a pas moins coutume d'envisager les phénomènes l'un après l'autre et indépendamment l'un de l'autre. C'est, à l'inverse, aisément concevable pour celui qui possède un minimum d'aptitude à la pensée *dialectique*. Il sait qu'à force de s'accumuler *les changements quantitatifs* finissent par *aboutir à des changements de la qualité* et que ces changements de qualité représentent un moment des « *bonds de la Nature* », des *paliers de la continuité*.

Ici, nos adversaires n'y peuvent plus tenir et crient : « Je vous livre au bras séculier ! C'est du Hegel tout pur ! » *C'est la loi de Nature*, leur répondons-nous.

Ce qui est facile à dire ne l'est pas toujours à faire. Appliquée à l'histoire, la maxime doit être quelque peu modifiée : ce qui est ultra-simple à dire est horriblement compliqué à faire. Il est aisé de dire : l'évolution des forces productives entraîne une révolution dans les institutions juridiques. Mais ces révolutions sont des processus compliqués au cours desquels il se forme parmi les membres d'une société les coalitions d'intérêts les plus étonnantes. Les uns, qui trouvent avantage au maintien de l'ordre établi, le défendent par tous les moyens en leur pouvoir, tandis que les autres, pour qui cet ordre est devenu néfaste et objet d'horreur, l'attaquent de toute la force dont ils disposent. Et les choses ne s'arrêtent pas là. Les intérêts des novateurs sont souvent fort loin de coïncider : les uns tiennent pour telle réforme, les autres pour telle autre. Des discussions s'élèvent dans le camp même des réformateurs; la lutte s'enchevêtre, et quoique, selon la si juste remarque de M. Karéev, l'homme se compose d'une âme et d'un corps, cette lutte pour les intérêts matériels les plus indéniables pose nécessairement aux parties en litige la plus indiscutablement spirituelle des questions, *celle de la justice*. Jusqu'à quel point l'ordre établi la contrecarre-t-il ? Jusqu'à quel point les nouvelles revendications s'y conforment-elles ? Inéluctablement les combattants vont s'interroger là-dessus, encore qu'ils n'appellent point toujours la justice par son nom, mais, peut-être, la transfigurent sous les traits de quelque déesse à face humaine, voire animale. Ainsi, en dépit de la malédiction que fait peser sur lui M. Karéev, « le corps » engendre « l'âme », puisque la lutte *économique* soulève des questions *morales*, tandis qu'à voir les choses de plus près « l'âme » se révèle « corps », la « *justice* » des *vieux-croyants* se révélant souvent *l'intérêt des exploités*.

Les mêmes qui, avec un tel esprit d'à-propos accusent Marx de nier le rôle de la politique, prétendent aussi que ce penseur, parce qu'il ne voyait partout que « *l'économie* », n'attribuait aucune importance aux idées philosophiques, morales, religieuses ou esthétiques. Encore une calembredaine contre nature, comme disait Tchichérine. Marx n'a pas nié « *l'importance* » de ces concepts; il a seulement tiré au clair leur genèse.

« Qu'est-ce que l'électricité ? Une forme du mouvement. Qu'est-ce que la chaleur ? Une forme du mouvement. Qu'est-ce que la lumière ? Une forme du mouvement... Je vous y prends, mes gaillards ! Vous niez l'importance de la lumière, de la chaleur, de l'électricité ? Pour vous, tout n'est que mouvement ? Quelle pauvreté d'idées ! Quelle étroitesse ! » Tout juste, messieurs : de l'étroitesse ! Vous avez fort bien compris la théorie de la transformation de l'énergie.

Chaque étape du développement des forces productives s'accompagne nécessairement *d'un certain groupement des hommes* dans le processus social de production, c'est-à-dire *de certains rapports de production*, c'est-à-dire *d'une certaine structure de l'ensemble de la société*. Cette structure une fois donnée, on conçoit sans peine que son caractère se reflète *dans la psychologie* de chacun, dans ses usages, ses mœurs, ses sentiments, ses idées, ses aspirations, son idéal. Usages, mœurs, idées, aspirations, idéal doivent nécessairement se conformer au genre de vie des hommes, à *leurs modes de recherche de la nourriture*, pour reprendre l'expression de Peschel. *La psychologie d'une société est toujours conforme à son économie, elle y correspond toujours, elle est toujours déterminée par l'économie*. C'est la répétition du phénomène que les anciens Grecs avaient déjà noté dans le monde matériel : le conforme l'emporte toujours, pour la bonne raison que le non-conforme, de par sa nature même, est condamné à disparaître. Dans sa lutte pour l'existence, la société trouve-t-elle avantage à cette adaptation de la psychologie à son économie, à ses conditions d'existence ? Un très grand avantage, puisque les usages et les idées qui ne correspondent pas à l'économie et vont à l'encontre des conditions d'existence empêcheraient de sauvegarder celle-ci. Une psychologie conforme à l'économie est aussi utile à la société que le sont à un organisme des organes conformes à leur destination. Mais affirmer que les organes d'un animal doivent correspondre à ses conditions d'existence revient-il à dire que lesdits organes n'ont aucune importance pour l'animal ? Bien au contraire ! Cela revient à reconnaître qu'ils possèdent une *importance* formidable, *essentielle*. Il faudrait avoir le cerveau bien infirme pour comprendre la chose autrement. Il en va de même, tout de même, Messieurs, pour la psychologie. En constatant qu'elle se conforme à l'économie de la société, Marx constatait du même coup son importance unique.

La différence entre Marx et, par exemple, M. Karéev se ramène ici à ce que le second, en dépit de son penchant pour « la synthèse », demeure un dualiste modèle. A ses yeux, il y a à droite l'économie et à gauche la psychologie, l'âme dans une poche, et le corps dans l'autre. Entre ces substances s'opère une interaction, mais chacune vit d'une vie autonome dont l'origine se perd dans la brume de l'inconnu<sup>(195)</sup>.

La théorie de Marx supprime ce dualisme. Chez lui, *l'économie de la société* et *la psychologie* de celle-ci constituent deux faces d'un seul et même phénomène, « la production de la vie », la lutte pour l'existence, dans laquelle les hommes se groupent de certaine façon en vertu d'un certain état des forces productives. La lutte pour l'existence crée leur *économie*, et c'est là aussi que la *psychologie* prend racine. L'économie est donc un produit tout comme la psychologie. Aussi l'économie de toute société qui progresse *se modifie-t-elle* : un nouvel état des forces productives entraîne avec soi une structure économique nouvelle, aussi bien qu'une nouvelle psychologie, un nouvel « esprit du temps ». C'est seulement, on le voit, à dessein de vulgarisation qu'on peut traiter l'économie de *cause première* de tous les phénomènes sociaux. Loin d'être cause première, elle est aussi un effet : elle est « fonction » des forces productives.

Et voici maintenant l'explication promise en note...

« Le corps et l'âme ont leurs besoins qui cherchent satisfaction, et placent chaque individu dans une attitude différente à l'égard du monde extérieur, c'est-à-dire à l'égard de la nature et des autres hommes... L'attitude de l'homme à l'égard de la nature, en fonction des exigences physiques et spirituelles de l'individu, crée donc, d'une part, des arts de toutes sortes tendant à assurer l'existence matérielle de l'individu et ; d'autre part, l'ensemble de la culture intellectuelle et morale<sup>(196)</sup>... »

L'attitude matérialiste de l'homme à l'égard de la nature prend sa racine dans les besoins du corps, dans les propriétés de la matière. C'est dans les besoins du corps, qu'il faut chercher « les causes de la chasse, de l'élevage, de l'agriculture, des industries de transformation, du commerce et des opérations financières ». — C'est le bon sens même : sans corps, nous n'aurions pas plus besoin de gibier que d'animaux de boucherie, de terre que de machines, de commerce que d'or. Mais il faut aussi demander : qu'est-ce qu'un corps sans âme ? Une pure matière. Or la matière est morte. Elle ne peut rien créer par elle-même, à moins qu'elle aussi ne se compose d'une âme et d'un corps. Ce n'est donc pas en vertu de sa propre intelligence que cette matière piège le gibier, domestique le bétail, travaille la terre, fait du commerce et siège dans les banques, mais par ordre de l'âme. C'est donc dans l'âme qu'il faut chercher la cause première de l'attitude matérialiste de l'homme à l'égard de la nature. L'âme a donc aussi des besoins de deux ordres ; elles se compose donc aussi d'une âme et d'un corps ; et cela est quelque peu absurde. Il y a plus : on se prend à « douter » pour une autre raison encore. A en croire M. Karéev, c'est dans les besoins physiques que prendrait racine l'attitude matérialiste de l'homme à l'égard de la nature. Est-ce bien exact ? Seulement à l'égard de la nature ? M. Karéev se rappelle peut-être comment l'abbé Guibert maudit les communes qui cherchaient à se délivrer du joug féodal, « ignominieuses » institutions dont l'unique raison d'être consistait à ses yeux dans le refus du légitime hommage de vassalité. Qu'est-ce qui parlait là en l'abbé Guibert ? « L'âme » ou bien « le corps » ? Si c'était « le corps », il se composerait donc à son tour, nous le répétons, d'un « corps » et d'une « âme » ; et, si c'était « l'âme », il faudra bien admettre qu'elle se compose d'une « âme » et d'un « corps », puisqu'elle ne témoigne guère, dans le cas donné, de ce mépris du monde qui constitue, selon M. Karéev, son trait distinctif. Essayez un peu de vous y retrouver ! M. Karéev nous dira, peut-être, que c'est vraiment l'âme qui parlait en l'abbé Guibert, mais sous la dictée du corps, et qu'il en va de même pour la chasse, les banques, etc. Mais tout d'abord, le corps, pour pouvoir dicter, devrait une fois de plus se composer d'un corps et d'une âme. Et, de surcroît, le matérialiste vulgaire peut faire l'observation suivante : « L'âme parle sous la dictée du corps ? Le fait que l'homme se compose d'une âme et d'un corps ne nous garantit donc rigoureusement rien. Pendant tout le cours de l'histoire, l'âme n'a peut-être fait que parler sous la dictée du corps ? » Indigné de cette hypothèse, M. Karéev entreprendra sûrement de réfuter « le matérialisme vulgaire », et nous ne doutons pas un instant que la victoire ne demeure à l'honorable professeur. Mais le fait indiscuté que l'homme se compose d'une âme et d'un corps lui sera-t-il de grand secours en cette joute ?

Ce n'est pas tout... Nous avons lu chez M. Karéev que les besoins spirituels de l'individu sont le sol où s'épanouissent « la mythologie aussi bien que la religion... la littérature aussi bien que les arts » et, en général, « l'aptitude théorique à l'égard du monde extérieur [et de soi-même], des problèmes de l'être et de la connaissance », ainsi que « la reproduction créatrice désintéressée des phénomènes extérieurs [et de ses propres pensées] ». Nous l'avons cru, mais... Nous connaissons un étudiant en technologie qui se pénètre avec ardeur des techniques de l'industrie de transformation sans présenter trace d'« attitude théorique » à l'égard de tout ce que M. le professeur énumère ; et cela nous suggère une question : notre ami se composerait-il seulement d'un corps ? Nous prions M. Karéev de dissiper de toute urgence un doute non moins angoissant pour nous-mêmes qu'offensant pour ce jeune technologue exceptionnellement doué, un futur génie, peut-être.

Si le raisonnement de M. Karéev possède un sens, ce ne peut être que celui-ci : l'homme a des besoins d'ordre supérieur et inférieur, des aspirations égoïstes et d'autres altruistes. On ne saurait pourtant fonder « l'historiosophie » sur ce truisme. Il ne nous mènerait qu'à des généralités rebattues sur la nature humaine ; car il n'est qu'un cliché du même ordre.

Pendant ce dialogue avec M. Karéev, nos perspicaces critiques ont réussi à nous prendre en flagrant délit de contradiction avec nous-mêmes et — ce qui est plus sérieux — avec Marx. L'économie n'est pas la cause première des phénomènes

---

<sup>(195)</sup> Qu'on ne nous accuse point de calomnier l'honorable professeur. Il cite avec grand éloge l'opinion de Barth pour qui « le droit vit d'une vie autonome, encore que non indépendante ». C'est justement cette autonomie, « encore que non indépendante » qui empêche M. Karéev de comprendre, « l'essence du processus historique ». Comment elle l'en empêche, c'est ce que nous allons expliquer dans le *texte*.

<sup>(196)</sup> [« Matérialisme économique en histoire » dans le *Messenger de l'Europe*, juillet 1894, p. 7.]

sociaux, avons-nous dit, tout en affirmant par ailleurs — première contradiction — que la psychologie d'une société s'adapte à son économie. Or nous assurons que, dans la société, économie et psychologie sont deux faces d'un seul et même phénomène, alors que, selon Marx — seconde contradiction, d'autant plus regrettable que nous nous écartons ici de la théorie même dont nous avons entrepris l'exposé — l'économie serait la base réelle sur laquelle s'élèvent les superstructures idéologiques.

Tirons cela au clair...

Que la cause fondamentale du progrès historique des sociétés réside dans le développement des forces productives, c'est textuellement du Marx, et il ne se trouve donc ici aucune contradiction. S'il s'en est glissé une quelque part, ce ne peut donc être qu'à propos du rapport économie-psychologie dans une société donnée. Voyons un peu si cette contradiction existe.

Que le lecteur veuille bien se rappeler l'origine de la propriété privée. Le développement des forces productives institue entre les hommes de tels rapports de production que l'appropriation privée de certains objets se révèle un avantage pour la production. Les notions juridiques du primitif se modifient en conséquence. La *psychologie* de la société s'adapte à son *économie*. Sur une *base économique* donnée s'élève inéluctablement une *superstructure idéologique* qui y correspond. Mais, dans la pratique quotidienne, chaque nouvelle étape dans l'évolution des forces productives place les hommes, les uns à l'égard des autres, dans une situation, qui ne correspond plus à des rapports de production périmés. Et cette situation nouvelle, sans précédent, se répercute sur la psychologie des individus, en la modifiant très sensiblement. En quel sens ? Parmi les membres de la société, les uns vont défendre l'ordre établi; ils seront les avocats de l'immobilisme. Et les autres, ceux que l'ordre établi désavantage, vont se faire les champions du progrès; leur psychologie se modifiera dans le sens des *rapports de production sur le point de se substituer aux rapports économiques actuels devenus périmés*. L'adaptation de la psychologie à l'économie se poursuit, comme on le voit, mais une lente évolution psychologique *précède* la révolution économique<sup>(197)</sup>.

Cette révolution accomplie, une harmonie totale s'établit entre la psychologie et l'économie de la société. Une psychologie nouvelle s'épanouit librement sur cette nouvelle économie. Pendant quelque temps, rien ne vient rompre cette harmonie; elle ne cesse, au contraire, de s'affirmer. Mais, peu à peu, les signes précurseurs d'une autre dissonance apparaissent : pour la raison que nous venons d'indiquer, la psychologie de la classe d'avant-garde devance de nouveau les rapports de production établis : sans cesser un instant de s'adapter à l'économie, elle recommence à s'adapter aux *nouveaux* rapports de production qui contiennent en germe l'économie de l'avenir. N'est-ce point là les deux faces d'un seul et même processus ?

Pour illustrer la pensée de Marx, nous avons, jusqu'à présent, tiré surtout nos exemples du droit de propriété. Ce droit relève sans conteste de l'idéologie, mais d'une idéologie d'ordre élémentaire et, pour ainsi dire, inférieur. Comment comprendre la théorie de Marx appliquée aux formes supérieures de l'idéologie : à la science, à la philosophie, à l'art, etc. ?

Dans le développement de ces domaines de l'idéologie, l'économie joue le rôle de fondement en ce sens que la société doit avoir atteint un certain niveau de prospérité pour qu'il s'en détache une catégorie d'individus se consacrant exclusivement aux disciplines intellectuelles, scientifiques et autres. Les textes de *Platon* et de *Plutarque* auxquels nous nous sommes référés plus haut montrent déjà que *l'orientation* même du travail intellectuel se règle sur *les rapports de production* existant dans une société donnée. Et Vico avait dit aussi que les sciences naissent des besoins sociaux. En ce qui concerne une discipline comme l'économie politique, la chose est claire pour quiconque en connaît un peu l'histoire. Le comte Pecchio a fort justement relevé que le cas, entre autres, de l'économie politique confirme la loi suivant laquelle la pratique précède toujours la science<sup>(198)</sup>.

Cela aussi peut assurément s'entendre en un sens très général; on peut dire : bien sûr, la science a besoin de l'expérience, et elle est d'autant plus complète qu'elle se fonde sur une plus grande expérience. Mais là n'est pas la question. Comparez les idées d'Aristote et de Xénophon en matière d'économie à celles d'Adam Smith et de Ricardo, et vous verrez qu'entre la science économique de la Grèce antique et celle de la société bourgeoise, la différence n'est pas seulement *de degré* mais *de nature*. Le point de vue est tout autre, et tout autre l'attitude à l'égard de l'objet. Comment l'expliquer ? Tout simplement par ce que *les phénomènes mêmes ont changé* : les rapports de production de la société bourgeoise ne ressemblent pas à ceux de la société antique. Des rapports différents dans le processus de production ont donné naissance à des conceptions différentes dans la science. Bien plus, comparez les théories de Ricardo à celle d'un Bastiat, et vous verrez que ces hommes n'envisagent pas de la même façon des rapports de production demeurés

---

<sup>(197)</sup> C'est en fait par cette étape que passe aujourd'hui la prolétariat européen : sa psychologie s'adapte par avance aux rapports de production de demain.

<sup>(198)</sup> « *Quando essa cominciava appena a nascere nel diciassettesimo secolo, alcune nazioni avevano già da più secoli fiorito colla loro sola esperienza, da cui poscia la scienza ricavò i suoi dettanti.* » (*Storia della Economia pubblica in Italia*, etc. Lugano, 1829, p. 11.) [*« Alors qu'elle n'a guère commencé à naître qu'au dix-septième siècle, plus d'une nation prospérait déjà depuis plusieurs siècles avec sa seule expérience, que cette discipline a utilisée ensuite. » Histoire de l'économie politique en Italie.*]

Stuart Mill le répète dans ses *Principes d'économie politique* (Londres, 1843, t. I, p. 1) : « *In every department of human affairs Practice long precedes Science... The conception, accordingly, of political Economy as a branch of Science, is extremely modern; but the subject with which its inquiries are conversant has in all ages necessarily constituted one of the chief practical interests of mankind.* » [*« Dans toutes les branches de l'activité humaine, la pratique a de longue date précédé la science... Aussi l'idée de l'économie politique comme discipline à part est-elle extrêmement moderne. Mais le sujet autour duquel tourment ses recherches a de tout temps nécessairement constitué l'un des principaux intérêts pratiques de l'humanité. »*]

inchangés dans leurs grandes lignes, puisque ce sont des rapports bourgeois. Pourquoi ? Parce qu'au temps de Ricardo ces rapports étaient en train de s'épanouir; ils ne faisaient que s'affirmer, alors qu'à l'époque de Bastiat, ils amorcent déjà une décadence. L'état différent de rapports de production identiques devait nécessairement se répercuter sur des théories des hommes qui les défendaient.

Prenons encore la théorie du droit public. Pourquoi et comment s'est-elle développée ?

« Le droit public devient objet de discipline scientifique, écrit le professeur Gumplowicz, dès que les classes dirigeantes entrent en conflit au sujet de leurs sphères d'influence... C'est ainsi que la première grande bataille politique que nous rencontrons dans la seconde moitié du moyen âge européen, la lutte entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, entre l'Empereur et le Pape, marque le début du droit public allemand... Le deuxième litige politique qui oppose les classes dirigeantes et fournit matière aux publicistes pour traiter de la partie correspondante du droit public, c'est l'élection des empereurs<sup>(199)</sup>. » Etc.

Qu'est-ce que les rapports de classes ? Avant tout les rapports où les hommes se trouvent les uns à l'égard des autres dans le processus social de production, *des rapports de production*. Ces rapports trouvent leur expression dans la structure politique de la société et dans la lutte politique des classes, lutte qui suscite l'apparition et le développement de *théories politiques* diverses : sur la base économique s'élève nécessairement une superstructure idéologique qui y correspond.

Mais cette idéologie, si elle n'est plus élémentaire, n'est pourtant pas de l'ordre le plus élevé. Comment en va-t-il, par exemple, de la philosophie ou de l'art ? Avant de répondre à cette question, il nous faut quelque peu revenir en arrière.

Helvétius partait du principe que *l'homme n'est que sensibilité*<sup>(200)</sup>. Dans cette vue, il est clair que l'homme évitera les sensations pénibles et tâchera de s'en procurer d'agréables. C'est l'égoïsme fatal, nécessaire, de la matière sentante. Mais comment, dès lors, des aspirations aussi rigoureusement désintéressées que l'amour de la vérité ou l'héroïsme apparaissent-elles chez l'homme ? Helvétius n'a pas su résoudre le problème, et, pour se tirer d'embarras, il a simplement biffé cet x, l'inconnue dont il devait déterminer la grandeur. Il a raconté qu'il n'existe pas de savant qui aime la vérité d'un amour désintéressé, que chacun voit en elle le chemin de la gloire, dans la gloire l'argent, et dans l'argent le moyen de se procurer d'agréables sensations physiques, par exemple l'achat de nourritures friandes et de *belles esclaves*<sup>(201)</sup>. Inutile de souligner à quel point l'explication est inopérante. Elle traduit une fois de plus l'incapacité du matérialisme *métaphysique* français — nous l'avons déjà relevé — face aux *problèmes du devenir*.

On attribue souvent au père du matérialisme *dialectique* moderne une conception de l'histoire des idées qui ne ferait que reprendre les considérations métaphysiques d'Helvétius. Voici à peu près comment, par exemple, on se représente la doctrine de Marx quant à l'histoire de la philosophie : si Kant s'est adonné à l'esthétique transcendantale, s'il a traité des catégories du jugement ou des antinomies de la raison, ce n'étaient que des phrases; au vrai, l'esthétique ne l'intéressait pas plus que les antinomies ou les catégories; il ne visait qu'un but : procurer à la classe à laquelle il appartenait, c'est-à-dire à la petite bourgeoisie allemande, le maximum de plats délicats et de « belles esclaves »; catégories et antinomies lui ayant paru d'excellents moyens à cette fin, il avait entrepris de les « cultiver ».

Est-il besoin de signaler que c'est le *nec plus ultra* de la baliverne ? Lorsque Marx dit que telle conception répond à telle période du développement économique de la société, il ne prétend nullement par là que les penseurs les plus représentatifs de la classe au pouvoir pendant cette période aient consciemment modelé leurs doctrines sur l'intérêt de protecteurs à la bourse plus ou moins garnie et plus ou moins facile.

Le sycophante est certes de tous les temps et de tous les pays. Mais ce n'est point lui qui a fait progresser l'esprit humain. Ceux qui l'ont fait progresser se sont préoccupés de la vérité, non de l'intérêt des puissants de ce monde<sup>(202)</sup>.

« Sur les différentes formes de propriété, dit Marx, sur les conditions d'existence sociale s'élève toute une superstructure d'impressions, d'illusions, de façons de penser et de conceptions philosophiques particulières. La classe tout entière les crée et les forme sur la base de ces conditions matérielles et des rapports sociaux correspondants<sup>(203)</sup>. »

La formation de la superstructure idéologique s'opère à l'insu des hommes. Ils ne la tiennent pas pour la conséquence transitoire d'un état de choses transitoire, mais pour un impératif naturel de par son essence. Les individus, dont les opinions et les sentiments se forment sous l'effet de l'éducation et, d'une façon générale, du milieu, peuvent souscrire avec la plus parfaite sincérité, avec une *abnégation totale*, à des idées et à des structures sociales qui plongent leurs racines dans des intérêts de classe plus ou moins *restreints*. Il en va de même pour les partis. Les démocrates français de 1848 reflétaient les aspirations de la petite bourgeoisie. Et la petite bourgeoisie aspirait naturellement à défendre ses intérêts de classe.

Mais

---

<sup>(199)</sup> *Rechtsstaat und Sozialismus*. [Etat constitutionnel et socialisme.] Innsbruck, 1881, S. 124-125.

<sup>(200)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(201)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(202)</sup> Ce qui ne les a pas empêchés de trembler un peu, parfois, devant les grands. Kant disait, par exemple : « Personne ne me forcera à dire le contraire de ce que je pense, mais je ne me résous point à dire tout ce que je pense. »

<sup>(203)</sup> [K. Marx : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions sociales, Paris, 1968, p. 47.]

« il ne faudrait pas partager cette conception bornée, dit Marx, que la petite bourgeoisie a pour principe de vouloir faire triompher un intérêt égoïste de classe. Elle croit au contraire que les conditions *particulières* de sa libération sont les conditions générales en dehors desquelles la société moderne ne peut être sauvée et la lutte des classes évitée. Il ne faut pas s'imaginer non plus que les représentants démocrates sont tous des *shopkeepers* (boutiquiers) ou qu'ils s'enthousiasment pour ces derniers. Ils peuvent, par leur culture et leur situation personnelle, être séparés d'eux par un abîme. Ce qui en fait les représentants de la petite bourgeoisie, c'est que leur cerveau ne peut dépasser les limites que le petit bourgeois ne dépasse pas lui-même dans sa vie, et que, par conséquent, ils sont théoriquement poussés aux mêmes problèmes et aux mêmes solutions auxquels leur intérêt matériel et leur situation sociale poussent pratiquement les petits bourgeois. Tel est d'une façon générale, le rapport qui existe entre les représentants politiques et littéraires d'une classe et la classe qu'ils représentent<sup>(204)</sup>. »

Voilà ce que dit Marx dans son livre sur le *coup d'Etat*<sup>(205)</sup> de Napoléon III. Dans une autre de ses œuvres il nous explique mieux encore peut-être la dialectique psychologique *des classes*. Il s'agit du rôle que certaines ont parfois joué dans l'émancipation de leur peuple :

« Il n'est pas de classe de la société bourgeoise qui puisse jouer ce rôle, à moins de faire naître en elle-même et dans la masse un élément d'enthousiasme, où elle fraternise et se confond avec la société en général, s'identifie avec elle et soit ressentie et reconnue comme le *représentant général* de cette société, un élément où ses prétentions et ses droits soient en réalité les droits et les prétentions de la société elle-même, où elle soit réellement la tête sociale et le cœur social. Ce n'est pas qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la suprématie générale. Pour emporter d'assaut cette position émancipatrice et s'assurer l'exploitation politique de toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, l'énergie révolutionnaire et la conscience de sa propre force ne suffisent pas. Pour que la révolution d'un peuple et l'émancipation d'une classe particulière de la société bourgeoise coïncident, pour qu'une classe représente toute la société, il faut, au contraire, que tous les vices de la société soient concentrés dans une autre classe, qu'une classe déterminée soit la classe du scandale général, la personnification de la barrière générale... Pour qu'une classe soit par excellence la classe de l'émancipation, il faut inversement qu'une autre classe soit ouvertement la classe de l'asservissement. L'importance générale négative de la noblesse et du clergé français avait comme conséquence nécessaire l'importance générale positive de la bourgeoisie, la classe la plus immédiatement voisine et opposée<sup>(206)</sup>. »

Après cet éclaircissement préalable, on saisit sans peine la théorie de Marx touchant les formes supérieures de l'idéologie, philosophie et art par exemple. Pour plus de clarté nous la confronterons toutefois avec celle de Taine :

« ... Pour comprendre une œuvre d'art, un artiste, un groupe d'artistes, il faut se représenter avec exactitude l'état général de l'esprit et des mœurs du temps auquel ils appartenaient. Là se trouve l'explication dernière; là réside la cause primitive qui détermine le reste. Cette vérité, messieurs, est confirmée par l'expérience; en effet, si l'on parcourt les principales époques de l'histoire de l'art, on trouve que les arts apparaissent, puis disparaissent en même temps que certains états de l'esprit et des mœurs auxquels ils sont attachés. Par exemple, la tragédie grecque, celle d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, apparaît au temps de la victoire des Grecs sur les Perses, à l'époque héroïque des petites cités républicaines, au moment du grand effort par lequel elles conquièrent leur indépendance et établissent leur ascendant dans l'univers civilisé; et nous la voyons disparaître avec cette indépendance et cette énergie quand l'abaissement des caractères et la conquête macédonienne livrent la Grèce aux étrangers. — De même l'architecture gothique se développe avec l'établissement définitif du régime féodal, dans la demi-renaissance du XI<sup>e</sup> siècle, au moment où la société, délivrée des Normands et des brigands, commence à s'asseoir; et on la voit disparaître au moment où ce régime militaire de petits barons indépendants, avec l'ensemble des mœurs qui en dérivait, se dissout vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle pour l'événement des monarchies modernes. — Pareillement la peinture hollandaise s'épanouit au moment glorieux où, à force d'opiniâtreté et de courage, la

<sup>(204)</sup> [K. Marx : *le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 201. Editions sociales, Paris, 1968.]

A propos de l'influence des *circonstances* [en français dans le texte] sur l'organisation des animaux, Lamarck fait une observation qu'il importe de rappeler ici pour éviter tout malentendu : « Assurément, si l'on prenait ces expressions à la lettre, on m'attribuerait une erreur car quelles que puissent être les circonstances, elles n'opèrent directement sur la forme et sur l'organisation des animaux aucune modification quelconque. » Des changements importants dans les circonstances font apparaître chez l'animal des besoins nouveaux qu'il ignorait auparavant. Si ces besoins nouveaux demeurent constants ou subsistent pendant une très longue période de temps, ils aboutissent à l'apparition d'*habitudes* nouvelles. « Or, si de nouvelles circonstances... ont donné à ces animaux de nouvelles *habitudes*, c'est-à-dire les ont portés à de nouvelles actions qui sont devenues habituelles, il en sera résulté l'emploi de telle partie par préférence à celui de telle autre, et dans certains cas, le défaut total d'emploi de telle partie qui est devenue inutile. » Un surcroît d'exercice ou l'absence de celui-ci ne laissent pas d'avoir une action sur *la structure* des organes et, par suite, de l'organisme entier. (Lamarck : *Philosophie zoologique, etc.*, nouvelle édition par Charles Martin, 1873, t. I, pp. 223-224.) Il faut comprendre tout de même l'action des nécessités économiques et des besoins qui en découlent sur la psychologie des peuples. Il se déroule ici un lent processus d'adaptation par suite de l'exercice et du non-exercice; les adversaires du matérialisme « économique » se figurent qu'à l'apparition de besoins nouveaux, l'homme, selon Marx, reconsidérerait ses idées tout aussitôt et à dessein. On conçoit que la chose leur paraisse absurde; mais cette absurdité est de leur cru : on ne trouve rien de semblable chez Marx. Les considérations de ces penseurs rappellent l'argument massue d'un prêtre antidarwinien : « Darwin prétend que si on jette une poule à l'eau, il lui poussera des nageoires; j'affirme que la poule se noiera. »

<sup>(205)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(206)</sup> *Deutsch-Französische Jahrbücher* [*Annales franco-allemandes*]. Paris, 1844, article « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie », Einleitung, p. 82. [*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction, Editions Alfred Costes, Paris. 1927, pp. 102-103.]

Hollande achève de s'affranchir de la domination espagnole, combat l'Angleterre à armes égales, devient le plus riche, le plus libre, le plus industriel, le plus prospère des Etats européens; nous la voyons déchoir au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand la Hollande, tombée au second rôle, laisse le premier à l'Angleterre, se réduit à n'être qu'une maison de banque et de commerce bien réglée, bien administrée, paisible, où l'homme peut vivre à son aise, en bourgeois sage, exempt des grandes ambitions et des grandes émotions. — Pareillement enfin la tragédie française apparaît au moment où la monarchie régulière et noble établit, sous Louis XIV, l'empire des bienséances, la vie de cour, la belle représentation, l'élégante domesticité aristocratique, et disparaît au moment où la société nobiliaire et les mœurs d'antichambre sont abolies par la Révolution... Et, de même qu'on étudie la température physique pour comprendre l'apparition de telle ou telle espèce de plantes, le maïs ou l'avoine, l'aloès ou le sapin, de même il faut étudier la température morale pour comprendre l'apparition de telle espèce d'art, la sculpture païenne ou la peinture réaliste, l'architecture mystique ou la littérature classique, la musique voluptueuse ou la poésie idéaliste. Les productions de l'esprit humain, comme celles de la nature vivante, ne s'expliquent que par leur milieu<sup>(207)</sup>. »

N'importe quel disciple de Marx donnera à ces vues son accord sans réserve : oui, toute œuvre d'art, de même que tout système philosophique, peut s'expliquer par l'état de l'esprit et des mœurs à une certaine époque. Mais par quoi s'explique cet état général de l'esprit et des mœurs ? Par le régime social, pensent les disciples de Marx, par les propriétés du milieu social. « Lorsqu'un grand changement s'opère dans la condition humaine, il amène par degrés un changement correspondant dans les conceptions humaines<sup>(208)</sup> », dit encore Taine. Et c'est juste. On voudrait seulement savoir ce qui provoque ces changements dans la condition de l'homme social, c'est-à-dire dans le régime social. Et c'est sur ce point seulement que « les matérialistes économiques » se séparent de Taine.

Pour celui-ci, la mission de l'histoire en tant que science est, en dernière analyse, d'« ordre psychologique ». Pour lui, l'état général de l'esprit et des mœurs n'engendre pas seulement les diverses formes de l'art, de la littérature et de la philosophie d'un peuple, mais aussi *son industrie*, et l'ensemble de ses institutions. Ce qui revient à dire que le milieu social a pour cause première l'« état de l'esprit et des mœurs ».

D'où il s'ensuit que le *psychisme* de l'homme social se définirait par sa *condition* et sa *condition* par son *psychisme*. C'est l'antinomie bien connue dont les Philosophes n'ont pu venir à bout. Taine ne l'a pas non plus résolue. Au cours d'une série de remarquables ouvrages, il s'est borné à illustrer abondamment la première proposition, la thèse : *l'état de l'esprit et des mœurs se définit par le milieu social*.

Les contemporains français qui n'admettaient pas les théories esthétiques de Taine lui ont opposé *l'antithèse* : *les propriétés du milieu social se définissent par l'état de l'esprit et des mœurs*<sup>(209)</sup>. On peut poursuivre le débat jusqu'à la consommation des siècles sans résoudre la fatale antinomie, voire sans en remarquer l'existence.

Seule la théorie historique de Marx la résout et mène ainsi la controverse à bonne fin ou, du moins, offre à ceux qui ont des oreilles pour entendre et un cerveau pour penser *la possibilité* de la mener à bonne fin.

Les propriétés du milieu social se définissent par l'état, à chaque instant, des forces productives. Cet état, une fois donné, donne du même coup les propriétés du milieu social et la psychologie qui y correspond, ainsi que l'interaction entre le milieu d'une part, les esprits et les mœurs de l'autre. Brunetière a parfaitement raison de dire que, si nous nous adaptons au milieu, nous l'adaptions aussi à nos convenances. On se demande d'où viennent les besoins qui *ne* correspondent *pas* aux propriétés du milieu ambiant ? Ils sont engendrés (et, ce disant, nous ne songeons pas seulement aux besoins matériels de l'homme, mais à ceux qu'on est convenu d'appeler spirituels) par ce même devenir historique, cette même évolution des forces productives grâce à laquelle chaque régime social se révèle tôt ou tard inadéquat, désuet, appelant une refonte totale, voire juste bon pour la pioche des démolisseurs. Nous l'avons montré plus haut, à propos du cas particulier des institutions juridiques : la psychologie peut devancer les formes de vie en société.

Nous ne doutons point qu'à la lecture de ces lignes maint lecteur, même bien disposé en notre faveur, va évoquer une foule d'exemples, une masse de faits historiques en apparence absolument inexplicables de notre point de vue, et qu'il éprouvera l'envie de nous dire : « Vous avez raison, mais pas tout à fait; et ils ont aussi raison, mais pas tout à fait non plus, ceux qui soutiennent l'opinion contraire; eux et vous n'apercevez qu'une moitié de la vérité. » Un peu de patience, lecteur ! Ne recherchez point le salut dans l'*éclectisme* sans essayer de tirer toute la leçon que vous peut donner la conception *moniste moderne*, c'est-à-dire *matérialiste*, de l'histoire.

Inévitablement nos thèses sont demeurées jusqu'à présent fort abstraites. Nous savons toutefois déjà qu'il *n'est point de vérité abstraite*, que *la vérité est toujours concrète*. Tâchons donc de donner à notre idée un tour plus concret.

Presque chaque société subissant l'influence des sociétés voisines, on peut dire que, *pour chaque société, il existe un certain milieu social, un certain milieu historique qui influe sur son évolution*. Mais la somme des influences qu'exercent

---

<sup>(207)</sup> *Philosophie de l'art*, deuxième édition, Paris, 1872, pp. 13-17.

<sup>(208)</sup> *Philosophie de l'art dans les Pays-Bas*, Paris, 1869, p. 96.

<sup>(209)</sup> « Nous subissons l'influence du *milieu* politique ou historique, nous subissons l'influence du milieu social, nous subissons aussi l'influence du milieu physique. Mais il ne faut pas oublier que si nous la subissons, nous pouvons pourtant aussi lui résister, et vous savez sans doute qu'il y en a de mémorables exemples... Si nous subissons l'influence du milieu, un pouvoir que nous avons aussi, c'est de ne pas nous laisser faire, ou, pour dire encore quelque chose de plus, c'est de conformer, c'est d'adapter le milieu lui-même à nos propres convenances. » F. Brunetière : *l'Evolution de la critique depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*. Paris, 1890, pp. 260-261. [En français dans le texte.]

sur une société les sociétés voisines ne saurait jamais égaler la somme des mêmes influences que subit au même instant une autre société. Aussi *le milieu historique propre à une société peut-il se rapprocher beaucoup — et, dans la réalité, il se rapproche souvent beaucoup — du milieu historique où baignent les autres peuples sans jamais, et sans pouvoir jamais s'y identifier*. Ceci introduit un facteur de différenciation des plus importants dans un processus d'évolution sociale qui, du point de vue abstrait où nous nous cantonnions jusqu'ici, se présentait sous une forme éminemment schématique.

Un exemple... Le clan est un type de communauté propre à toutes les sociétés humaines à un certain degré de leur évolution. Mais l'influence du milieu historique différencie fort le destin des clans dans les différentes tribus. Elle leur confère des traits pour ainsi dire individuels. Elle en ralentit ou elle en accélère la dissolution. Elle différencie notamment le processus de celle-ci; et cette différenciation conditionne celle des formes sociales qui se substituent au clan. Nous avons dit jusqu'ici : le développement des forces productives aboutit à l'apparition de la propriété privée et à la disparition du communisme primitif. Nous devons maintenant dire : le caractère de la propriété privée qui naît sur les ruines du communisme primitif est rendu différent par l'influence du milieu historique où baigne chaque société.

« Une étude rigoureuse des formes de la propriété collective en Asie, et spécialement aux Indes, montrerait qu'en se dissolvant les différentes formes de la propriété collective primitive ont donné naissance à différentes formes de propriété. C'est ainsi que l'on peut, par exemple, déduire les différents types originaux de propriété privée à Rome et chez les Germains de différentes formes de propriété collective aux Indes<sup>(210)</sup>. »

L'influence du milieu historique sur une société s'exerce aussi, cela va de soi, sur l'évolution de ses idées. Les influences étrangères mitigent-elles l'assujettissement de cette évolution à la structure économique de la société ? Et, si oui, dans quelle mesure ?

Comparez *l'Enéide* à *l'Odyssée*, ou la tragédie classique en France à la tragédie classique des Grecs; comparez la tragédie russe du dix-huitième siècle à la tragédie française. Que découvre-t-on ? *L'Enéide* est une simple imitation de *l'Odyssée*, la tragédie classique des Français, une simple imitation de celle des Grecs, et la tragédie russe du dix-huitième siècle un ouvrage, d'une main au reste malhabile, sur le modèle et à l'image de la tragédie française. Dans les trois cas, il y a imitation, mais *l'imitateur* est aussi loin de son modèle que la société d'où il est issu de celle où a vécu le *modèle*. Et notez bien que nous ne parlons pas de la perfection plus ou moins achevée *de la forme*, mais de ce qui fait *l'esprit* même de l'œuvre. A qui ressemble l'Achille racinien ? A un Grec tout juste sorti de la barbarie, ou à un marquis, à *talon rouge*<sup>(211)</sup> ? Les personnages de *l'Enéide*, on le sait, sont des Romains du temps d'Auguste. Et quant aux personnages des soi-disant tragédies russes du dix-huitième siècle, il serait certes excessif de prétendre qu'ils font revivre les Russes de l'époque; mais leur gaucherie même porte témoignage sur l'état d'une société russe qui *n'a pas encore atteint l'âge adulte*.

Autre exemple : Locke a été incontestablement le maître de l'immense majorité des philosophes français du dix-huitième siècle; Helvétius l'appelait le plus grand métaphysicien de tous les temps et de tous les pays. De Locke à ses disciples français il y a pourtant la même distance que de la société anglaise pendant la « *glorious revolution*<sup>(212)</sup> » à la société française une trentaine d'années avant la « *great rebellion*<sup>(213)</sup> » du peuple de France.

Troisième exemple encore : les « vrais socialistes » allemands de 1840-1850 importaient leurs idées de France en droite ligne. On n'en doit pas moins reconnaître qu'une fois la frontière franchie, ces idées portaient la marque de la société où elles étaient appelées à se propager.

*L'influence de la littérature d'un pays sur celle d'un autre est donc directement proportionnelle à la similitude des systèmes sociaux de ces pays. Elle est absolument inexistante là où cette similitude égale zéro.* Exemple : les littératures européennes n'ont exercé à ce jour rigoureusement aucune influence sur les Nègres d'Afrique. — *Cette influence est à sens unique quand un peuple est empêché par son retard d'apporter quoi que ce soit à un autre peuple tant sous le rapport de la forme que sous celui du fond*; exemple : la littérature française du dix-huitième siècle a influencé la littérature russe sans se trouver le moins du monde influencée par celle-ci. — *Enfin cette influence est réciproque lorsqu'en conséquence de la similitude de l'état social, donc du développement intellectuel, chacun des deux peuples en relation d'échange peut emprunter quelque chose à l'autre*; exemple : la littérature française a influé sur la littérature anglaise et subit, de son côté, l'influence de celle-ci.

Il fut un temps, où la littérature pseudo-classique française plaisait fort à l'aristocratie d'Angleterre. Mais les imitateurs anglais ne sont jamais parvenus à égaler leurs modèles français. Cela tient à ce que, malgré leurs efforts, les aristocrates anglais ne pouvaient pas transplanter en Angleterre les rapports sociaux où s'épanouit le pseudo-classicisme français.

Les Philosophes français étaient férus de Locke. Mais ils sont allés beaucoup plus loin que leur maître. Cela tient à ce que la classe qu'ils représentaient en France était allée beaucoup plus loin dans sa lutte contre l'ancien régime que la classe de la société anglaise, dont la philosophie de Locke traduit les aspirations.

Lorsqu'on a affaire — c'est le cas de l'Europe moderne — à tout un système de sociétés exerçant les unes sur les autres une influence extrêmement forte, *l'évolution des idées* à l'intérieur de chacune de ces sociétés devient aussi complexe que le devient *celle de l'économie* sous l'influence des échanges internationaux.

<sup>(210)</sup> *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Anmerkung, S. 10. [*Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions sociales, Paris, 1972 remarque, p. 13.]

<sup>(211)</sup> En français dans le texte.]

<sup>(212)</sup> [« Glorieuse révolution », la révolution orangiste de 1688.]

<sup>(213)</sup> [« Grande insurrection », la révolution anglaise de 1648.]

On semble alors se trouver en face d'une seule littérature commune à toute l'humanité civilisée. Mais, de même qu'en zoologie le genre se subdivise en espèces, de même cette littérature universelle se subdivise en littératures nationales.

« Chaque courant littéraire, chaque idée philosophique revêt sa nuance propre, voire parfois un sens nouveau, dans chaque pays civilisé<sup>(214)</sup>. »

Lorsque Hume vint en France, les Philosophes l'accueillirent comme un adepte. Mais un jour, à un dîner chez d'Holbach, cet adepte indiscuté se mit à parler de la « religion naturelle ». « Quant aux athées, dit-il, je n'en admetts point l'existence, n'en ayant jamais rencontré un seul. » « Vous avez joué de malchance, lui répliqua l'auteur du *Système de la Nature*, car en voici dix-sept assis à cette table. » Ce même Hume exerça une influence décisive sur Kant qu'il tira de son *sommeil dogmatique*. La formule est de Kant, mais sa philosophie diffère fort de celle de Hume. Le même fonds d'idées a mené les matérialistes français à l'athéisme militant, Hume à l'indifférentisme religieux, et Kant à la religion « pratique », parce que la question religieuse ne jouait pas dans l'Angleterre de ce temps le même rôle qu'en France, ni, en France, le même rôle qu'en Allemagne. Et cette différence venait de ce qu'en aucun de ces pays les forces sociales n'entretenaient entre elles les mêmes rapports. Identiques *de nature*, mais différents quant au degré de leur développement, les éléments sociaux se combinaient de façon diverse dans les divers pays d'Europe, entraînant, de la sorte, en chacun de ceux-ci, « *un état de l'esprit et des mœurs* » absolument original, que traduisaient la littérature, la philosophie, l'art, etc., de chaque nation. En conséquence, la même question a pu passionner les Français en laissant froids les Anglais, et l'homme de progrès, en Allemagne, considérer avec respect l'idée, que l'homme de progrès, en France, repoussait avec fureur. A quoi la philosophie allemande doit-elle sa prodigieuse réussite ? A la réalité allemande, répond Hegel : les Français n'ont point loisir de philosopher; la vie les pousse vers la pratique (*zum Praktischen*), alors qu'une réalité plus raisonnable permet aux Allemands de limer en paix leurs théories (*heim Theoretischen stehen bleiben*). Ce qu'il y avait de prétendument raisonnable dans la réalité allemande tenait, au vrai, à l'indigence sociale et politique de la vie en Allemagne, indigence qui ne laissait aux Allemands cultivés de l'époque d'autres choix que servir comme fonctionnaires une « réalité » peu engageante (s'installer dans « la pratique »), ou bien se chercher une consolation dans *la théorie*, en y reportant tout leur potentiel de passion et toute la vigueur de leur pensée. Mais si les pays plus avancés qui se laissaient entraîner par « la pratique » n'avaient point aiguillonné la pensée théorique des Allemands, s'ils ne les avaient pas tirés de leur « sommeil dogmatique », jamais une qualité aussi négative que l'indigence sociale et politique de la réalité n'aurait produit ce prodigieux résultat positif que fut l'épanouissement de la philosophie allemande.

Le Méphistophélès de Goethe dit que *Vernunft wird Unsinn, Wohltat — Plage*<sup>(215)</sup>. Pour ce qui est de l'histoire de la philosophie allemande, on peut hasarder un paradoxe analogue : l'absurde a engendré le raisonnable, l'indigence s'est révélée bienfait.

Il serait temps d'en finir avec ce point de notre exposé; résumons-nous donc.

L'interaction se manifeste dans la vie des peuples aussi bien sur le plan international que sur le plan intérieur.

Parfaitement naturelle et absolument inévitable, à *soi seule*, elle n'explique pourtant rien du tout. Pour la comprendre, il faut tirer au clair les propriétés des forces qui l'exercent, et ces propriétés ne peuvent trouver leur explication ultime dans le fait de l'interaction, quelques modifications qu'elles subissent par l'effet de celle-ci. Dans le cas qui nous occupe, les qualités de ces forces, les propriétés des organismes sociaux agissant les uns sur les autres, s'expliquent en dernière analyse par la cause que l'on sait : *par la structure économique de ces organismes, laquelle est déterminée par l'état de leurs forces productives*.

La philosophie de l'histoire que nous exposons a pris maintenant, espérons-le, un tour quelque peu plus concret. Elle demeure pourtant encore abstraite et encore loin de la « réalité vivante ». Il nous faut donc faire un pas de plus pour nous en rapprocher.

Nous avons d'abord parlé de « la société », puis nous sommes passés à l'interaction des sociétés. Mais les sociétés ne sont point de composition homogène; nous savons déjà que la désagrégation du communisme primitif aboutit à l'inégalité, à l'apparition de classes dont les intérêts diffèrent et, souvent, s'opposent diamétralement. Nous savons déjà que ces classes se livrent entre soi à une lutte à peu près ininterrompue tantôt camouflée, tantôt ouverte, tantôt chronique, tantôt aiguë. Et cette lutte exerce une influence considérable, capitale, sur le développement des idées. On peut dire sans exagération qu'il est impossible de comprendre ce développement *si l'on ne tient pas compte de la lutte des classes*.

« Voulez-vous savoir la vraie cause, si je puis ainsi dire, de la tragédie de Voltaire ? *Demande Brunetière*. Cherchez-la d'abord dans l'individualité de Voltaire, et surtout dans la nécessité qui pesait sur lui, tout en suivant les traces de Racine et de Quinault, de faire pourtant autre chose qu'eux. Et quant au drame romantique, le drame de Dumas et d'Hugo, j'oserais dire que sa définition est contenue tout entière dans la définition de la tragédie de Voltaire. Le romantisme au théâtre n'a pas voulu faire ceci ou cela; il a voulu faire le contraire du classicisme... En littérature comme en art, après l'influence de l'individu, la grande action qui opère, c'est celle des œuvres sur les œuvres. Ou nous voulons rivaliser, dans leur genre, avec ceux qui nous ont précédés, et voilà comment se perpétuent les procédés, comment se fondent les écoles, comment s'imposent les traditions; ou nous prétendons faire autrement qu'ils n'ont fait, et voilà comment l'évolution s'oppose à la tradition, comment les écoles se renouvellent et comment les procédés se transforment.<sup>(216)</sup>

---

<sup>(214)</sup> [Ce paragraphe ne se trouve que dans la première édition.]

<sup>(215)</sup> [La raison devient folie, le bienfait, tourment. Goethe : *Faust*, p. 205.]

<sup>(216)</sup> *L.c.*, pp. 262-263

Laissant pour l'instant de côté la question du rôle de l'individu, nous relèverons qu'il était grand temps de réfléchir à « l'action des œuvres sur les œuvres ». Dans toutes les idéologies, l'évolution suit bien réellement la route qu'indique Brunetière. *Ou bien* les idéologues d'une époque s'engagent sur la trace de leurs devanciers, développant *leur* pensée, appliquant *leurs* procédés et ne se permettant que de « rivaliser » avec eux, *ou bien* ils s'insurgent contre les idées et les procédés du passé, *ils entrent en contradiction avec eux*. Aux époques *organiques*, dirait Saint-Simon, succèdent les époques *critiques*. Ces dernières surtout méritent une mention spéciale.

Prenez une question quelconque, celle de la monnaie par exemple. Pour les mercantilistes, celle-ci constituait la richesse *par excellence*<sup>(217)</sup>; ils lui attribuaient une importance hyperbolique, presque exclusive. Ceux qui se sont élevés contre le mercantilisme, qui sont entrés « *en contradiction* » avec lui, ne se sont pas bomés à corriger cet exclusivisme; ils sont tombés eux-mêmes — ou du moins les plus zélés d'entre eux — dans l'excès diamétralement contraire : la monnaie n'est plus pour eux qu'un signe conventionnel, rigoureusement sans valeur en soi; ce fut notamment l'attitude de Hume. Si l'on peut expliquer la théorie des mercantilistes par le faible développement de la production et de la circulation marchandes à leur époque, ce serait une étrange explication que de vouloir rendre compte des vues de leurs adversaires par la simple constatation que la production et la circulation marchandes s'étaient très fortement développées. Car ce développement n'avait pas le moins du monde transformé la monnaie en signe conventionnel dépourvu de valeur intrinsèque. A quoi tenait alors l'exclusivisme de Hume ? A un acte de guerre, à la « *contradiction* » de Hume avec les mercantilistes. Il a voulu « faire le contraire » des mercantilistes, de même que le romantisme « a voulu faire le contraire » du classicisme. Aussi peut-on reprendre ici ce que Brunetière a dit à propos du drame romantique : la théorie de la monnaie chez Hume se trouve contenue tout entière dans la théorie des mercantilistes, dont elle est le *contre-pied*.

Autre exemple... Les philosophes du dix-huitième siècle ont mené une lutte acharnée contre toutes les formes de la mystique, alors que les utopistes français sont plus ou moins imprégnés de religiosité. Qu'est-ce qui a suscité ce retour au mysticisme ? Faudrait-il donc admettre que des hommes comme l'auteur du *Nouveau Christianisme*<sup>(218)</sup> possédaient moins de *lumières*<sup>(219)</sup> que les Encyclopédistes ? Non, leurs *lumières* n'étaient pas moindres, et leurs conceptions, en général, se rattachent étroitement à celles des Encyclopédistes; ils en procèdent en ligne absolument directe, mais ils sont entrés « *en contradiction* » avec eux sur certaines questions — très exactement sur le problème de l'organisation de la société; et ils ont cherché à « faire le contraire ». A l'égard de la religion, ils ont pris tout simplement le contre-pied des Philosophes. Leur attitude à son sujet se trouve contenue dans celle des Encyclopédistes.

Prenons enfin l'histoire de la philosophie. Pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, c'est le *matérialisme* qui prévaut en France, et c'est sous ses étendards que se range la fraction extrême du *Tiers Etat*<sup>(220)</sup>. Dans l'Angleterre du dix-septième siècle, ce sont les défenseurs de l'ancien régime, les aristocrates, les partisans de l'absolutisme que le matérialisme avait attirés. Ici encore la cause est évidente. Les hommes avec qui, au temps de la restauration anglaise, l'aristocratie se trouvait « *en contradiction* » étaient des croyants ultra-fanatiques; pour « faire le contraire », tout *réactionnaires* qu'ils étaient, leurs adversaires ont dû aller au *matérialisme*. Dans la France du dix-huitième siècle, les choses se sont passées au rebours : les défenseurs de l'ancien régime tenaient pour la religion; l'avant-garde révolutionnaire a embrassé le *matérialisme*. L'histoire des idées fourmille d'exemples analogues qui apportent tous la même confirmation : *pour comprendre « l'état général de l'esprit » à chaque époque critique, pour expliquer ce qui fait prévaloir, au cours de telle époque, telle doctrine et non telle autre, il faut d'abord prendre connaissance de l'« état de l'esprit » à l'époque précédente; il faut savoir quelles doctrines et quels courants prédominaient alors*. Sans cela nous ne comprendrons jamais l'état des idées à une époque donnée, si bien que nous connaissions l'économie de celle-ci.

Mais cela, non plus, on ne doit pas le comprendre dans l'abstrait, ainsi que « l'intelligentsia » russe a coutume de tout comprendre. Les idéologues d'une époque ne livrent jamais bataille à leurs prédécesseurs *sur toute la ligne*<sup>(221)</sup>, sur tous les problèmes du savoir et des rapports sociaux. Les utopistes français du dix-neuvième siècle s'accordent avec les Encyclopédistes sur une multitude de conceptions anthropologiques; les aristocrates de la restauration anglaise s'accordent complètement avec les puritains qu'ils abhorrent sur une foule de questions — par exemple en droit civil. La psychologie est un territoire qui se subdivise en provinces, les provinces en districts, les districts en cantons et en communes, chaque commune constituant une agglomération d'individus, autrement dit de questions. Lorsque survient « la contradiction », quand la lutte éclate, son ardeur n'affecte en général que quelques provinces, voire quelques cantons, le reste n'étant atteint que par ricochet. L'attaque porte d'abord sur la province qui, à l'époque précédente, *possédait l'hégémonie*. C'est seulement par degrés que « les misères de la guerre » se propagent aux provinces voisines, aux plus fidèles alliées de celle qui subit l'assaut. Aussi faut-il préciser que, lorsqu'on élucide le caractère d'une époque critique, il est indispensable de connaître non seulement les traits généraux de la psychologie à l'époque organique précédente, mais aussi les particularités individuelles de cette psychologie, de savoir qu'au cours de telle période historique l'hégémonie a appartenu à la religion, au cours de telle autre à la politique, etc. Cette circonstance exerce d'inévitables répercussions sur le caractère des époques critiques, dont chacune eu égard aux circonstances, ou bien continue à reconnaître formellement l'hégémonie établie, en introduisant un contenu nouveau et *opposé* dans les idées dominantes (exemple : la première révolution anglaise), ou bien les nie absolument, en sorte que l'hégémonie passe à de nouvelles

---

<sup>(217)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(218)</sup> [Saint-Simon.]

<sup>(219)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(220)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(221)</sup> [En français dans le texte.]

provinces de la pensée (exemple : la littérature française au temps des Philosophes). Si l'on ne perd pas de vue que ces conflits pour l'hégémonie de certaines provinces psychologiques s'étendent aux provinces voisines, et, dans chaque cas, se propagent avec une intensité différente et dans des sens différents, on comprend alors à quel point, ici comme partout, il est impossible de se cantonner dans les généralités.

« Peut-être bien, vont nous répliquer nos adversaires. Mais nous ne voyons pas ce que la lutte des classes a à faire ici, et il nous paraît fort que vous la mettez en terre après lui avoir souhaité longue vie, puisque vous reconnaissez vous-même maintenant que les mouvements de la pensée humaine sont soumis à de certaines lois propres, sans rien de commun avec celles de l'économie, non plus qu'avec ce développement des forces de production dont vous nous avez rebattu les oreilles. »

Empressons-nous de répondre.

*Qu'il y ait des lois propres* au développement de la pensée humaine, plus exactement à *l'enchaînement des concepts et des représentations*, aucun matérialiste « économique », autant que nous le sachions, ne l'a nié. Nul d'entre eux, par exemple, n'a ramené les lois de la logique à celles de la circulation des marchandises. Mais aucun matérialiste de cette sorte n'a pourtant jugé possible de rechercher dans les lois de la pensée la cause initiale, *le premier moteur* du développement intellectuel de l'humanité. C'est même ce qui distingue à *leur avantage* les « matérialistes économiques » des idéalistes, et tout particulièrement des éclectiques.

Dès qu'une certaine quantité de nourriture est fournie à l'estomac, il se met à l'œuvre conformément aux lois générales de la digestion gastrique. Mais ces lois permettent-elles d'expliquer pourquoi des nourritures riches et délicates prennent chaque jour le chemin de votre estomac, alors qu'elles rendent au mien de si rares visites ? Ces lois expliquent-elles pourquoi les uns mangent trop et les autres meurent de faim ? La clé doit, semble-t-il, être cherchée en quelque autre domaine, dans l'action d'autres lois. Il en va de même pour l'esprit humain. Une fois placé dans une certaine position, une fois qu'il reçoit du milieu environnant certaines impressions, il les enchaîne selon certaines lois générales (étant entendu qu'ici encore la diversité des impressions reçues diversifie les résultats à l'extrême). Mais qu'est-ce qui place l'esprit humain dans une telle position ? Qu'est-ce qui conditionne l'afflux et le caractère des impressions neuves ? Cette question-là, aucune loi de la pensée n'y apportera de réponse.

Poursuivons. Supposez une balle élastique tombant du haut d'une tour; elle se meut selon une *loi de la mécanique* bien connue et fort simple. Mais elle vient frapper un plan incliné, et son mouvement se modifie sous l'effet d'une autre *loi mécanique*, fort simple aussi et bien connue. On obtient ainsi un mouvement en ligne brisée dont on peut et dont on doit dire qu'il tire son origine de l'action combinée de ces deux lois. Seulement, d'où provenait le plan incliné qu'a heurté la balle ? Ni la première, ni la deuxième loi, ni leur action combinée ne l'expliquent. Il en va tout de même pour la pensée humaine. D'où provenaient les circonstances grâce auxquelles ses mouvements se sont trouvés soumis à l'action combinée de telles ou telles lois ? Ni les lois, prises à part, ni l'ensemble de leur action ne l'expliquent.

Les circonstances qui conditionnent le mouvement de la pensée, il faut les chercher là où les Philosophes les recherchaient. Mais nous ne nous laissons plus arrêter maintenant par la limite qu'ils n'avaient pu franchir; nous ne nous contentons pas de dire qu'avec toutes ses pensées et tous ses sentiments, l'homme est le produit du milieu social. Nous nous attachons à *saisir la genèse de ce milieu*; nous disons que ses propriétés sont l'effet de causes précises résidant hors de l'homme et qui, jusqu'à présent, ne dépendent point de sa volonté. Les changements multiformes qui affectent *les rapports de fait entre les hommes* entraînent nécessairement des modifications dans « l'état de l'esprit », dans *les rapports entre idées, sentiments et croyances*. Idées, sentiments et croyances se combinent suivant leurs lois propres : mais celles-ci entrent en action sous l'effet de circonstances extérieures qui n'ont rien de commun avec ces lois. Là où Brunetière ne voit que l'action des œuvres sur les œuvres, nous voyons, de surcroît, l'action plus profonde des groupes sociaux, des couches sociales, des classes; là où il dit simplement qu'une contradiction est apparue, que les gens ont voulu faire le contraire de ce que faisaient leurs devanciers, nous ajoutons : ils l'ont voulu parce qu'une nouvelle contradiction est apparue dans leurs *rapports de fait*, parce qu'un nouveau groupe ou une nouvelle classe sociale s'est mise en mouvement, qui ne pouvait plus vivre comme on vivait jadis.

Alors que Brunetière sait seulement que les romantiques voulaient contredire les classiques, Georges Brandès tâche d'expliquer leur penchant à « la contradiction » par la situation de la classe sociale à laquelle ils appartenaient. Qu'on se rappelle, par exemple, ce qu'il dit au sujet des causes du romantisme de la jeunesse française sous la Restauration et sous Louis-Philippe.

Lorsque Marx affirme que « pour qu'une classe soit, par excellence, la classe de l'émancipation, il faut inversement qu'une autre classe soit ouvertement la classe de l'asservissement<sup>(222)</sup> », il énonce aussi une loi particulière — et fort importante — du développement de la pensée sociale. Mais cette loi n'opère et ne peut opérer que dans des sociétés divisées en classes; elle n'opère pas et ne peut pas opérer dans les sociétés primitives, où il ne se trouve ni classes ni luttes de classes.

Réfléchissons à l'action de cette loi. Lorsqu'une caste prend figure d'opresseur aux yeux du reste de la population, les idées qui prévalent dans cette caste apparaissent nécessairement à la population comme tout juste bonnes pour des oppresseurs. La conscience collective entre « en contradiction » avec elles et se laisse attirer par les idées *opposées*. Mais, nous l'avons déjà dit, pareille lutte n'est jamais livrée sur toute la ligne : il subsiste toujours un lot d'idées également reçues par les révolutionnaires et par les avocats de l'ordre établi. L'attaque principale est lancée contre les idées où se traduisent les aspects présentement les plus nocifs du régime vieillissant. C'est à l'encontre de ces aspects que les

---

<sup>(222)</sup> [Introduction à la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, p. 102, Editions Alfred Costes, Paris, 1927.]

idéologues révolutionnaires éprouvent un irrésistible désir de « contredire » leurs devanciers. A l'égard des autres idées, bien qu'elles plongent leurs racines dans les rapports sociaux du passé, ils demeurent souvent d'une indifférence totale, parfois même ils continuent de les professer par tradition. C'est ainsi que, tout en faisant la guerre aux idées philosophiques et politiques de l'ancien régime (c'est-à-dire au clergé et à la monarchie nobiliaire), les matérialistes français n'ont pratiquement pas touché à la *littérature* traditionnelle. Certes l'esthétique de Diderot était l'expression de rapports sociaux nouveaux. Mais on s'est fort peu battu sur ce terrain, le gros des forces se trouvant concentré ailleurs<sup>(223)</sup>. L'étendard de la révolte n'a été levé que plus tard, et par des hommes qui, attachés de tout leur cœur au régime renversé par la Révolution, auraient dû, en apparence, tenir au système littéraire constitué à l'âge d'or de ce régime. Mais le principe de « contradiction » rend compte aussi de cette apparente bizarrerie. Comment voulez-vous qu'un Chateaubriand se fût attaché à l'esthétique du passé, puisque Voltaire, l'odieux, le sinistre Voltaire, en avait été l'un des champions ?

*Der Widerspruch ist das Fortleitende*<sup>(224)</sup>, dit Hegel. L'histoire des idées semble montrer une fois de plus que le vieux « métaphysicien » ne s'était pas trompé. Elle confirme aussi, à quelque égard, le passage des transformations quantitatives aux transformations qualitatives. Mais nous prions le lecteur de ne s'en point affliger et de nous écouter jusqu'au bout.

Nous avons dit que les forces productives de la société une fois données, sa structure et, par voie de conséquence, sa psychologie le sont aussi. Et, là-dessus, on pourrait nous imputer la pensée que de l'état économique d'une société il est possible de déduire exactement le tour de ses idées. Or, il n'en va pas ainsi, car l'idéologie d'une époque soutient toujours le plus étroit rapport — positif ou négatif — avec l'idéologie de l'époque précédente. On ne peut comprendre « l'état de l'esprit » à chaque instant que par référence à l'état de l'esprit l'instant d'avant. Nulle classe ne se laissera certes attirer par des idées au rebours de ses aspirations. Et chacune adapte toujours fort bien, encore qu'inconsciemment, son « idéal » à ses besoins économiques. Mais cette adaptation peut se produire de façons différentes. Et pourquoi elle s'opère de la sorte et non point autrement ne s'explique pas par la situation de telle classe considérée isolément, mais par toutes les particularités du rapport de cette classe avec son ou ses antagonistes. Car avec l'apparition des classes la *contradiction* devient non plus seulement cause *motrice*, mais cause *formelle*<sup>(225)</sup>.

Et maintenant, quel est le rôle de l'individu dans l'histoire des idées ? Brunetière lui attribue une importance capitale, *indépendante* du milieu. Guyau prétend que l'homme de génie crée toujours du nouveau<sup>(226)</sup>.

Dans le domaine des idées sociales, dirons-nous, le génie devance ses contemporains en ce qu'il *saisit avant eux le sens des nouveaux rapports sociaux en train de se constituer*; on ne saurait donc parler ici d'indépendance du génie par rapport au milieu. Dans le domaine des sciences de la nature, le génie découvre des lois dont l'action ne dépend certes pas des rapports sociaux; mais le milieu social n'en joue pas moins son rôle dans l'histoire de toute grande découverte, d'abord en préparant le fonds de connaissances sans lequel aucun génie ne saurait rien faire, et, ensuite en orientant l'esprit de ce génie de tel ou tel côté<sup>(227)</sup>.

Dans le domaine des arts, le génie présente l'expression la plus parfaite des goûts esthétiques dominants d'une société ou d'une classe sociale<sup>(228)</sup>. Dans tous ces trois domaines enfin, le milieu social exerce son influence en fournissant plus ou moins de possibilités aux génies individuels pour se donner carrière.

<sup>(223)</sup> On sait qu'en Allemagne la bataille littéraire fut menée avec beaucoup plus de violence; mais en ce pays, la lutte politique n'accaparait pas l'attention des novateurs.

<sup>(224)</sup> [La contradiction est ce qui fait aller de l'avant.]

<sup>(225)</sup> Il pourrait sembler que l'histoire de certains arts n'a point rapport avec la lutte des classes, celle de l'architecture par exemple; or elle se relie étroitement à cette lutte. Cf. Ed. Corroyer : *L'Architecture gothique*; notamment la quatrième partie : « L'architecture civile ».

<sup>(226)</sup> « Il introduit dans le monde des idées et des sentiments des types nouveaux. » *L'Art au point de vue sociologique*. Paris, 1889, p. 31. [En français dans le texte.]

<sup>(227)</sup> La distinction entre ces deux modes d'influence est au reste de pure forme. Le fonds de connaissances se constitue parce que les besoins sociaux ont incité les hommes à le constituer, orienté leur esprit du côté qu'il fallait.

<sup>(228)</sup> L'auteur des *Rapports esthétiques entre l'art et la réalité* [Tchernychevski] savait déjà fort bien à quel point goûts et jugements esthétiques d'une classe dépendent de sa condition économique. « Le beau, c'est la vie », disait-il, et il expliquait sa pensée par les considérations suivantes :

« Pour le commun des hommes, « la belle vie », « la vie comme elle devrait être », consiste à manger à sa faim, à habiter une bonne isba et à dormir son content, de surcroît, la notion paysanne de « vie » enveloppe toujours celle de travail; on ne peut pas vivre sans travail, et ce serait au reste fastidieux. Parce qu'ils vivent à leur contentement, avec beaucoup de travail, mais sans que le travail, toutefois, aille jusqu'à l'épuisement, le jeune campagnard ou la jeune villageoise prendront un teint d'une extraordinaire fraîcheur et des joues vermeilles, condition première de la beauté dans l'opinion du commun. Travaillant beaucoup et douée pour cette raison d'une constitution solide, la fille de la campagne sera plutôt forte, et c'est aussi une condition indispensable de la beauté paysanne; la jolie femme du monde « éthérée » semble au paysan vraiment « chétive », et lui produit même une impression désagréable, accoutumé qu'il est à tenir « la maigreur » pour l'effet de la maladie ou de la « malchance ». Mais le travail ne fait point engraisser : si la fille de la campagne est grasse, c'est symptôme morbide, signe de complexion « lymphatique », et le peuple tient l'obésité pour un défaut; la beauté villageoise ne saurait avoir petites mains ni petits pieds, puisqu'elle travaille beaucoup et nos chansons ne font point mention de ces appas. Bref, la peinture de la jolie fille dans les chansons populaires ne contient pas un détail qui ne soit l'expression d'une santé florissante et d'un organisme équilibré, suites obligées de l'aisance quand on travaille pour de bon, mais sans excès. Il en va tout autrement pour la jolie femme du monde : depuis des générations, le sang n'afflue guère aux extrémités; à chaque génération les muscles des mains et des pieds en sont l'inévitable conséquence, l'indice de la seule vie qui semble convenable aux hautes classes de la société, la vie sans travail physique; si la femme du monde a de grandes mains et de grands pieds, c'est signe ou bien d'un vice de

On ne saurait certes jamais expliquer par l'influence du milieu ce qu'il y a d'*individuel* dans le génie. Mais ceci ne prouve rien.

La balistique est capable d'expliquer la trajectoire d'un obus. Elle est capable de prévoir cette trajectoire. Mais elle ne sera jamais capable de nous dire en combien d'éclats va se fragmenter l'obus ni où s'en ira chaque éclat. Cela ne diminue pourtant pas la confiance qu'on peut faire aux conclusions de cette science. Nous n'avons nul besoin d'un point de vue idéaliste — ou éclectique — sur la balistique. Les explications mécaniques nous suffisent, quoique — nul ne le conteste — elles nous laissent dans le vague quant au destin « individuel », à la grandeur et à la forme des éclats d'obus.

Etrange ironie du sort ! Si furieusement vilipendé par nos « subjectivistes », traité de vaine fantaisie du « métaphysicien » Hegel, le principe de contradiction semble ici nous rapprocher de *nos chers amis les ennemis*<sup>(229)</sup>. Si Hume nie la valeur intrinsèque de la monnaie pour contredire les mercantilistes, si les romantiques n'ont inventé leur drame que « pour faire le contraire » des classiques, il n'y a pas de vérité objective; il existe seulement une vérité pour moi, une vérité pour M. Mikhaïlovski, une vérité pour le prince Mechtcherski, etc. ... La vérité est subjective; tout ce qui donne satisfaction à notre besoin de connaissance est vrai...

Eh bien, non ! Le principe de contradiction ne ruine pas la vérité objective; il ne fait que nous y mener. Le chemin où il engage l'humanité n'est certes pas *celui de la ligne droite*. Mais la mécanique connaît des cas où l'on gagne en vitesse ce qu'on perd en distance : un corps qui se meut suivant une *cycloïde* va parfois plus vite d'un point à un point situé plus bas, que s'il se mouvait en ligne *droite*. La « contradiction » apparaît là, et là seulement, où il y a lutte, où il y a mouvement; et, là où il y a mouvement, la pensée *progress*e, même par des voies de détour. Sa contradiction avec les mercantilistes a amené Hume à une théorie de la monnaie qui ne tient pas. Mais la réalité sociale et, par suite, la pensée humaine ne se sont pas arrêtées dans leur mouvement au point qu'elles avaient atteint au temps de Hume. Leur mouvement nous a mis « en contradiction » avec Hume; cette contradiction a eu pour résultat une théorie exacte de la monnaie; et cette théorie, résultat d'une analyse exhaustive du réel, est une *vérité objective* qu'aucune contradiction future n'abolira. L'auteur des *Remarques sur Stuart Mill* aimait à répéter les vers de Nékrassov :

Ce qu'une fois la vie a pris,  
La destinée n'est pas de force à le reprendre<sup>(230)</sup>.

Appliqué à la connaissance, c'est absolument exact. Aucun *fatum* n'est de force à nous reprendre les découvertes de Copernic, ni celle de la transformation de l'énergie, ni celle de la variabilité des espèces, ni celles que nous devons au génie de Marx.

Les rapports sociaux changent, et les théories scientifiques changent avec eux. En conséquence de ces changements survient enfin une analyse exhaustive du réel et, à sa suite, une vérité objective. Xénophon avait d'autres théories économiques que Jean-Batiste Say; celles de Say auraient sans doute paru absurdes à Xénophon; et Say jugeait celles de Xénophon absurdes. Mais nous savons aujourd'hui d'où provenaient celles de Xénophon, d'où provenaient celles de Say; d'où provenait leur étroitesse, et ce savoir est une vérité objective; aucun « *fatum* » ne nous arrachera cette découverte d'un point de vue enfin exact.

— La pensée humaine ne va quand même pas s'arrêter à ce que vous appelez la ou les découvertes de Marx ?

— Assurément non, Messieurs ! Elle fera des découvertes nouvelles qui compléteront et confirmeront la théorie de Marx, tout comme, en astronomie, de nouvelles découvertes ont complété et confirmé la découverte de Copernic.

La « méthode subjective » en sociologie est le comble de l'absurde. Mais chaque absurdité possède sa cause suffisante. Humblés disciples d'un grand homme, nous pouvons dire, non sans fierté, que nous connaissons la cause suffisante de cette absurdité. La voilà...

Ce n'est point M. Mikhaïlovski qui a découvert le premier la « méthode subjective », et ce n'est même pas « l'ange de l'école », nous voulons dire l'auteur des *Lettres historiques*<sup>(231)</sup>. Bruno Bauer et ses disciples la professaient déjà, ce même Bruno Bauer qui engendra l'auteur des *Lettres historiques*, lequel donna le jour à M. Mikhaïlovski et à ses frères.

« Comme toute objectivité, celle de l'historien est un pur mot, et non pas dans le sens que l'objectivité serait un idéal inaccessible. En voulant atteindre l'objectivité, c'est-à-dire une conception propre à la majorité, la conception de la

---

constitution, ou bien d'une bonne famille de fraîche date... La santé ne peut certes jamais perdre son prix aux yeux de l'homme, parce qu'on souffre d'en être privé, même vivant dans l'aisance et le luxe; aussi le rouge des joues et la saine fraîcheur du teint gardent-ils leurs attraits pour les gens du monde; mais la morbidesse, la faiblesse, l'atonie, la langueur revêtent également à leurs yeux la dignité du Beau pour autant qu'elles semblent l'effet de l'oisiveté et du luxe. La pâleur, la langueur, la morbidesse revêtent encore un autre sens pour les gens du monde : si le campagnard recherche le repos et la tranquillité, les gens de la bonne société qui ignorent le besoin et la fatigue physique, mais s'ennuient souvent de ne rien faire, et faute de soucis matériels, cherchent des « sensations fortes », des émotions, des passions qui donnent couleur, variété et attrait à une vie mondaine autrement monotone et incolore. Or les sensations fortes, les passions dévorantes usent vite; comment dès lors ne point trouver de charme à la langueur et à la pâleur d'une jolie femme, puisque langueur et pâleur sont signe qu'elle a beaucoup vécu ? » (Voir le recueil *Esthétique et poésie*, pp. 6-8.)

<sup>(229)</sup> [En français dans le texte. Vers de Béranger.]

<sup>(230)</sup> [Tiré du poème *le Nouvel An*.]

<sup>(231)</sup> [Piotr Lavrov.]

masse, l'historien ne peut que *s'abaisser*. En agissant de la sorte, il cesse d'être un créateur, il travaille pour un salaire aux pièces, il devient le mercenaire de son temps<sup>(232)</sup>. »

Ces lignes sont de Szeliga, fervent adepte de Bruno Bauer, que Marx et Engels tournent cruellement en dérision dans *Die heilige Familie*. En mettant « sociologie » à la place d'« historien », et en remplaçant « création artistique » de l'histoire par création d'« idéals » sociaux, on obtient « la méthode subjective en sociologie ».

Essayez de vous faire une mentalité d'idéaliste. L'« opinion » est à ses yeux la substance même, la cause première des phénomènes sociaux. Il lui semble qu'au témoignage de l'histoire les sociétés ont souvent matérialisé les opinions les plus absurdes. Et il raisonne ainsi : « Pourquoi n'est-ce donc pas mon opinion à moi, qui se matérialiserait, puisque, grâce à Dieu, l'absurdité n'est pas son fort ? Du moment qu'il existe un idéal, il existe au moins une possibilité de transformer la société selon les vœux qu'inspire cet idéal. Quant à le vérifier au moyen de quelque étalon objectif, la chose est impossible, puisque cet étalon n'existe pas : l'opinion du plus grand nombre ne saurait en effet servir d'étalon à la vérité. »

Il est donc possible d'accomplir certaines transformations puisque mon idéal les appelle, puisque je les tiens pour utiles. Or je les tiens pour utiles puisque je les veux tenir pour telles. A défaut de critère objectif, je n'en ai donc point d'autre que mon désir. « Qu'on ne fasse pas violence à ma nature » : voilà l'ultime argument du subjectivisme. Sa méthode est la *reductio ad absurdum*<sup>(233)</sup> de l'idéalisme et, par ricochet, la chose va de soi de l'éclectisme, puisque toutes les fautes des « gentils seigneurs » de la philosophie dévorés par ce parasite retombent sur sa tête.

Du point de vue de Marx, il est impossible d'opposer les idées « *subjectives* » de l'individu à celles de « la foule », du « plus grand nombre », etc., en tenant celles-ci pour quelque chose d'*objectif*. La foule se compose d'êtres humains, et les idées des hommes sont toujours « *subjectives* » puisque toute idée constitue un attribut du « *sujet* ». Ce qui est objectif, ce ne sont pas les idées de « la foule », mais *les rapports* naturels ou sociaux *que traduisent ces idées*. Le critère de la vérité ne réside pas en moi, mais dans une situation existant hors de moi. Sont *vraies* les idées qui donnent de cette situation une représentation exacte, et *fausses* celles qui la défigurent. Dans les sciences de la nature, est *vraie* la théorie qui rend fidèlement compte des rapports entre phénomènes naturels; en histoire est *vraie* la description qui reproduit fidèlement les rapports sociaux existant à l'époque décrite. Sous peine de se métamorphoser en triste cuisinier, l'historien sympathisera inévitablement avec l'une des forces sociales antagonistes dont il relate le conflit. Et, à cet égard, il sera *subjectif*, qu'il sympathise avec *la minorité* ou avec *le plus grand nombre*. Mais cette subjectivité ne l'empêchera pas d'être un historien *parfaitement objectif* s'il *ne défigure pas le système de rapports économiques réels qui ont donné naissance à ces forces sociales en lutte*. L'adepte de la méthode « subjective » oublie ces *rapports réels*; aussi ne nous apporte-t-il rien, hormis sa précieuse sympathie ou son antipathie virulente, et taxe-t-il à grand vacarme ses adversaires d'outrage aux mœurs lorsqu'ils lui rétorquent que c'est peu. Conscient de ne pouvoir pénétrer le secret des rapports sociaux réels, il ressent toute allusion à leur objectivité comme une injure, comme une dérision à l'encontre de son impuissance. Et il voudrait pouvoir les noyer sous les flots de sa moralisante indignation.

Du point de vue de Marx, il s'avère donc que les idéals sont fort divers, aussi bien vils qu'élevés, et justes qu'erronés. *Est juste l'idéal qui correspond à la réalité économique*. En entendant cela, les subjectivistes vont dire que si je m'avise d'adapter mon idéal à la réalité, je me ferai le misérable esclave des « triomphateurs ». Mais ils le diront uniquement parce qu'en leur qualité de métaphysiciens, ils ne comprennent pas la dualité, *l'antagonisme* interne de toute réalité. Les « *trionphateurs* » *s'appuient sur une réalité déjà agonisante*, derrière laquelle une *nouvelle* réalité est en train de naître, la réalité de demain; et la servir, c'est aider à triompher « *la grande cause de l'amour* »<sup>(234)</sup>.

On voit maintenant comme elle correspond peu à la « *réalité* », cette image du marxiste qui *n'attribuerait aucune importance à l'idéal*. C'est *rigoureusement le contre-pied de la « réalité »*. A voir les choses sous l'angle de l'« idéal », on doit reconnaître que le marxisme est *la plus idéaliste de toutes les théories qu'ait jamais connues l'histoire de la pensée humaine*. Et ceci, aussi bien dans l'ordre purement scientifique que dans l'ordre pratique.

« Qu'y pouvons-nous, si M. Marx ne saisit pas le rôle ni la force de la conscience ? Qu'y pouvons-nous, s'il fait si peu de cas de la prise de conscience de la vérité par la conscience ? »

Ces lignes ont été écrites en 1847 par un disciple de Bruno Bauer<sup>(235)</sup>. Le vocabulaire en est passé de mode. Mais aucun de nos messieurs qui reprochent à Marx de vouloir ignorer le facteur pensée-sentiment en histoire n'a dépassé Opitz. Ils demeurent tous persuadés que Marx fait très peu de cas de la force de la conscience humaine, et ils le répètent tous à qui mieux mieux<sup>(236)</sup>, alors qu'en réalité Marx tient l'explication de ladite « conscience » pour la mission primordiale de la science des sociétés.

<sup>(232)</sup> Szeliga : *Die Organisation der Arbeit der Menschheit und die Kunst der Geschichtschreibung Schlosser's Gervinus's Dahlmann's und Bruno Bauer's* [l'Organisation du travail de l'humanité et l'art de l'historiographie chez Schlosser, Gervinus, Dahlmann et Bruno Bauer.] Charlottenburg, 1846, p. 6.

<sup>(233)</sup> [Réduction à l'absurde.]

<sup>(234)</sup> Voir note 20 à la page 59.

<sup>(235)</sup> *Die Helden der Masse. Charakteristiken* [Les héros de la masse. Caractéristiques.] Theodor Opitz, Grünberg, 1848, pp. 6-7. Nous conseillons fort la lecture de cette œuvre à M. Mikhaïlovski : il y retrouvera la plupart de ses idées originales.

<sup>(236)</sup> Pas tous, au reste; il n'est encore venu à l'idée de personne d'opposer à Marx que « l'homme se compose d'une âme et d'un corps », M. Karéev est donc doublement original : 1) nul avant lui n'avait discuté avec Marx de la sorte; 2) nul après lui ne s'en avisera sans doute. M. « V.V. » constatera que nous savons reconnaître les mérites de son « professeur ».

Marx dit :

« Le principal défaut de tout le matérialisme jusqu'ici — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible n'y sont saisis, que sous la forme d'*objet* ou d'*intuition*, mais non en tant qu'*activité humaine sensible*, en tant que pratique, de façon subjective. C'est pourquoi, en opposition au matérialisme, l'aspect *actif* fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle<sup>(237)</sup> »

Avez-vous réfléchi, messieurs, à ce texte ? Nous allons tâcher de vous l'expliquer.

Tous les efforts d'Holbach, d'Helvétius et de leurs disciples avaient tendu à montrer qu'une explication matérialiste de la nature était possible. Mais même la négation des idées innées n'avait pas mené ces matérialistes au-delà de l'homme considéré comme membre du règne animal, comme *matière sensible*<sup>(238)</sup>. Ils n'avaient pas tenté d'analyser *l'histoire de l'homme* de leur propre point de vue, ou quand ils l'avaient tenté (Helvétius), le succès n'avait pas couronné leur entreprise. Or l'homme ne devient « *sujet* » qu'en *histoire*, puisque c'est là seulement que se développe sa *conscience*. Se borner à le considérer comme membre du règne animal, c'est se borner à le considérer comme « *objet* », c'est perdre de vue son devenir historique, sa « pratique » sociale, son activité concrète. Et perdre tout cela de vue, c'est rendre le matérialisme « *étriqué, sinistre et désespérant* » (Goethe). Bien plus, c'est en faire, on l'a vu plus haut, un *fatalisme* qui condamnerait l'homme à se soumettre entièrement à une matière aveugle. Conscient de cette lacune du matérialisme français, et même de celui de Feuerbach, Marx s'est assigné pour tâche de la *combler*. Son matérialisme « économique » répond à la question : comment se développe « l'activité concrète » de l'homme, comment, par suite, se développe sa *conscience*, comment se constitue l'aspect *subjectif* de l'histoire ? Cette question résolue, même partiellement, le matérialisme cesse d'être étriqué, sinistre et désespérant. Il cesse de s'effacer devant l'idéalisme quand il s'agit d'expliquer l'aspect pratique de l'existence humaine. Il se débarrasse du fatalisme qui lui est propre.

Ceux qui ont le cœur sensible et l'esprit chétif s'indignent contre la théorie de Marx parce qu'ils en prennent le *premier* mot pour le *dernier*. Pour rendre compte du *sujet*, dit Marx, voyons quels rapports s'instituent entre les hommes sous l'action de la nécessité *objective*. Ces rapports une fois connus, on pourra expliquer comment la conscience humaine se développe sous leur influence. La *réalité objective* nous aidera à comprendre l'aspect *subjectif* de l'histoire.

C'est ici qu'interviennent généralement les cœurs sensibles à l'esprit chétif. Et l'on assiste à un étonnant spectacle dans le genre du dialogue de Tchatski avec Famossov.

- « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté. »
- Seigneur, mais c'est un fataliste !
- « Les superstructures idéologiques s'élèvent sur une base économique »...
- Que dit-il là ! ... Tout juste ce qu'il a écrit ! Il refuse de reconnaître le rôle de l'individu en histoire ! ...
- Ecoutez-moi donc, à la fin... De ce qui précède, il découle que...
- Je n'écoute pas ! Qu'on le juge ! Qu'il soit jugé pour outrage aux mœurs par les individualistes activo-progressistes et placé sous la haute surveillance de la sociologie subjective.

L'entrée en scène de Skalozoub sauve comme on sait Tchatski. Dans la dispute des disciples russes de Marx avec leurs sévères censeurs subjectifs, les choses ont pris jusqu'à présent un autre tour. Skalozoub bâillonne Tchatski. Les Famossov de la sociologie subjective se débouchent les oreilles et proclament, conscients de leur avantage : « En somme, ils n'ont rien dit et leurs théories demeurent d'une obscurité totale ».

Hegel déjà assurait qu'on peut réduire toute philosophie à un *formalisme vide* en se bornant à répéter ses propositions fondamentales. Marx n'est pas tombé dans ce péché. Il ne se borne pas à répéter que l'évolution des forces productives est à la base de tout le devenir historique de l'humanité. Rarement penseur s'est autant mis en peine de développer ses propositions fondamentales.

— Mais où les a-t-il donc développées, ses idées ? Chante, vocifère, hurle et vaticine le chœur de messieurs les subjectivistes. Regardez Darwin ! Il y a un *livre* de lui, alors qu'il n'y en a pas de Marx, en sorte qu'on doit *reconstituer* ses idées.

Impossible d'en disconvenir : « reconstituer » n'est besogne ni agréable ni facile, surtout quand on manque de données « *subjectives* » pour comprendre, donc pour « reconstituer » la pensée d'autrui. Mais il n'est nul besoin de reconstituer, vu que le livre dont messieurs les subjectivistes déplorent l'absence existe depuis belle lurette. Il en existe même plusieurs qui, tous, et l'un mieux que l'autre, exposent la théorie marxiste de l'histoire.

Le premier livre, c'est l'histoire de la philosophie et de la science des sociétés depuis la fin du dix-huitième siècle. Prenez-en connaissance (le « *Lewes* », bien sûr, ici ne suffit pas). C'est un livre intéressant; il vous montrera pourquoi la théorie de Marx est apparue, pourquoi *elle devait apparaître*, à quels problèmes, jusque-là sans solution et qui semblaient insolubles, elle en a apporté une, et, par voie de conséquence, quel est son *véritable sens*.

---

<sup>(237)</sup> [Thèses sur Feuerbach, *l'Idéologie allemande*, Editions sociales, Paris, 1968, p. 31.]

<sup>(238)</sup> [En français dans le texte.]

Le deuxième c'est *le Capital*, ce *Capital*, que vous avez tous « lu », avec lequel vous êtes tous d'« accord » et qu'aucun de vous, mes bons Messieurs, n'a compris.

Et le troisième livre, c'est l'histoire des événements en Europe depuis 1848, c'est-à-dire depuis la publication du fameux *Manifeste*. Prenez la peine d'approfondir le sens de ce gros livre instructif, et dites-nous, la main sur le cœur — si tant est qu'il survive quelque impartialité en ce cœur « subjectif » : sa théorie n'a-t-elle pas conféré à Marx un don admirable, sans précédent, de prévoir ? Que demeure-t-il des utopistes de son temps — réactionnaires, immobilistes ou progressistes ? Quel gâchis reste-t-il de la poussière où s'en est allé leur « idéal » au premier choc avec le réel ? Car de cette poussière même il ne subsistera pas trace, alors que les dires de Marx se sont réalisés chaque jour — dans leurs grandes lignes, bien sûr — et ne cesseront pas de se réaliser jusqu'à ce qu'enfin son idéal se réalise.

Le témoignage de ces trois livres vous suffit, sans doute ? Et, sans doute, vous ne sauriez nier l'existence d'aucun d'eux ? Mais vous direz, bien sûr, que nous en tirons ce qui ne s'y trouve point écrit ? Dites-le donc, et démontrez-le ! Nous brûlons d'entendre votre démonstration, et, afin que vous ne nous y égariez pas, nous allons, pour commencer, vous expliquer le sens du deuxième livre.

Vous admettez les conceptions économiques de Marx, dites-vous, tout en rejetant sa théorie de l'histoire. L'aveu est de taille, il en faut convenir ; vous avouez en effet ne rien comprendre ni à la théorie de l'histoire, ni aux conceptions économiques de Marx.

De quoi parle-t-on dans le tome I du *Capital* ? Entre autres choses, de la valeur, de ce que la valeur est *un rapport social de production*. Vous êtes d'accord ? Si vous ne l'êtes point, vous dénoncez votre propre accord avec la théorie économique de Marx. Si vous l'êtes, vous acceptez sa *théorie de l'histoire*, quoique, de toute évidence, sans la comprendre.

Si, bien qu'existant indépendamment de la volonté des hommes et opérant à leur insu, les rapports de production se reflètent dans leur cerveau sous la forme des catégories de l'économie politique — *valeur, monnaie, capital*, etc. — une fois que vous l'avez admis, vous admettez du même coup que sur une base économique donnée, vont nécessairement se développer les superstructures idéologiques qui y correspondent. Et votre conversion se trouve dès lors aux trois quarts accomplie, car il vous reste seulement à appliquer « votre » idée — c'est-à-dire celle que vous avez empruntée à Marx — à l'analyse des catégories supérieures de l'idéologie : droit, justice, morale, égalité, etc.

A moins que votre accord avec Marx ne se commence qu'au tome I du *Capital* ? Car il se trouve de ces messieurs qui « admettent Marx » pour autant seulement qu'il a écrit ce qu'on appelle sa lettre à M. Mikhaïlovski.

Vous n'admettez pas la théorie de l'histoire chez Marx ? Vous tenez donc pour faux le point de vue d'où il a apprécié, par exemple, l'histoire de France entre 1848 et 1851 dans son journal *Neue Rheinische Zeitung*<sup>(239)</sup>, dans divers périodiques de ce temps, et dans son livre *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonapartes*<sup>(240)</sup> ? Quel dommage que vous n'ayez point pris la peine de montrer l'erreur de ce point de vue ! Quel dommage que vos idées demeurent *si rudimentaires que, faute de données suffisantes, on ne puisse même pas les « reconstituer »* !

Vous n'admettez pas la théorie marxiste de l'histoire ? Vous tenez donc pour faux le point de vue d'où Marx a jugé, par exemple, les doctrines philosophiques des matérialistes français du dix-huitième siècle ? Quel dommage que, dans ce cas non plus, vous n'ayez pas réfuté Marx ! Mais vous ne savez même pas, peut-être, où il a traité ce sujet ? Nous n'avons pas l'intention de vous tirer ici de difficulté, car on doit « connaître ses acteurs » dans la matière dont vous avez entrepris de discuter ; la plupart d'entre vous ne sont-ils pas professeurs ordinaires et extraordinaires, des cymbaliers de la science, pour parler comme M. Mikhaïlovski ? Il est vrai que ce titre ne vous a point empêchés de vous adonner surtout à des sciences « hors programme » — sociologie subjective ou historiosophie.

— Mais pourquoi Marx n'a-t-il donc pas écrit d'ouvrage où il expose, de son point de vue, l'histoire de l'humanité depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, en ne laissant passer aucun des aspects de l'évolution — économique, juridique, religieux, philosophique, etc. ?

Le premier signe d'un esprit cultivé, c'est de savoir poser des questions, de se rendre compte des réponses qu'on peut et qu'on ne peut pas attendre de la science moderne. On n'en trouve guère trace chez les adversaires de Marx, tous professeurs *extraordinaires*, voire parfois *ordinaires*, qu'ils soient ou à cause, peut-être, de cette qualité. Vous figuriez-vous, par hasard, qu'il existe un ouvrage de biologie où soit exposé l'histoire entière des règnes animal et végétal du point de vue de Darwin ? Causez-en avec n'importe quel botaniste, n'importe quel zoologue, et, après avoir ri de votre enfantine naïveté, il vous apprendra qu'exposer toute la longue histoire des espèces du point de vue de Darwin c'est un *idéal*, dont on ne sait quand la science moderne y parviendra ; pour l'instant on a seulement trouvé l'unique *point de vue* à partir duquel il est possible de comprendre l'histoire des espèces<sup>(241)</sup>. Il en va de même pour la science moderne de l'histoire tout court.

---

<sup>(239)</sup> [La Nouvelle Gazette rhénane.]

<sup>(240)</sup> [Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte.]

<sup>(241)</sup> « Alle diese verschiedenen Zweige der Entwicklungsgeschichte, die jetzt noch teilweise weit auseinanderliegen und die von den verschiedensten empirischen Erkenntnisquellen ausgegangen sind, werden von jetzt an mit dem steigenden Bewusstsein ihres einheitlichen Zusammenhanges sich höher entwickeln. Auf den verschiedensten empirischen Wegen wandelnd und mit den mannigfaltigsten Methoden arbeitend werden sie doch alle auf ein und dasselbe Ziel hinstreben, auf das grosse Endziel einer universalen monistischen Entwicklungsgeschichte ». (E. Haeckel : *Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte*. Jena, 1875, p. 96.)  
[« Toutes ces diverses branches de l'histoire de l'évolution, qui, aujourd'hui encore, sont très loin les unes des autres, et tirent leur origine

« Qu'est-ce que l'œuvre de Darwin ? *Demande M. Mikhaïlovski.* Un certain nombre de généralisations étroitement reliées l'une à l'autre, et qui viennent couronner un Himalaya de faits. Où chercher une œuvre comparable chez Marx ? Il n'y en a pas... Non seulement il n'y a pas d'œuvre comparable chez Marx, mais il ne s'en trouve pas dans l'ensemble de la littérature marxiste, en dépit de son ampleur et de son étendue... Les fondements mêmes du matérialisme économique, qu'on a répétés une quantité innombrable de fois tels des axiomes, demeurent jusqu'à ce jour sans lien entre eux et incontrôlés par les faits, ce qui mérite une particulière attention dans une théorie qui s'appuie en principe sur des faits matériels, tangibles, et se veut éminemment « scientifique<sup>(242)</sup>. »

Que les fondements théoriques du matérialisme économique demeurent sans lien entre eux, c'est *contre-vérité pure*; il suffit de lire la préface à *Zur Kritik der politischen Ökonomie* pour voir avec quelle étroite rigueur ils se relient les uns aux autres. Qu'il s'agisse d'assertions incontrôlées est également faux : elles sont recoupées par l'analyse des phénomènes sociaux, aussi bien dans *le 18 Brumaire* que dans *le Capital*, et dans ce dernier ouvrage, non pas « uniquement » au chapitre sur l'accumulation primitive, comme M. Mikhaïlovski se le figure, mais *rigoureusement à chaque chapitre, du premier au dernier*. Si cette théorie n'a pourtant jamais été exposée avec « un Himalaya de faits » à l'appui, c'est par l'effet d'un malentendu que M. Mikhaïlovski voit ici une circonstance qui distinguerait désavantageusement le marxisme du darwinisme. L'appareil de faits que renferme *The Origin of species*<sup>(243)</sup> sert principalement à démontrer la *variabilité* des espèces; *quant à l'histoire des espèces en général, Darwin se borne à l'effleurer au passage, et à titre de simple hypothèse* : ladite histoire a pu se dérouler de la sorte; elle a pu aussi se dérouler autrement; ce qui est hors de conteste, c'est *qu'il y a eu histoire et que les espèces se sont transformées*. Nous demanderons maintenant à M. Mikhaïlovski : Marx avait-il besoin de démontrer que l'humanité ne demeure pas immobile, que les formes sociales changent, que les idées évoluent ? Avait-il besoin, en somme, de démontrer la *variabilité* de ce genre de phénomène ? Assurément non, encore qu'il eût été facile d'entasser pour la démonstration des « Himalaya de faits ». Comment devait opérer Marx ? La science sociale et la philosophie de naguère avaient accumulé un « Himalaya » de *contradictions* qui exigeaient impérieusement une solution. *Marx les a résolues à l'aide de sa théorie qui, comme celle de Darwin, consiste en « un certain nombre de généralisation étroitement reliées l'une à l'autre »*. Quand ces idées ont fait leur apparition, il s'est révélé qu'elles permettaient de résoudre toutes les contradictions qui avaient déconcerté les penseurs d'autrefois. Marx n'avait pas besoins d'entasser des montagnes de faits — ses devanciers s'en étaient chargés — mais de s'attacher à étudier d'un point de vue neuf l'histoire de l'humanité, en utilisant cette documentation entre autres. C'est ainsi qu'il a opéré en prenant la période capitaliste pour objet de son étude, d'où *le Capital*, pour ne rien dire des monographies comme *le 18 Brumaire*.

Mais dans *Le Capital*, ainsi que le fait remarquer M. Mikhaïlovski, « il s'agit d'une seule période de l'histoire, et, malgré cette limitation, le sujet n'est même pas approximativement épuisé ». C'est exact, toutefois nous rappellerons encore à M. Mikhaïlovski que le premier signe d'un esprit cultivé consiste à savoir ce qu'on est en droit d'exiger des hommes de science. Marx ne pouvait absolument pas embrasser dans son étude toutes les périodes de l'histoire, non plus que Darwin écrire l'histoire de *toutes* les espèces animales et végétales.

Même limité à une seule période de l'histoire, le sujet ne se trouve pas épuisé, serait-ce approximativement. En effet, Monsieur Mikhaïlovski, il ne l'est pas; pas même approximativement. Mais, d'abord, dites-nous, quel est le sujet que Darwin épuise, même « approximativement ». Et voici, en outre, la raison pour laquelle *le Capital* n'épuise pas le problème.

D'après la théorie nouvelle, le devenir historique de l'humanité est fonction du développement de forces productives qui entraînent un changement des rapports économiques. Aussi faut-il, dans toute recherche historique, commencer par étudier l'état des forces productives et des rapports économiques dans un pays donné. Mais on ne saurait, bien entendu, s'arrêter là. Il faut montrer comment la chair vivante des formes sociales et politiques, puis — et c'est l'aspect le plus intéressant, le plus passionnant du problème — comment celle des idées, des sentiments, des aspirations, des idéals, vient recouvrir le squelette de l'économie. On peut dire que l'historien reçoit *une matière inanimée* (nous nous inspirons, comme on voit, du style de M. Karéev) et qu'il doit sortir de ses mains *un organisme vivant*. Marx n'est parvenu à épuiser — et de façon, bien sûr, seulement approximative — que les questions ayant principalement trait à la civilisation matérielle de la période choisie par lui. Il est mort à un âge relativement peu avancé. Mais eût-il vécu vingt ans encore, il aurait probablement continué — à l'exception peut-être de quelques monographies — à se consacrer à *la civilisation matérielle de cette période*. M. Mikhaïlovski en est bien fâché. Les poings sur les hanches, il entreprend de tancer l'illustre penseur :

— Comment, mon ami ? Une seule période ? Et même pas complètement ? Ne compte pas que je te félicite ! Tu aurais quand même pu prendre exemple sur Darwin...

A la subjective semonce, le pauvre auteur du *Capital* ne répond que par un soupir et une constatation attristée :

— *Die Kunst ist lang und kurz ist unser Leben*<sup>(244)</sup>

---

des sources empiriques les plus différentes du savoir, vont désormais progresser par suite de la connaissance croissante qu'on a de leur liaison. Cheminant par les voies empiriques les plus diverses et élaborées par les méthodes les plus variées, elles vont tendre toutes à un seul et même but, au grand but final d'une histoire moniste universelle de l'évolution. » E. Haeckel : *Buts et voies de l'histoire de l'évolution aujourd'hui*]

<sup>(242)</sup> Rousskoé *Bogatstvo*, janvier 1894, section II, pp. 105-106.

<sup>(243)</sup> [L'origine des espèces.]

<sup>(244)</sup> [L'art est long, et brève notre vie. Goethe : *Faust*]

Prompt et terrible, M. Mikhaïlovski se tourne vers « la foule » des disciples de Marx :

— Où aviez-vous la tête, vous autres ? Pourquoi n'êtes-vous pas venus en aide à ce pauvre homme ? Pourquoi n'avez-vous pas épuisé toutes les périodes ?

— Nous manquons de loisir, Monsieur le Héros subjectif, répondent les disciples, l'échine courbée et le bonnet à la main. Nous avons d'autres affaires; nous livrons bataille aux rapports de production qui accablent l'homme d'aujourd'hui. Soyez clément ! Nous avons quand même fait quelque chose; qu'on nous laisse le temps et nous ferons mieux encore...

M. Mikhaïlovski s'adoucit un peu :

— Alors vous voyez vous-même que ce n'est pas complet ?

— Comment ne pas le voir ? Ce n'est pas complet non plus chez les darwiniens<sup>(245)</sup>, ni même chez les sociologues subjectifs, encore qu'ils chantent une bien autre chanson.

L'allusion aux darwiniens provoque chez notre auteur un nouvel accès.

— Ne me jetez pas Darwin à la tête ! crie-t-il. Darwin a pour lui les gens bien. Il y a de nombreux professeurs qui l'approuvent. Mais qui suit votre Marx ? Des ouvriers, seulement, et quelques élèves-cymbaliers sans parchemins.

La mercuriale prend un tour si palpitant que nous ne pouvons pas nous en arracher :

« Dans son livre sur *l'Origine de la famille*, Engels dit notamment que le *Capital* de Marx a été « passé sous silence » par la corporation des économistes allemands; et, dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, il assure que les théoriciens du matérialisme économique se tournèrent dès le début de préférence vers la classe ouvrière et y trouvèrent l'accueil qu'ils ne cherchaient ni n'attendaient auprès de la science officielle. Jusqu'à quel point ces faits sont-ils exacts, et quel sens leur attribuer ? Tout d'abord passer longtemps « sous silence » une œuvre de quelque valeur n'est guère possible aujourd'hui, même chez nous, en dépit de la faiblesse et de la minceur de la vie littéraire et scientifique en Russie. Encore moins cela était-il possible en Allemagne avec la multitude d'universités de ce pays, la diffusion de l'instruction, les journaux sans nombres, les feuilles de toutes tendances, et l'importance qu'on attribue là-bas non seulement à ce qui s'imprime, mais à ce qui se dit. Même si, au début une partie des pontifes de la science a fait silence en Allemagne autour du *Capital*, il n'est guère possible de l'expliquer par la volonté de « passer sous silence » l'œuvre de Marx. Mieux vaut supposer que ce silence avait pour cause la surprise; une opposition ardente ne tarda pas à se faire jour, en même temps qu'un profond respect; en conséquence la partie théorique du *Capital* a occupé très rapidement un rang incontestablement élevé dans la science reconnue; tout autre a été le sort du matérialisme économique en tant que théorie de l'histoire, y compris les perspectives en direction de l'avenir qui se trouvent dans le *Capital*. Malgré son demi-siècle d'existence, le matérialisme économique n'a exercé jusqu'à ce jour aucune influence notable sur les milieux scientifiques; mais il se propage en effet très vite dans la classe ouvrière<sup>(246)</sup>. »

Ainsi donc, après une courte période de silence, l'opposition n'aurait pas tardé à se développer. C'est exact : une opposition à ce point ardente que pas un chargé de cours ne passera professeur s'il admet même la théorie « économique » de Marx; à ce point ardente que le moins doué des maîtres de conférences est en droit d'espérer un avancement rapide pour peu qu'il réussisse à imaginer à l'encontre du *Capital*, une ou deux objections qui tomberont le lendemain dans le plus total oubli. Une opposition en vérité fort ardente !

Et un profond respect, c'est exact aussi, Monsieur Mikhaïlovski : tout juste la sorte de respect avec laquelle les Chinois d'aujourd'hui doivent regarder l'armée japonaise : « ils se battent bien, mieux vaut ne pas tomber sous leurs coups ». Ce respect, les professeurs d'Allemagne en demeurent aujourd'hui encore pénétrés à l'égard de celui qui a écrit le *Capital*. Plus le professeur est intelligent, plus il a de connaissances, et plus il éprouve un respect de cet ordre, plus il a claire conscience que ce n'est point lui qui réfutera le *Capital*. Aussi nul flambeau de la science officielle ne s'est-il avisé d'attaquer cette œuvre. Ils préfèrent envoyer à l'assaut les jeunes, les naïfs, les « élèves-cymbaliers » qui cherchent de l'avancement.

Pas besoin là d'une lumière;  
Réad fera très bien l'affaire.  
Et je pourrai me rincer l'œil...

C'est assurément un grand respect que celui-là; mais nous n'avons jamais entendu dire qu'aucun universitaire n'en eût manifesté d'autre sorte : quiconque s'en aviserait ne passerait jamais professeur en Allemagne.

Que prouve toutefois ce respect ? Nous allons vous le dire... Le terrain sur lequel Marx, dans le *Capital*, a fait porter ses recherches est désormais défriché par une méthode nouvelle, par la *théorie marxiste de l'histoire*. L'adversaire n'ose plus s'y hasarder; il le « respecte ». C'est tant mieux pour lui. Mais il faut toute la naïveté d'un sociologue « subjectif » pour s'étonner que ledit adversaire n'ait pas encore entrepris de défricher, par ses propres moyens et avec la méthode de Marx, les terrains avoisinants. « Qu'allez-vous demander là, héros de mon cœur ? L'unique terrain, défriché dans cet

---

<sup>(245)</sup> Il est intéressant de relever que les adversaires de Darwin ont longtemps prétendu, et s'obstinent encore à prétendre qu'il manque justement à sa théorie le fameux « Himalaya » de preuves matérielles. Virchow avait exprimé cette opinion au congrès des naturalistes et médecins d'Allemagne à Munich en septembre 1877. En réponse Haeckel lui fit justement observer que, si la théorie de Darwin n'est pas démontrée par les faits déjà connus, aucun fait nouveau ne pourra y apporter de confirmation utile.

<sup>(246)</sup> Rousskoé *Bogatstvo*, janvier 1894, section II, pp. 115-116.

esprit, nous rend déjà la vie impossible ! On pousse déjà de hauts cris, et vous voudriez que nous traitions encore les champs du voisinage par le même procédé ! » M. Mikhaïlovski ne va pas au fond des choses; il ne comprend pas plus « le sort du matérialisme économique en tant que théorie de l'histoire », qu'il ne comprend l'attitude des professeurs allemands devant « les perspectives en direction de l'avenir ». Que leur chant *l'avenir*, Seigneur, quand c'est *le présent* qui manque sous leurs pas ?

Les professeurs d'Allemagne ne sont pas tous, dira-t-on, à ce point imbus de l'esprit de lutte de classe et de discipline « scientifique »; il y a quand même des spécialistes qui n'ont pas d'autre souci que la science. On ne le saurait nier : il y en a, la chose va de soi, et non pas en Allemagne seulement. Mais, justement parce que ce sont des spécialistes, *leur spécialité les absorbe tout entiers*; ils travaillent leur maigre lopin sans le moins du monde s'intéresser aux grandes théories philosophiques et historiques. Il est rare que ces spécialistes se fassent quelque idée de Marx, ou, s'ils s'en font, ils se le représentent comme un désagréable individu, un empêcheur de danser en rond. Comment voulez-vous qu'ils écrivent dans l'esprit de Marx, alors qu'on ne relève *aucune trace d'esprit philosophique* dans leurs monographies ? Mais ce qui arrive ici rappelle les histoires où les pierres se mettent à crier parce que les hommes se taisent. Si les spécialistes ne savent rien de la théorie de Marx, les résultats auxquels ils parviennent en clament la vertu. Et il n'est pas un seul travail spécialisé de quelque valeur, sur l'histoire de la civilisation ou des relations politiques, qui ne l'ait confirmée de façon ou d'autre. A quel point l'esprit de la science moderne des sociétés oblige les spécialistes à se placer inconsciemment au point de vue de la théorie marxiste de l'histoire (*de l'histoire*, Monsieur Mikhaïlovski !), on s'en rend compte à une multitude d'exemples frappants. Le lecteur en a déjà relevé deux plus haut : ceux d'Oskar Peschel et de Giraud-Teulon. En voici un troisième... Dans *la Cité Antique*, le célèbre Fustel de Coulanges a développé l'idée que les croyances religieuses sont à la base de toutes les institutions sociales de l'Antiquité. On pourrait supposer qu'il va s'en tenir là lorsqu'il passe au détail de l'histoire grecque et romaine. Mais voici qu'il aborde *la chute de Sparte* : et la cause de cette chute se révèle strictement économique<sup>(247)</sup>. Voici encore qu'il aborde la chute de la république romaine — et c'est de nouveau à l'économie qu'il recourt<sup>(248)</sup>. Qu'en conclure ? Dans les cas d'espèce, l'homme a confirmé la théorie de Marx. Si on le traitait de marxiste, il lèverait sans doute les bras au ciel, ce qui réjouirait M. Karéev plus qu'on ne saurait le dire. Mais qu'y pouvons-nous, si l'être humain ne demeure pas toujours conséquent avec soi-même ?

— Permettez ! Nous interrompt M. Mikhaïlovski. J'ai, de mon côté aussi, quelques exemples à citer.

« Si nous prenons... le livre de Blos, nous voyons que c'est un ouvrage fort estimable, où l'on ne relève toutefois absolument aucune trace spécifique de cette révolution décisive dans la science de l'histoire. De ce que Blos parle de lutte de classes et de conditions économiques [relativement bien peu], il ne s'ensuit pas encore qu'il édifie l'histoire sur l'autodéveloppement des formes de la production et de l'échange : passer outre aux conditions économiques dans un récit des événements de 1848 aurait même été inconcevable. Que l'on retire du livre de Blos son panégyrique de la révolution opérée par Marx dans la science de l'histoire, et quelques phrases conventionnelles à terminologie marxiste, et l'on n'a plus idée qu'on se trouve en présence d'un adepte du matérialisme économique. Plusieurs bonnes pages à contenu historique d'Engels, de Kautsky et de quelques autres pourraient aussi se passer de l'étiquette du matérialisme économique, étant donné qu'il y est pris en considération tout l'ensemble de la vie sociale, et malgré que la corde économique domine dans cet accord<sup>(249)</sup>. »

M. Mikhaïlovski garde apparemment un souvenir tenace du proverbe « qui cèpe se dénomme passe à la casserole »; il raisonne ainsi : si l'on est matérialiste économique, il faut garder les yeux fixés sur l'*économie*, au lieu de prendre « en considération tout l'ensemble de la vie sociale, et malgré que la corde économique domine ». Or, nous l'avons déjà porté à la connaissance de M. Mikhaïlovski, les marxistes s'assignent justement pour but d'expliquer scientifiquement à partir de ladite « corde » tout l'ensemble de la vie sociale. Comment M. Mikhaïlovski veut-il qu'ils puissent abdiquer cette mission et demeurer marxistes ? Assurément il n'a jamais voulu réfléchir à ce qu'elle signifie; mais la faute n'en revient pas à la théorie marxiste de l'histoire.

Nous le concevons : tant que nous n'aurons pas abdicé cette mission, M. Mikhaïlovski se trouvera souvent en fort pénible posture; souvent, à la lecture de quelque « bonne page à contenu historique », il sera à cent lieues de penser (« on n'a pas idée ! ») qu'un matérialiste « économique » l'ait écrite. Pire posture en vérité, que celle du roi Dagobert, comme dit l'autre. Mais Marx est-il fautif si M. Mikhaïlovski s'y trouve réduit ?

Le bouillant Achille du subjectivisme considère que les matérialistes « économiques » doivent seulement parler de « l'autodéveloppement des formes de la production et de l'échange ». Qu'est-ce que cet « autodéveloppement », Monsieur Mikhaïlovski qui êtes si profond ? Si vous vous figurez que, pour Marx, les formes de production peuvent se développer « par soi-même », vous vous trompez cruellement. Qu'est-ce que *les rapports sociaux de production* ? Des rapports entre êtres humains. Comment pourraient-ils se développer sans ces êtres ? Car, enfin, s'il n'y avait point d'humains, il n'y aurait point non plus de rapports de production ! Le chimiste vous dit : « La matière se compose d'atomes qui se groupent en molécules, les molécules se combinent à leur tour en corps composés; tous les processus chimiques s'accomplissent conformément à de certaines lois. » Tirerez-vous de là cette conclusion surprenante que, pour le chimiste, seules comptent les lois, que la matière — atomes et molécules — pourrait fort bien demeurer immobile sans

<sup>(247)</sup> Voir son livre *Du droit de propriété à Sparte*. Les conceptions qu'on y trouve au passage sur l'histoire de la propriété primitive ne nous intéressent absolument pas.

<sup>(248)</sup> « Il est assez visible pour quiconque a observé le détail (le détail, Monsieur Mikhaïlovski ! ) et les textes, que ce sont les intérêts matériels du plus grand nombre qui en ont été le vrai mobile », etc. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Les origines du système féodal*, Paris, 1890, p. 94. [En français dans le texte.]

<sup>(249)</sup> Rousskoé *Bogatstvo*, janvier 1894, section II, p. 117.

que cela empêchât « l'autodéveloppement » des combinaisons chimiques ? L'absurdité de la déduction est d'universelle évidence. Ce qui, hélas, ne l'est pas encore, c'est l'absurdité de l'antithèse — rigoureusement analogue quant à sa valeur intrinsèque — *entre l'individu et les lois de la vie en société*, entre l'activité des hommes et la logique interne des formes de leur coexistence.

Nous le répétons, Monsieur Mikhaïlovski, la tâche de la nouvelle théorie de l'histoire consiste à expliquer « *tout l'ensemble de la vie sociale* » par ce que vous appelez la corde économique, autrement dit par *le développement même des forces de production*. Cette « corde » est en un certain sens (nous avons dit plus haut lequel) la base; mais M. Mikhaïlovski se figure à tort que le marxisme « en vit », comme le personnage de *la Guérite* d'Ouspenski.

C'est tâche malaisée que d'expliquer l'ensemble du processus historique en se tenant sans dévier à un principe unique. Mais, que voulez-vous, la science n'est point chose facile, à l'exception de la « subjective », où l'on éclaircit tous les problèmes en un tournemain. Et, puisque nous touchons ce sujet, disons à M. Mikhaïlovski que, dans les problèmes relatifs à l'évolution des idées, les plus experts en cette fameuse « corde » peuvent se trouver réduits à *quia* s'ils ne possèdent pas un don particulier, qui est *le sens esthétique*. La psychologie s'adapte à l'économie, mais cette adaptation est un processus complexe; pour en comprendre tout le déroulement, pour bien voir et faire voir comme il s'accomplit, on a plus d'une fois besoin du talent de l'artiste. Balzac, par exemple, a fait beaucoup pour expliquer la mentalité des diverses classes dans la société de son temps. Nous avons fort à apprendre chez Ibsen et chez bien d'autres encore. Espérons qu'avec le temps il ne manquera point d'écrivains pour comprendre « les lois d'airain » du mouvement de « la corde », ainsi que pour comprendre et faire comprendre comment ladite corde, grâce à ce mouvement, se revêt de « *la chair vive* » de *l'idéologie*. Là où joue l'imagination poétique, me direz-vous, intervient forcément l'arbitraire de l'art, le feu des hypothèses. Absolument, il faut en passer par là. Et Marx le savait fort bien; aussi dit-il qu'on doit établir pour chaque époque une distinction rigoureuse entre *l'état de l'économie qui se peut définir avec la précision des sciences de la nature, et l'état des idées*. Beaucoup d'obscurités subsistent encore pour nous dans ce domaine. Mais il en subsiste encore plus pour les idéalistes, et, *a fortiori*, pour les éclectiques qui, au reste, ne comprennent jamais le sens des difficultés auxquelles ils se heurtent, se figurant que la fameuse « *interaction* » leur permettra toujours de se tirer de n'importe quel problème. En réalité, ils ne s'en tirent jamais et ne font que se dérober devant les difficultés rencontrées. Jusqu'ici, pour reprendre la formule de Marx, on a expliqué exclusivement d'un point de vue idéaliste l'activité concrète de l'homme. Et alors ? A-t-on trouvé beaucoup d'explications satisfaisantes ? Nos considérations sur l'action de l'« âme » rappellent par leur vague celles des philosophes de l'Antiquité grecque au sujet de la nature : au meilleur cas, des hypothèses de génie, ou tout bonnement ingénieuses, qu'on ne peut pas prouver, qu'on ne peut pas étayer, faute du moindre point d'appui pour la démonstration scientifique. On n'est parvenu à un résultat que là où il a bien fallu relier la psychologie sociale à « la corde ». Seulement voilà... Lorsque Marx, qui en avait fait l'observation, a conseillé de poursuivre les tentatives entreprises, quand il a dit qu'il fallait toujours se régler sur « la corde », on l'a accusé de partialité et d'étroitesse de vues ! Est-ce justice ? Seuls des sociologues subjectifs oseraient le prétendre.

— La belle affaire ! Continue d'ironiser M. Mikhaïlovski. Votre formule nouvelle, « voilà cinquante ans qu'on l'a énoncée ».

Oui, Monsieur Mikhaïlovski, quelque chose dans ce genre; et je déplore d'autant plus que vous ne l'ayez pas comprise encore. En matière de sciences, il ne manque point de formules nouvelles énoncées depuis des dizaines, voire des centaines d'années, et qui demeurent à ce jour lettre morte pour des millions d'« *individus* », insoucieux du savoir ! Supposez que vous tombiez sur un Hottentot, et que vous essayiez de le convaincre de la révolution de la Terre autour du Soleil. Terre et Soleil, le Hottentot a là-dessus sa théorie « originale ». Il n'y renoncera pas volontiers. Et, lui aussi, il va ironiser : « Vous m'apportez, vous dira-t-il, une formule nouvelle, qui date, vous l'avouez tout le premier, de plusieurs siècles ! » Mais que prouve l'ironie de ce Hottentot ? Qu'un Hottentot est un Hottentot, ce qu'il ne fallait pas démontrer.

L'ironie de M. Mikhaïlovski démontre, au reste, beaucoup plus que ne le pourrait faire celle du Hottentot. Elle démontre que notre « sociologue » entre dans la catégorie des gens qui renient *leur parenté*. Son subjectivisme, il en a hérité notamment de Bruno Bauer et de Szeliga, des *prédécesseurs* de Marx *au sens chronologique*. La « formule nouvelle » de M. Mikhaïlovski est donc plus ancienne que la nôtre absolument parlant, par sa date même et, pour ce qui est de son contenu, beaucoup plus ancienne encore, puisque l'idéalisme historique de Bruno Bauer marque un retour aux thèses des matérialistes du dix-huitième siècle<sup>(250)</sup>.

Cela embarrasse fort M. Mikhaïlovski que le livre de l'Américain Morgan sur les sociétés antiques ait paru de nombreuses années après la publication par Marx et Engels des fondements du matérialisme économique, et tout à fait « indépendamment » de celui-ci.

A ce sujet, faisons observer tout d'abord que le livre de Morgan n'est pas « indépendant » du matérialisme dit économique pour la raison fort simple que Morgan s'est rangé de lui-même à ce point de vue; M. Mikhaïlovski s'en convaincra sans peine, pour peu qu'il lise l'ouvrage en question. Morgan s'est trouvé, certes, amené au matérialisme économique indépendamment de Marx et d'Engels. Mais tant mieux pour leur théorie !

De surcroît, quel mal y a-t-il à ce que les découvertes de Morgan aient confirmé « de nombreuses années après » la théorie de Marx et d'Engels ? Bien d'autres découvertes, nous en sommes convaincus, viendront la confirmer encore. Quant aux thèses de M. Mikhaïlovski, nous sommes persuadés de l'inverse : nulle découverte ne viendra confirmer le point de vue « subjectif », ni dans cinq ans, ni dans cinq mille.

---

<sup>(250)</sup> Quant à l'application de la biologie à la solution des problèmes sociaux, la « formule nouvelle » en question est d'un « modèle » qui remonte, on l'a vu, aux environs de 1830 ! Ce sont, au vrai de respectables vieilleries que ces « formules nouvelles » ! Ici *l'âme russe avec l'esprit russe*, en vérité « radotent et mentent pour deux » [47].

Une préface d'Engels a appris à M. Mikhaïlovski que, vers 1845, l'auteur de *Situation de la classe ouvrière en Angleterre* et son ami Marx avaient des connaissances « insuffisantes » (la formule est d'Engels) en histoire de l'économie. Là-dessus, M. Mikhaïlovski entre en transe : puisque c'est vers ce temps que la doctrine du matérialisme économique est apparue, elle manque donc tout entière de base suffisante. La conclusion est digne d'un bon candidat au certificat d'études. Un esprit plus rassis aurait compris qu'appliquées à la connaissance scientifique, aussi bien qu'à n'importe quoi, des formules comme « suffisant », « insuffisant », « petit » ou « grand » doivent se prendre au sens relatif. Les fondements de la nouvelle théorie de l'histoire une fois publiées, Marx et Engels ont employé des dizaines d'années à approfondir l'histoire de l'économie, et ils y ont accompli de considérables progrès, ce qui se conçoit sans nulle peine vu leurs exceptionnelles aptitudes. Grâce à ces progrès, leur information antérieure leur a dû paraître « insuffisante ». Mais cela ne signifie pas encore que la théorie *manquait de base*. Le livre de Darwin sur l'origine des espèces est sorti en 1859, et l'on peut tenir pour assuré que dix ans plus tard son auteur jugeait insuffisant le bagage de connaissances à sa disposition lors de la publication de cet ouvrage. Qu'est-ce que cela prouve ?

M. Mikhaïlovski ironise volontiers aussi sur le thème de cette « théorie prétendant à expliquer l'histoire universelle, et pour laquelle, quarante ans après sa publication [c'est-à-dire jusqu'à l'ouvrage de Morgan], l'histoire ancienne de la Grèce et celle des Germains demeuraient énigmes à résoudre<sup>(251)</sup> ». Mais cette ironie repose sur un « malentendu ».

Que *la lutte des classes constituât le fondement de l'histoire* grecque et romaine, Marx et Engels ne pouvaient l'ignorer vers 1848, fût-ce seulement pour la bonne raison que les auteurs grecs et latins le savaient déjà. Lisez Thucydide, Xénophon ou Aristote, lisez les historiens latins, voire simplement Tite-Live, qui, du reste, dans sa relation des événements, passe trop souvent au point de vue « subjectif » et vous trouverez chez chacun de ces auteurs la ferme conviction que les rapports économiques, ainsi que les luttes de classes qui en résultent, ont fourni sa base à l'histoire intérieure des sociétés du temps. Cette conviction revêt chez eux la forme spontanée d'un pur constat de pure vérité première, encore que Polybe fonde sur cette constatation une sorte de philosophie de l'histoire. Quoi qu'il en soit, le fait est admis par tous, et M. Mikhaïlovski ne va quand même pas se figurer que Marx et Engels « ne lisaient pas les Anciens » ! Ce qui demeurait énigme à résoudre pour Marx et pour Engels, aussi bien que *pour tous les érudits*, c'était l'ensemble des problèmes relatifs aux *formes sociales préhistoriques* en Grèce, en Italie et chez les tribus germaniques (comme M. Mikhaïlovski le déclare lui-même ailleurs). C'est à ces problèmes que le livre de Morgan a apporté une réponse. Mais notre auteur s'imaginerait-il que, lorsque Darwin écrivit son célèbre ouvrage, il n'existait plus pour lui, dans la biologie de son temps, de problème à résoudre ?

« La catégorie de la nécessité, *poursuit M. Mikhaïlovski*, est si générale et si irrévocable qu'elle embrasse même les espoirs les plus insensés et les craintes les plus folles qu'elle est apparemment appelée à combattre. De son point de vue, l'espoir de briser les murs avec le front n'est pas une sottise mais une nécessité, tout de même que Quasimodo est nécessité et non point un monstre, et Caïn ou Judas non point des scélérats, mais des nécessités. Bref, à se régler uniquement sur elle dans la vie pratique on tombe dans un fantastique espace sans frontières où il n'y a ni idées, ni objets, ni phénomènes, rien que des ombres monochromes d'idées et d'objets<sup>(252)</sup>. »

Tout juste, Monsieur Mikhaïlovski ! Les monstres sont tout juste le même effet de la nécessité que les phénomènes les plus normaux, encore qu'il ne s'ensuive nullement que Judas cesse d'être un scélérat, puisqu'il serait absurde d'opposer la notion de « scélératesse » à celle de « nécessité ». Mais dès l'instant, Monsieur, que vous briguez ce titre de héros qui s'attache *ex professo*, pour ainsi dire, à la fonction de penseur subjectif, donnez-vous la peine de montrer que vous n'êtes pas un héros « privé de raison », que vos espoirs ne sont pas « insensés », ni vos craintes « folles », que vous n'êtes pas le « Quasimodo » de la pensée, que vous n'invitez pas *la foule* à « briser les murs avec le front ». Pour en administrer la preuve il vous faudrait, malheureusement, recourir à la catégorie de la nécessité ; et vous en ignorez l'emploi. Votre subjectivisme vous interdit même d'y songer, puisque cette « catégorie » métamorphose pour vous la réalité en royaume des ombres. Vous tombez alors dans l'impasse ; vous délivrez à votre « sociologie » un *testimonium paupertatis*<sup>(253)</sup>, vous affirmez que « la catégorie de la nécessité » ne prouve rien, sous prétexte qu'elle prouverait trop ; et ce certificat d'indigence théorique est l'unique document dont vous munissez les « chercheurs de cité<sup>(254)</sup> », vos disciples. C'est maigre, bien maigre, Monsieur Mikhaïlovski !

La mésange de Krylov pose à l'oiseau héroïque pour qui incendier l'océan ne serait qu'un jeu. Mais, invitée à expliquer sur quelles *lois* physiques ou chimiques se fondent ses plans incendiaires, elle essaye de se tirer d'embarras en bafouillant tristement qu'il y a bien, comme on dit, « des lois », seulement que ces lois, au fond, n'expliquent rien, qu'on ne peut faire reposer sur elles aucun plan, et qu'il faut mettre son espérance dans le hasard, car c'est vérité reçue que dans le malheur on fait flèche de tout bois, et puis qu'au reste *la raison finit toujours par avoir raison*<sup>(255)</sup>. Oh ! le vilain oiseau de peu de cervelle !

Comparez à cet obscur bafouillis la virile et si harmonieuse philosophie marxiste de l'histoire.

---

<sup>(251)</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>(252)</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>(253)</sup> [Certificat d'indigence.]

<sup>(254)</sup> [Allusion à l'*Épître aux Hébreux* de Saint Paul (XII, 14). « Nous n'avons point de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. »]

<sup>(255)</sup> [En français dans le texte.]

Comme tous les animaux, nos ancêtres anthropoïdes furent entièrement soumis à la nature. Leur évolution était absolument inconsciente, une adaptation au milieu extérieur sous l'effet de la sélection naturelle dans la lutte pour la vie. On ne sortait pas du ténébreux empire de la *nécessité physique*. On n'entrevoit même pas les premières lueurs de la conscience et, par suite, de la liberté. Cette nécessité physique a pourtant amené l'homme à un degré d'évolution où il a commencé de se distinguer peu à peu du règne animal; il est devenu *un animal qui fabrique des outils*. L'outil est un organe qui permet à l'homme d'agir sur la nature pour atteindre ses fins, qui soumet la *nécessité à la conscience*, mais, au début, à un très faible degré seulement, par morceaux, par bribes, si l'on peut s'exprimer de la sorte. *Le degré de développement des forces de production mesure l'empire de l'homme sur la nature*.

Et ce développement même se trouve déterminé par les propriétés du milieu géographique, en sorte que la nature elle-même fournit à l'homme le moyen de la soumettre.

Mais ce n'est pas en solitaire que l'être humain livre bataille à la nature : celui qui lutte, c'est selon la formule de Marx, l'homme social (*der Gesellschaftsmensch*), une collectivité plus ou moins volumineuse. Et les propriétés de l'homme social se définissent à chaque instant par le degré de développement des forces de production, puisque c'est du degré de développement de ces forces que dépend toute la structure de la collectivité. En dernière analyse, cette structure se trouve ainsi déterminée par les propriétés du milieu géographique qui fournit à l'homme plus ou moins de marge pour le développement de ses forces de production. Mais, dès que se sont établis certains rapports sociaux, la suite de leur développement se déroule *selon des lois propres* dont l'action accélère ou ralentit le développement des forces de production, condition du devenir historique de l'humanité. *D'immédiate*, la dépendance de l'homme à l'égard du milieu géographique devient *médiante*. C'est par le *truchement du milieu social* que le milieu géographique agit sur l'être humain. Et, *de ce fait*, le rapport de l'homme au milieu géographique devient des plus variables. A chaque nouveau degré du développement des forces productives, il se révèle autre qu'il n'était à l'étape précédente; le milieu géographique exerçait sur les Bretons, au temps de César, une influence bien différente de celle qu'il exerce sur les actuels habitants de l'Angleterre. Le *matérialisme dialectique* résout donc aujourd'hui les contradictions dont ne pouvaient pas se tirer les Philosophes du dix-huitième siècle<sup>(256)</sup>.

*L'évolution du milieu social est soumise à ses propres lois*. Cela signifie que ses propriétés dépendent aussi peu de la volonté et de la conscience de l'homme que les propriétés du milieu géographique. L'action de l'homme sur la nature par le biais de la production engendre un nouveau mode de dépendance humaine, un nouveau mode d'esclavage : *la nécessité économique*. Plus s'étend l'empire de l'homme sur la nature, et plus ce nouvel esclavage se consolide : *en même temps que les forces de production se développent, les rapports humains à l'intérieur du processus social de production se compliquent*, sa marche échappe entièrement au contrôle de l'homme; *le producteur devient l'esclave de sa propre production* (exemple : l'anarchie de la production capitaliste).

Mais, de même que le milieu naturel a offert aux hommes la possibilité première de développer leurs forces de production, et, par suite, de se délivrer peu à peu de l'empire de la nature, de même les rapports de production, les rapports sociaux, de par la logique même de leur développement, amènent l'homme à prendre conscience des causes de son asservissement à la *nécessité économique*. Par là, se trouve offerte la possibilité d'une nouvelle victoire, de la victoire finale de la conscience sur la *nécessité*, de la *raison sur la loi* aveugle.

Devenu conscient que la cause de son asservissement à sa propre production réside dans l'anarchie de celle-ci, le producteur (« l'homme social ») organise la production pour la soumettre à sa volonté. L'empire de la *nécessité* prend fin. C'est l'avènement de la *liberté*, une liberté qui, elle-même, se révèle *nécessité*. Le rideau tombe sur le prologue de l'histoire humaine. L'histoire commence<sup>(257)</sup>.

---

<sup>(256)</sup> Montesquieu disait en substance : en se donnant le milieu géographique, on se donne du même coup le caractère de la société; dans tel milieu ne peut exister que le despotisme, dans tel autre ne peuvent subsister que de petites républiques indépendantes, etc. — Non ! Objectait Voltaire : dans le même milieu géographique, on voit apparaître avec le temps des sociétés diverses; ledit milieu n'exerce donc pas d'influence sur le destin historique de l'humanité; tout dépend de l'opinion des hommes. Montesquieu ne voyait qu'un terme de l'antinomie; Voltaire et ses partisans ne voyaient que l'autre. On tâchait généralement de la résoudre par la seule *interaction*. Le *matérialisme dialectique* admet, comme on le voit, l'existence de l'interaction, mais il l'explique en mettant l'accent sur le développement des forces de production. L'antinomie, qu'au meilleur cas les Philosophes éussaient seulement à escamoter, se trouve fort simplement résolue : le *raisonnement dialectique* se révèle ici encore infiniment plus efficace que « la Raison » des Philosophes.

<sup>(257)</sup> Ceci éclaire, nous l'espérons, le rapport entre la doctrine de Marx et celle de Darwin. Darwin a résolu le problème de l'origine des espèces végétales et animales dans la lutte pour la vie. Marx a résolu celui de la naissance des diverses espèces d'organisation sociale dans la lutte des hommes pour leur vie. Logiquement, les recherches de Marx commencent juste au point où celles de Darwin s'achèvent. Animaux et végétaux sont soumis à l'action du milieu *physique*. Sur l'homme social, cette action s'exerce par le moyen de rapports sociaux tirant leur origine de forces productives qui se développent initialement plus ou moins vite, selon les particularités du milieu physique. Darwin explique l'origine des espèces, non par une tendance *innée* de l'organisme animal à l'évolution, comme l'avait fait Lamarck, mais par l'adaptation de l'organisme à des conditions extrinsèques, non *par la nature de l'organisme*, mais par l'action de la *nature extérieure*. Marx explique l'évolution historique de l'humanité non *par la nature humaine*, mais par le caractère des rapports entre les hommes, rapports engendrés par l'action de l'homme social *sur la nature extérieure*. L'esprit qui a guidé l'un et l'autre penseurs dans leurs recherches est rigoureusement identique. Aussi peut-on dire que le marxisme est du darwinisme appliqué à la science des sociétés (*chronologiquement*, nous le savons, les choses ne se sont pas passées ainsi; c'est un détail). Mais l'application *scientifique* ne va pas plus loin : les conclusions qu'ont tirées du darwinisme certains auteurs bourgeois, loin d'en représenter une application scientifique à l'étude de l'évolution de l'homme social, se réduisent à une utopie bourgeoise, à la prédication d'une morale aussi peu engageante que celle de messieurs les subjectivistes est gracieuse. Les écrivains bourgeois qui invoquent Darwin recommandent en réalité à leurs lecteurs, *non point les méthodes scientifiques de l'auteur, mais les instincts bestiaux des animaux* dont il a traité. Si Marx se rapproche de Darwin, eux se rapprochent des bêtes qu'a étudiées Darwin.

Bien loin de chercher, comme l'en accusent ses adversaires, à convaincre l'homme qu'il est absurde de se révolter contre la nécessité économique, le matérialisme dialectique a donc été le premier à montrer comment on la peut *dominer*. Ainsi se trouve éliminé l'*inélucltable fatalisme* propre au *matérialisme métaphysique*. Ainsi se trouve éliminée toute raison à ce pessimisme où aboutit nécessairement un *idéisme* conséquent. L'individu, disait Georg Büchner, n'est que de l'écume au sommet de la vague; les hommes sont régis par une loi d'airain; on peut seulement la connaître, mais la volonté ne la saurait faire plier... Non ! répond Marx. Une fois cette loi d'airain *connue*, c'est de nous qu'il dépend de rejeter son joug, de nous qu'il dépend de transformer la *nécessité* en docile esclave de la *raison*.

« Je suis un ciron », déclare l'idéaliste. Un ciron tant que j'ignore, réplique le dialecticien matérialiste; mais je suis un dieu dès que je sais. *Tantum possumus quantum seimus*<sup>(258)</sup>.

Et c'est contre cette théorie qui, la première, a fourni une assise solide aux droits de la raison humaine, contre cette théorie qui, la première, a vu dans la raison non le jouet impuissant du hasard, mais une force immense et invincible, c'est contre cette théorie qu'on se révolte en invoquant les droits, prétendument foulés aux pieds, de cette raison, en se réclamant d'un idéal prétendument méprisé ! C'est cette théorie qu'on ose taxer de quietisme, de résignation à la conjoncture, presque de complaisance à son égard — la complaisance du Moltchaline de Griboïédov pour quiconque lui est supérieur en grade ! N'est-ce pas, en vérité, digne de l'insensé qui criait « au fou ! » ?

Le matérialisme dialectique<sup>(259)</sup> dit que la raison humaine ne saurait être le démiurge de l'histoire puisqu'elle en est elle-même *le produit*. Mais une fois apparu, ce produit *ne doit pas*, et, de par sa nature, *il ne peut pas* s'incliner devant la réalité que l'histoire lui lègue; nécessairement il s'efforce de la recréer à son image, de la *faire plus raisonnable*.

Comme le Faust de Goethe le matérialisme dialectique proclame :

Im Anfang war die Tat<sup>(260)</sup>

L'*action* (l'activité humaine conditionnée par des lois, qui se manifeste dans le processus social de production) explique au dialecticien matérialiste l'évolution historique de la raison chez l'homme social<sup>(261)</sup>. La *philosophie pratique* du matérialisme dialectique se ramène tout entière à l'action. *Il est une philosophie de l'action*.

Lorsque le penseur subjectif dit « mon idéal », il affirme du même coup *le triomphe de la nécessité aveugle*, car il ne sait pas fonder son idéal sur le devenir du réel : c'est un minuscule jardinier au-delà duquel commence la plaine infinie du hasard, donc de la *nécessité aveugle*. Le matérialisme dialectique indique le moyen de transformer cette plaine en un *jardin* immense où fleurira l'*idéal*; il ajoute seulement que *c'est le sol même de cette plaine* qui recèle les facteurs de cette métamorphose : *il suffit de les trouver et de savoir s'en servir*.

A la différence du subjectivisme, le matérialisme dialectique ne limite pas les droits de la raison. Il les sait sans bornes, aussi infinis que le pouvoir de cette raison. Tout ce qu'il y a de raisonnable dans une tête d'homme, proclame-t-il, c'est-à-dire tout ce qui est, non pas illusion, mais connaissance véritable du réel, tout cela passe nécessairement dans ce réel, y apporte nécessairement sa contribution de rationnel.

On voit, par là, le rôle que le dialecticien matérialiste assigne à l'individu en histoire. Loin de le réduire à un zéro, il lui confère une mission qu'il faut bien qualifier *de purement et de parfaitement idéaliste*, au sens vulgaire et inexact du terme. Dès l'instant que la raison ne peut vaincre la *nécessité aveugle* qu'après avoir appris à en connaître les lois internes, après l'avoir battue avec ses propres armes, le progrès du savoir, le progrès de la conscience devient la grandiose, la sublime tâche de l'individu pensant, *Licht, mehr Licht*<sup>(262)</sup>, voilà ce qu'il faut d'abord.

On ne fait pas jaillir la lumière pour la cacher sous le boisseau. La maxime est ancienne, mais le dialecticien matérialiste la complète : cette lumière, il ne faut pas la laisser non plus enfermée dans le cabinet de travail de l'« intellectuel » ! Le règne de la raison restera une formule ronflante et un rêve généreux, aussi longtemps que des « héros » se figureront qu'il suffit d'illuminer leur propre cervelle pour mener la foule à leur bon plaisir, et la modeler au gré de leur fantaisie. Il ne commencera de se rapprocher de nous à pas de géant que lorsque la « foule » même deviendra le héros de l'histoire, lorsqu'une conscience appropriée se développera dans sa grisaille. Développez la conscience de l'humanité, disions-nous. Nous ajouterons maintenant : développez la conscience des producteurs. Si la philosophie subjective nous paraît néfaste, c'est justement parce qu'elle empêche les intellectuels de contribuer au progrès de cette conscience en opposant les héros à la foule, en présentant celle-ci comme une simple suite de zéros dont la valeur dépendrait seulement de l'idéal du héros placé à leur tête.

Il n'y a pas de fumée sans feu, assure le dicton populaire. Quant il y a des héros, proclament les subjectivistes, il se trouve toujours pour eux une foule; et nous autres, de l'intelligentsia subjective, nous sommes ces héros. A quoi nous répondons

<sup>(258)</sup> [On peut dans la mesure où l'on sait. Francis Bacon.]

<sup>(259)</sup> Nous employons la formule « matérialisme dialectique » parce qu'elle seule caractérise exactement la philosophie de Marx. D'Holbach et Helvétius ont été des matérialistes *métaphysiques*, ils combattaient l'idéalisme *métaphysique*. Mais leur matérialisme a cédé la place à l'*idéisme dialectique*, lequel, à son tour, a été vaincu par le *matérialisme dialectique*. L'expression « matérialisme économique » est des plus maladroites. Jamais Marx ne s'est intitulé matérialiste économique.

<sup>(260)</sup> [Au commencement était l'action.]

<sup>(261)</sup> Marx : « La vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui détournent la théorie dans le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis. » *Thèses sur Feuerbach* (n°8) de Marx in F. Engels : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Editions sociales, Paris, 1966, p. 90.

<sup>(262)</sup> [De la lumière, plus de lumière ! Phrase qu'aurait prononcée Goethe mourant.]

: votre antithèse héros-foule est pure présomption, de ce chef pure illusion, et vous resterez de purs... péroreurs tant que vous n'aurez point compris que pour faire triompher votre idéal, il faut supprimer l'éventualité même d'une pareille antithèse, il faut réveiller l'héroïsme des foules<sup>(263)</sup>.

L'opinion gouverne le monde, disaient des matérialistes français : représentants de l'opinion, nous sommes les démiurges de l'histoire, les héros que la foule doit suivre.

Cette étroitesse de vues répondait à la position exceptionnelle des Philosophes. Ils représentaient *la bourgeoisie*.

Le matérialisme dialectique d'aujourd'hui vise à la disparition des classes. Né lorsque cette disparition était devenue nécessité historique, il s'adresse aux producteurs qui doivent devenir les héros de l'ère qui vient. Aussi, pour la première fois depuis que le monde est monde et que la Terre tourne autour du Soleil, la science se rapproche-t-elle de ceux qui travaillent; elle accourt à la rescousse des masses laborieuses; et ces masses dans leur montée consciente, prennent appui sur la science.

Si c'est là de la métaphysique, alors, en vérité, nous ne savons plus ce que nos adversaires nomment métaphysique.

— Mais tout ce que vous dites relève de la seule prophétie, répliquent messieurs les subjectivistes. Ce n'est que de la bonne aventure, à qui la passez-muscade de la dialectique hégélienne vient donner un air un peu décent. Voilà pourquoi nous vous traitons de métaphysiciens.

Nous nous sommes expliqué là-dessus : il faut n'avoir aucune notion de la « triade », pour la faire intervenir ici. Chez Hegel lui-même, on l'a vu plus haut, elle n'a jamais joué le rôle d'*argument*, et, au total, ne constitue pas un trait distinctif de sa philosophie. Nous avons démontré aussi — du moins osons-nous l'espérer — que ce n'est pas le recours à la triade, mais l'analyse scientifique du devenir historique qui fait la force du matérialisme historique. Aussi pourrions-nous passer outre à l'objection. Mais le lecteur trouvera, croyons-nous, quelque profit à méditer l'intéressant épisode qui suit; nous l'empruntons à l'histoire de la pensée russe entre 1870 et 1880.

Dans son analyse du *Capital*, M. Joukovski avait fait observer que l'auteur fonde ce qu'on appelle aujourd'hui ses prophéties sur de simples considérations « *formelles* », que son argumentation constitue, sans qu'il le veuille, une pure jonglerie de concepts. Voici ce que feu Nicolas Sieber répond à cette accusation :

« Nous demeurons convaincus que, chez Marx, l'étude du problème matériel précède toujours le côté formel de son travail. Si M. Joukovski avait lu plus attentivement et plus impartialement le livre de Marx, il en serait, pensons-nous, tout le premier convenu. Il aurait certainement vu alors que c'est précisément par l'étude des conditions matérielles de la période capitaliste que nous traversons que l'auteur du *Capital* démontre que l'humanité ne se pose jamais que les problèmes qu'elle peut résoudre. Marx guide ses lecteurs pas à pas à travers le labyrinthe de la production capitaliste, et, par l'analyse de tous ses éléments constitutifs, il nous en fait comprendre le provisoire<sup>(264)</sup>...

« Prenons... la grande industrie, *poursuit N. Sieber*, avec le passage de main en main que suppose chaque opération, et cette fièvre migratoire qui pousse presque quotidiennement l'ouvrier de fabrique en fabrique. Ses conditions matérielles ne constituent-elles pas une préparation à de nouvelles formes de structure sociale, de coopération sociale ? N'est-ce pas dans le même sens qu'agissent les crises économiques qui se répètent périodiquement ? N'est-ce pas au même but que tendent la restriction des marchés, la diminution de la journée de travail, la concurrence des États sur le marché mondial et la victoire du grand capital sur le petit ? ... »

Après avoir indiqué l'augmentation invraisemblablement rapide des forces productives dont s'accompagne le développement du capitalisme, Sieber demande encore :

« Aurions-nous donc affaire à des transformations, non point matérielles, mais purement formelles ? ... N'est-ce point, par exemple, contradiction de fait que la production capitaliste inonde périodiquement le marché mondial de marchandises et fasse mourir de faim des millions d'êtres, alors qu'il y a excès d'articles de consommation ? ... N'est-ce pas une autre contradiction de fait (dont, soit dit au passage, les capitalistes eux-mêmes tombent volontiers d'accord) que le capitalisme, tout en licenciant une multitude d'ouvriers, se plaigne de la pénurie de main-d'œuvre ? N'est-ce pas encore une contradiction de fait que les procédés entraînant une diminution du travail — améliorations et perfectionnements mécaniques ou autres — soient transformés par le capitalisme en procédés permettant d'augmenter la journée de travail ? N'est-ce pas une contradiction de fait que ce capitalisme, qui proclame l'intangibilité de la propriété, dépouille de leurs terres la majorité des paysans et fasse de l'immense majorité de la population une main-d'œuvre salariée ?

« Est-ce que tous ces faits, et bien d'autres encore, relèveraient de la seule métaphysique sans exister dans la réalité ? Il suffit de prendre n'importe quel numéro d'une revue anglaise comme *l'Economist* pour se convaincre incontinent du contraire. Celui qui étudie l'état économique et social d'aujourd'hui n'a nul besoin d'imputer artificiellement à la production capitaliste des contradictions dialectiques *a priori* et purement formelles; une vie ne lui suffirait pas pour en épuiser les contradictions réelles. »

---

<sup>(263)</sup> « *Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist* » Marx : *Die heilige Familie*, S. 120. [« Avec la profondeur de l'action historique augmentera donc l'ampleur de la masse dont elle constitue l'action ». Marx : *la Sainte Famille*, Editions sociales, Paris, 1972, p. 104.]

<sup>(264)</sup> N. Sieber : « Quelques remarques à propos de l'article de M. I. Joukovski : *Karl Marx et son livre sur le capital* » [Otétchestvennyé Zapiski, novembre 1877, p. 6].

Convaincante quant au fond, la réponse de Sieber à M. Joukovski est modérée dans la forme. Celle de M. Mikhaïlovski au même auteur offre un tout autre caractère.

Aujourd'hui encore, cet estimable subjectiviste comprend de façon fort « étroite », pour ne pas dire fragmentaire l'œuvre qu'il défendait alors; et il voudrait persuader les autres que cette interprétation est la seule exacte. On conçoit que le personnage ne pouvait pas être un défenseur bien sûr du *Capital*. Aussi sa réponse regorge-t-elle de perles puériles. En voici une... M. Joukovski, pour étayer les accusations qu'il porte contre Marx — formalisme et abus de la dialectique hégélienne — avait évoqué notamment un passage de la préface à *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. M. Mikhaïlovski trouve que l'adversaire de Marx « a raison de voir un reflet de la philosophie hégélienne dans ce texte » : « *si Marx n'avait écrit que la préface à « Zur Kritik », M. Joukovski aurait absolument raison*<sup>(265)</sup> »; il serait établi que Marx n'est qu'un formaliste et un hégélien. Ici, M. Mikhaïlovski s'introduit si adroitement le doigt dans l'œil, en « épuisant » avec tant de perfection les conséquences de son geste, qu'on est bien forcé de se demander : la préface en question<sup>(266)</sup>, l'a-t-il lue seulement, cet auteur qui donnait alors tant d'espérances ? On pourrait citer encore un certain nombre de perles de cette eau (on en trouvera une autre un peu plus bas), mais là n'est pas la question. Si mal qu'il eût compris Marx, M. Mikhaïlovski avait pourtant vu tout de suite que M. Joukovski « *déraillait* » dans l'affaire du « *formalisme* »; il s'était quand même rendu compte que cet accident tirait son origine d'un excès... disons de désinvolture.

« Si Marx, *relève fort à propos M. Mikhaïlovski*, avait dit : la loi de l'évolution des sociétés modernes est telle qu'elles nient spontanément leur état antérieur, puis nient cette négation en aplanissant les contradictions des stades dépassés dans l'unité de la propriété individuelle et de la propriété communautaire, s'il avait dit cela et *seulement* cela (même pendant des pages et des pages), il serait un pur hégélien qui forge des lois au tréfonds de son esprit et se satisfait de principes purement formels, sans égard à leur contenu. Mais quiconque a lu le *Capital* sait qu'il n'a pas dit seulement cela. »

Selon M. Mikhaïlovski, le vocabulaire hégélien où Marx aurait inséré sa pensée économique, s'enlève aussi facilement qu'un gant ou qu'un bonnet.

« Quant aux stades dépassés de l'évolution économique, il ne saurait subsister le moindre doute... La suite du processus est aussi incontestable, à savoir la concentration des moyens de production entre des mains de moins en moins nombreuses. Concernant l'avenir, des doutes peuvent certes demeurer. Marx suppose que puisque la concentration du capital s'accompagne d'une socialisation du travail, celle-ci constitue le terrain économique et moral [comment la socialisation du travail peut-elle « constituer » un terrain *moral* ? que devient alors « l'autodéveloppement des formes » ? — G.P.] sur lequel va se développer un nouvel ordre juridique et social. M. Joukovski à parfaitement le droit de trouver cette hypothèse conjecturale, mais il n'en a aucun [aucun droit « moral », bien entendu. — G.P.] de passer sous silence le rôle dévolu par Marx au processus de collectivisation<sup>(267)</sup>...

« Le *Capital*, fait observer à juste titre M. Mikhaïlovski, est consacré tout entier à étudier comment la forme sociale, une fois apparue, ne cesse d'évoluer, accentue ses traits typiques, en annexant [ ? ] les découvertes, les inventions, les perfectionnements des moyens de production, les marchés nouveaux et la science même, en les forçant à travailler pour elle, et comment, finalement, la forme sociale donnée ne peut plus se maintenir devant les nouveaux changements des conditions matérielles<sup>(268)</sup>. »

Chez Marx, « l'analyse des rapports, de la forme sociale [c'est-à-dire du capitalisme, n'est-ce pas, Monsieur Mikhaïlovski ? — G.P.] avec les conditions matérielles de son existence [en l'occurrence, des forces productives qui rendent l'existence de plus en plus précaire à la forme capitaliste de production, n'est-ce pas, Monsieur Mikhaïlovski ? — G.P.] demeurera à jamais un monument de logique et d'érudition prodigieuse. M. Joukovski a l'audace morale de prétendre que Marx tourne cette question. Nous n'en pouvons mais. Il ne nous reste qu'à contempler, tout pantois, la suite des vertigineux exercices de saut périlleux auxquels se livre œ critique, pour l'amusement d'un public dont une partie comprendra sûrement d'emblée qu'elle a affaire à un intrépide acrobate, mais dont le reste, hélas, attribuera à ce stupéfiant spectacle un tout autre signification<sup>(269)</sup> ».

*Summa summarum*<sup>(270)</sup>, si M. Joukovski taxe Marx de formalisme, cette accusation, d'après M. Mikhaïlovski, constitue « un gros mensonge fait d'un chapelet de petits ».

Verdict sévère, mais juste... Seulement, s'il est équitable à l'encontre de M. Joukovski, il le demeure à l'encontre de ceux qui répètent aujourd'hui que « les prophéties » de Marx se fondent uniquement sur la triade hégélienne. Et, s'il l'est à l'encontre de ces personnes... Mais donnez-vous plutôt la peine de lire ce qui suit :

« Il [Karl Marx] a tellement truffé de faits le schème vide de la dialectique, qu'on peut enlever celui-ci comme un couvercle sans rien changer, sans rien abîmer, à l'exclusion, il est vrai, d'un seul point de formidable importance : en ce qui concerne l'avenir, les lois « immanentes » de la société sont exposées de façon excessivement dialectique.

---

<sup>(265)</sup> Œuvres de N. Mikhaïlovski, tome II, p. 356.

<sup>(266)</sup> C'est justement là que Marx expose sa conception matérialiste de l'histoire.

<sup>(267)</sup> *Ibid.*, pp. 353-354.

<sup>(268)</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>(269)</sup> *Ibid.*, pp. 357-358.

<sup>(270)</sup> [Au total.]

Pour l'hégélien orthodoxe il suffit de lire qu'à « la négation » doit succéder « la négation de la négation » ; mais les profanes en sagesse hégélienne ne s'en sauraient contenter : pour eux l'inférence dialectique n'est pas une preuve ; et le *non-hégélien* qui s'y laisse prendre doit savoir que c'est un acte de foi, non de certitude<sup>(271)</sup>. »

*M. Mikhaïlovski a prononcé lui-même sa propre condamnation.*

M. Mikhaïlovski, tout le premier, se rend compte qu'il reprend aujourd'hui les paroles de M. Joukovski touchant « le formalisme » des arguments que Marx avancerait en faveur de ses « prophéties ». Il n'a pas oublié son « Karl Marx devant le tribunal de M. Joukovski » et redoute même que le lecteur ne se le remémore mal à propos. Aussi feint-il d'abord de dire aujourd'hui la même chose qu'il y a dix-huit ans. A cette fin, il répète qu'on peut enlever « le schème dialectique » « comme un couvercle », etc. Puis suit le « *seul point* », sur lequel M. Mikhaïlovski vient, en catimini, rejoindre M. Joukovski. Mais ce « seul point », c'est celui « *de formidable importance* » qui a donné sujet de prendre M. Joukovski en flagrant délit d'« acrobatie ». En 1877, M. Mikhaïlovski disait que, concernant l'avenir (à l'égard, justement, de ce « seul point de formidable importance »), Marx ne s'était pas borné à invoquer Hegel. Aujourd'hui, à en croire M. Mikhaïlovski, *il s'y est borné*. En 1877, M. Mikhaïlovski assurait que Marx a démontré, avec une écrasante « logique » et « une érudition prodigieuse », que « la forme sociale donnée » (c'est-à-dire le capitalisme) « ne pouvait plus se maintenir » devant le changement des « *conditions matérielles* » de son existence ; et ceci avait trait au « seul point de formidable importance ». Aujourd'hui, M. Mikhaïlovski a oublié tout ce que Marx avait dit de convaincant au sujet de ce point, toute la logique et la prodigieuse érudition dont Marx avait témoigné à cette occasion. En 1877, M. Mikhaïlovski s'étonnait de « l'audace morale » de M. Joukovski passant sous silence le fait que Marx invoquait à l'appui de ses prophéties la socialisation du travail en train de se réaliser dans la société capitaliste — ce qui concernait toujours le « seul point de formidable importance ». Aujourd'hui, M. Mikhaïlovski prétend qu'ici la prophétie de Marx est « exclusivement dialectique ». En 1877, « quiconque a lu *le Capital* » savait que Marx « n'a pas dit *seulement cela* ». Il paraît maintenant qu'il a dit « *seulement cela* », et que la certitude de ses disciples en l'avenir « n'est accrochée qu'à la triple chaîne hégélienne<sup>(272)</sup> ». Quelle volte-face, grand Dieu !

M. Mikhaïlovski a prononcé sa propre condamnation. Et il s'en rend compte.

Mais quelle lubie a pris M. Mikhaïlovski de se mettre soi-même sous le coup du verdict sans pitié qu'il avait prononcé ? Après avoir dénoncé avec tant de feu les « acrobates » de la critique, cet homme, à l'heure de la vieillesse, se serait-il senti enclin à pratiquer leur art ? Pareilles métamorphoses seraient donc possibles ? Toutes les métamorphoses sont possibles, lecteur ! Et ceux à qui elles adviennent méritent le pire blâme. Ce n'est pas nous qui plaiderons pour eux. Mais il les faut traiter comme on dit, avec humanité. Rappelez-vous la belle phrase de l'auteur des *Remarques sur Stuart Mill* : lorsqu'un homme se conduit mal, ce n'est point toujours tellement sa faute que son malheur. Et rappelez-vous ce que disait le même auteur au sujet de la carrière littéraire de Nicolas Polévoï :

« Nicolas Polévoï était disciple de Victor Cousin, qu'il tenait pour le maître de toute sagesse et le plus sublime philosophe au monde... Un disciple de Cousin ne pouvait pas admettre la philosophie hégélienne. Lorsque celle-ci commença de pénétrer en Russie, les élèves de Cousin se trouvèrent dépassés. Ils n'ont commis aucun acte moralement répréhensible en défendant leurs convictions et en taxant d'absurdité les assertions de gens plus avancés qu'eux dans le progrès de la pensée. On n'a pas le droit d'imputer à crime à quelqu'un de s'être laissé dépasser par des hommes doués de forces plus fraîches et d'un esprit plus résolu. Ceux-ci ont raison, parce qu'ils sont plus près de la vérité ; mais l'autre n'est pas coupable : il ne fait que se tromper<sup>(273)</sup>. »

Toute sa vie, M. Mikhaïlovski a été un *éclectique*. Son tour d'esprit, sa formation philosophique — si l'on peut dire, quand il s'agit de cet auteur — lui interdisaient d'admettre la philosophie marxiste de l'histoire. Lorsque les idées de Marx ont commencé à pénétrer en Russie, il a d'abord essayé de les défendre, ce qui n'est pas allé, la chose va de soi, sans une multitude de réserves ni de très gros « malentendus ». Mais il se figurait alors parvenir à moudre ces idées à son moulin éclectique, de façon à introduire encore plus de variété dans sa pitance intellectuelle. Puis il s'est rendu compte que les idées de Marx ne convenaient absolument pas pour rehausser la mosaïque connue sous le nom d'éclectisme, et que leur diffusion menaçait de détruire cet ouvrage cher à son cœur. Il a pris les armes contre elles et s'est trouvé un homme dépassé. Mais, à notre sens, il n'est pas coupable ; il ne fait que se tromper.

— Cela n'excuse quand même pas les « acrobates » !

Nous ne les excusons pas ; nous invoquons seulement les circonstances atténuantes : par suite du progrès de la pensée sociale en Russie, M. Mikhaïlovski s'est trouvé un beau jour, sans savoir comment, dans une situation dont il ne pouvait plus se dépêtrer que par « l'acrobatie ». Il y avait certes une issue, mais, pour s'y résoudre, il fallait un héroïsme *vrai* : c'était de *déposer les armes de l'éclectisme*.

---

<sup>(271)</sup> Rousskoé Bogatstvo, février 1894, section II ? pp. 150-151.

<sup>(272)</sup> Ibid., p. 116.

<sup>(273)</sup> Tchernychevski : *Essais sur la période gogolienne de la littérature russe*. St. Pétersbourg, 1892, pp. 24-25.

## Conclusion

Dans cet exposé des idées de Marx nous avons surtout considéré jusqu'ici les objections qui leur ont été adressées du point de vue théorique. Il convient maintenant de nous arrêter un peu sur « la raison pratique » d'au moins une partie de leurs adversaires. Nous nous servirons pour cela de la méthode *historique comparée*. En d'autres termes, nous verrons d'abord l'accueil réservé aux idées de Marx par « la raison pratique » des *utopistes allemands*, puis nous passerons à celle de nos chers et estimés compatriotes.

A la veille de 1848 Marx et Engels ont soutenu une intéressante polémique avec un certain Karl Heinzen. L'affaire fut tout de suite très chaude. Karl Heinzen s'efforça de tourner en ridicule les idées de ses adversaires, et témoignait en cette entreprise d'une souplesse d'esprit qui ne le cédait en rien à celle de M. Mikhaïlovski. Marx et Engels, bien entendu, ne demeurèrent pas en reste. On ne recula pas devant les mots : Heinzen traita Engels d'« insolent gamin sans cervelle ». Marx voyait en Heinzen un représentant *der grobianischen Literatur*<sup>(274)</sup> et Engels « l'être le plus ignare de son siècle ». Sur quoi portait la controverse ? Quelles idées Heinzen attribuait-il à Marx et à Engels ? Heinzen prétendait que, du point de vue de Marx, un être quelque peu doué d'intentions généreuses *n'a rien à faire dans l'Allemagne d'alors*. D'après Marx, disait-il, « la bourgeoisie doit d'abord régner et, par ce règne, fabriquer un prolétariat de fabrique » qui commencera ensuite à agir<sup>(275)</sup>. Marx et Engels n'auraient pas « pris en considération le prolétariat créé par les trente-quatre vampires d'Allemagne », autrement dit l'ensemble du peuple allemand, mais seulement les ouvriers des fabriques (« Prolétariat » désigne chez Heinzen la situation d'un peuple réduit à la misère). Et ce prolétariat innombrable n'aurait eu aucun droit à réclamer un avenir meilleur, puisqu'il porte « le sceau de l'oppression, sans marque de fabrique ». Il n'a qu'à « souffrir patiemment de la faim et en mourir (*hungern und verhungern*) jusqu'à ce que l'Allemagne devienne une Angleterre. La fabrique est l'école par où le peuple doit passer pour avoir le droit d'améliorer son sort<sup>(276)</sup> ».

Quiconque a quelque teinture d'histoire d'Allemagne se rend compte de l'absurdité de ces accusations : ni Marx ni Engels, on le sait, ne fermaient les yeux devant la misère du peuple allemand. Et il y a injustice manifeste à leur attribuer l'idée qu'un homme de cœur n'aurait rien à faire en Allemagne tant que celle-ci ne serait pas devenue une Angleterre : ils ont fait, semble-t-il, quelque chose, et sans attendre cette métamorphose de leur patrie... Mais pourquoi Heinzen leur prêtait-il cette énormité ? Par mauvaise foi ? Ici encore, il faut le répéter, ce n'était pas sa faute, mais son malheur. Simplement, il n'avait pas compris les idées de Marx et d'Engels ; elles lui semblaient néfastes ; il aimait son pays ; et il a pris les armes contre des façons de voir qu'il jugeait dangereuses pour l'Allemagne. L'incompréhension, malheureusement, est mauvaise conseillère, et de faible secours dans la controverse. Heinzen s'est mis dans la plus sottise des postures. Il avait beaucoup d'esprit ; mais l'esprit ne mène pas loin quand on ne comprend pas. « *Les rieurs*<sup>(277)</sup> », aujourd'hui, *ne sont pas de son côté*.

Il faut, on le voit, considérer Heinzen du même regard que, chez nous, à propos d'une discussion toute semblable, il convient de considérer, par exemple, M. Mikhaïlovski... Seulement M. Mikhaïlovski ? Assurément non. Ceux qui prêtent aux « disciples » l'intention de se mettre au service des Koloupaev et des Razouvaev — et leur nom est légion — répètent tous l'erreur de Heinzen : il n'est pas une de leurs objections contre les matérialistes « économiques » qui n'ait figuré *il y a près d'un demi-siècle* dans l'argumentation de Heinzen. Toute leur originalité, c'est qu'ils ne savent pas à quel point ils sont *peu* originaux. Ils tiennent absolument à trouver pour la Russie « une voie nouvelle », mais, à cause de leur ignorance, « la pauvre pensée russe » s'enlise dans l'ornière de chemins depuis longtemps abandonnées par la pensée européenne. Le phénomène est curieux, encore que son étrangeté apparente s'explique, si l'on recourt à « la catégorie de la nécessité » : à un certain stade de l'évolution économique d'un pays donné les cerveaux de ses intellectuels engendrent « nécessairement » certaines perles.

Voici un exemple qui fait ressortir tout le comique de la position de Heinzen dans sa discussion avec Marx. Il harcèle ses adversaires de questions pour qu'ils lui fournissent un « idéal » détaillé de l'avenir : comment vous représentez-vous la structure de la propriété ? Quelles devront être les frontières de la propriété privée et de la propriété collective ? — A chaque moment, lui répond-on, la structure de la propriété est déterminée par l'état des forces productives dans la société ; aussi pouvons-nous seulement tracer les grandes lignes de l'évolution sociale, sans élaborer à l'avance de projets de lois. Ce qu'on peut dire dès maintenant, c'est que la socialisation du travail qu'entraîne l'industrie moderne doit aboutir à la nationalisation des moyens de production. Mais on ne saurait préciser sous quelle forme cette nationalisation pourra être réalisée dans dix ans, par exemple : cela dépendra du rapport entre la petite industrie et la grande, entre la grande propriété foncière et la propriété paysanne, etc. — C'est bien cela ! conclut Heinzen. Vous n'avez aucun idéal. Ah ! le bel idéal que celui qui nous sera fabriqué par des machines, et seulement après coup...

Heinzen s'en tenait au point de vue *utopique*. Pour élaborer son « idéal » l'utopiste part toujours, nous le savons, d'un *concept* abstrait — de celui de nature humaine, par exemple, ou d'un *principe* abstrait : les droits de la personne, de l'« individu », etc. Une fois qu'est donné ce principe, il établit sans peine à partir de là, avec la plus parfaite exactitude et dans le plus minutieux détail, quels *doivent être* (on ne sait quand, bien entendu, ni dans quelles circonstances) par exemple les rapports de propriété entre les hommes. Et il regarde avec une stupéfaction compréhensible ceux qui

<sup>(274)</sup> [De la littérature des goujats.]

<sup>(275)</sup> *Die Helden des deutschen Kommunismus*, Bern, 1848, S. 21. [*Les Héros du communisme allemand*.]

<sup>(276)</sup> *Ibid.*, p. 22. [Plékhanov adoucit la traduction. Le texte allemand porte : « pour pouvoir faire la révolution et introduire des améliorations sociales. »]

<sup>(277)</sup> [En français dans le texte.]

viennent lui dire qu'il ne peut pas exister de rapports de propriété bons en soi, indépendamment des circonstances de temps et de lieu. Ces gens-là lui paraissent manquer totalement d'« idéal ». Pour peu que le lecteur n'ait point trop distraitemment suivi notre exposé, il sait qu'en l'occurrence l'utopiste se trompe fort. Marx et Engels ont *un idéal*, et un idéal très net : *soumettre la nécessité à la liberté, la force aveugle de l'économie à la force de la raison humaine*. Et c'est sur cet idéal qu'ils ont réglé leur action pratique, laquelle consiste, on s'en doute, non dans le service de la bourgeoisie, mais dans un effort pour développer la conscience de ces producteurs qui doivent, avec le temps, devenir les maîtres de leurs produits.

Marx et Engels n'avaient pas à « se préoccuper » de transformer l'Allemagne en Angleterre, ou, comme on dit aujourd'hui chez nous, de servir la bourgeoisie : le progrès de la bourgeoisie se passait fort bien de leurs offices; et l'arrêter était impossible, puisqu'il n'y avait pas de forces sociales capables de le faire. C'eût été au reste sans objet : l'ancien régime économique ne valait pas mieux, au fond, que le régime bourgeois; et, en 1847, il avait vieilli au point de devenir *un mal pour tous*. Mais cette impossibilité d'arrêter les progrès de la production capitaliste n'empêchait pas les penseurs d'Allemagne de *servir le bien du peuple*. La bourgeoisie possède ses inévitables compagnons de route : tous ceux que *la nécessité économique* place réellement au service de ses coffres-forts. Rus se développera la conscience de ces serviteurs malgré soi, et plus s'allégera leur situation, plus se fortifiera leur résistance aux Koloupaev et aux Razouvaev de tous les pays et de tous les peuples. Marx et Engels s'étaient donné pour mission de faire progresser cette conscience : conformément à l'esprit du matérialisme dialectique, dès le départ ils s'étaient assigné *une tâche purement et strictement idéaliste*.

C'est la réalité économique qui sert de critère à l'idéal. Ainsi parlaient Marx et Engels, et c'est là-dessus qu'on les a taxés de moltchalinisme économique, soupçonnés de vouloir fouler aux pieds les économiquement faibles et de se mettre à plat ventre devant les économiquement forts. A l'origine de cette accusation, il y avait *une interprétation métaphysique de ce* que ces deux auteurs entendaient par *réalité économique*. Lorsqu'on lui dit que, dans les questions sociales, il faut partir de la réalité, le métaphysicien croit voir là un conseil de résignation à ce qui est. Il ne sait pas que toute réalité économique comporte *des éléments contradictoires*, et que se résigner signifierait accepter un seul de ces éléments, celui qui *prévaut* à l'instant donné. Le dialecticien matérialiste a toujours en vue un autre élément de la réalité, l'élément antagoniste, *celui au sein de qui se prépare l'avenir*. Partir de *cet* élément, le prendre pour critère de son « idéal », cela revient-il, on vous le demande, à servir les Koloupaev et les Razouvaev ?

La réalité économique constituant le critère de l'idéal, il va de soi que, si le critère *moral* de l'idéal se révèle *insuffisant*, ce n'est point parce que le sentiment moral encourt mépris ou dédain, mais du fait que ledit sentiment ne nous indique pas à lui seul le moyen de servir nos semblables, il ne suffit pas que le médecin compatisse à l'état du malade : il lui faut encore tenir compte de *la réalité physique* de l'organisme et partir de cette réalité pour la combattre. Le médecin assez malavisé pour se contenter de tirades morales indignées contre la maladie méritait la plus amère dérision. C'est dans cet esprit que Marx a tourné en ridicule *« la critique moralisante »* et *« la morale critique »* de ses adversaires. Seulement les adversaires se sont figuré qu'il se moquait de *« la morale »*. « L'effort du sentiment ou de la volonté, s'exclame Heinzen, n'a aucune valeur pour des hommes qui n'ont ni sentiment, ni volonté <sup>(278)</sup>. »

Révétons toutefois que, si nos adversaires russes du matérialisme « économique » ne font en général que reprendre *sans le savoir* <sup>(279)</sup>, les arguments de leurs devanciers allemands, c'est en les agrémentant de quelques fioritures. Les utopistes allemands ne dissertaient guère, par exemple, sur « la loi de développement économique » de l'Allemagne. Chez nous, les dissertations de ce genre ont pris un caractère vraiment effrayant. En 1882, M. « V.V. », on se le rappelle, avait promis de découvrir la loi du développement économique de la Russie. Par la suite, il s'est mis à la redouter, mais en n'omettant point d'indiquer à cette occasion que ces craintes étaient seulement provisoires, qu'elles cesseraient lorsque les intellectuels russes en auraient découvert une belle et bonne. M. « V.V. » au reste participe volontiers aux discussions sans fin sur le point de savoir si la Russie doit ou non passer par l'étape du capitalisme. Et voici quelque vingt-cinq ans qu'on mêle la doctrine de Marx à cette controverse.

La thèse dernier cri de M. Serge Krivenko montre comment ces débats se déroulent chez nous. Cet auteur conseille à M. Piotr Strouvé, dont il conteste les affirmations, de réfléchir un peu mieux à la question « de l'obligation et des suites favorables du capitalisme »...

« Si le régime capitaliste, *écrit-il*, représente un stade fatal et inéluctable de l'évolution par lequel doit passer toute société humaine, et s'il ne reste qu'à courber le front devant cette nécessité historique, faut-il alors recourir à des mesures qui peuvent seulement retarder l'avènement de l'ordre capitaliste, ou ne convient-il pas plutôt de s'essayer à faciliter le passage et à mettre tout en œuvre pour hâter cet avènement, c'est-à-dire attacher ses efforts au progrès de l'industrie capitaliste et de la capitalisation de l'artisanat, favoriser les koulaks... la destruction des communes agraires, l'expropriation du cultivateur, canaliser en somme, vers la fabrique le moujik en surnombre <sup>(280)</sup> ? »

En fait M. Krivenko pose ici deux questions : 1) le capitalisme représente-t-il une étape fatale, inéductable ? 2) si oui, quelles conséquences pratiques découlent de cette constatation ?

Arrêtons-nous sur la première question.

---

<sup>(278)</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>(279)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(280)</sup> Rousskoé *Bogatstvo*, décembre 1893, section II, p. 189.

M. Krivenko la formule fort bien, en ce sens que c'est justement ainsi qu'une partie — et la plus considérable — de nos intellectuels se la pose : le capitalisme représente-t-il une étape fatale, inéluctable, par laquelle toute société humaine doit passer ? On pensait, autrefois, que Marx y avait répondu par l'affirmative, et l'on en était bien marri. Après la publication de la fameuse lettre dite « à M. Mikhaïlovski<sup>(281)</sup> », on s'est étonné de découvrir que Marx ne reconnaissait pas « l'obligation » de cette étape, et les malicieux s'en sont donné à cœur joie : ah ! qu'il avait couvert de honte ses disciples russes ! Mais les malicieux avaient oublié le proverbe français : *rira bien qui rira le dernier*<sup>(282)</sup>.

D'un bout à l'autre du débat, les adversaires des « disciples russes » de Marx se sont abandonnés en effet aux pires « calembredaines contre-nature ».

Discutant de l'application à la Russie de la théorie marxiste de l'histoire, ils ont oublié — oh ! presque rien — simplement de se demander ce que Marx a voulu dire. Et il y a quelque chose de vraiment monumental dans le pas de clerc où nos subjectivistes se sont fourvoyés de ce fait, M. Mikhaïlovski en tête.

Ayant lu (s'il l'avait lue) la préface à *Zur Kritik*, où la philosophie de l'histoire de Marx se trouve exposée, M. Mikhaïlovski avait arrêté que c'était de l'hégélianisme tout pur. N'ayant pas vu d'éléphant là où il y en avait réellement un, il cherche à droite et à gauche, et crut finalement découvrir ce pachyderme dans le chapitre sur l'accumulation capitaliste primitive, où il n'est question que de l'histoire du capitalisme occidental et nullement de celle de l'humanité en général.

Tout processus est sans conteste « obligatoire » là où il existe. La combustion l'est par exemple pour l'allumette, une fois qu'on l'a allumée; et ladite allumette a « l'obligation » de s'éteindre quand le processus de combustion est parvenu à son terme. L'évolution du capitalisme que décrit *le Capital* est « obligatoire » pour les pays où cette évolution se déroule. Ayant pris le chapitre en question pour une philosophie complète de l'histoire, M. Mikhaïlovski en conclut que la production capitaliste est obligatoire selon Marx pour tous les pays et tous les peuples<sup>(283)</sup>. Il commença alors de *se lamenter* sur la triste situation de ces Russes qui, etc., et — le farceur ! — ayant ainsi payé tribut à son subjectif besoin de jérémiade, il proféra à l'adresse de M. Joukovski cette noble apostrophe : nous aussi, voyez-vous, nous savons critiquer Marx, sans suivre aveuglément le *magister dixit* ! Il va de soi que le problème de « l'obligation » n'en avançait point d'un pas; mais la lecture de cette élogie inspira à Marx le dessein de secourir M. Mikhaïlovski. Sous forme de lettre au directeur des *Otétchestvennyé Zapiski*, il jeta sur le papier quelques remarques à propos de l'article en question. Ce brouillon fut publié dans notre presse après la mort de Marx. Il offrait à ces Russes qui, etc., au moins une *chance* de trouver la solution exacte du problème de « l'obligation ».

Que Marx pouvait-il bien dire de l'article en question ? Ayant pris pour la philosophie marxiste de l'histoire ce qui ne l'était absolument pas, M. Mikhaïlovski s'était mis dans une situation impossible. De toute évidence il fallait avant tout tirer de là ce jeune auteur russe qui promettait. Ledit jeune auteur déplorait de surcroît que Marx condamnât la Russie au capitalisme. Il convenait donc de montrer à cet auteur russe que le matérialisme dialectique ne condamne aucun pays à quoi que ce soit, qu'il ne prescrit aucune voie générale et « obligatoire » pour chaque peuple à chaque instant donné, que l'évolution future de toute société dépend toujours du rapports de ses forces sociales internes, et que, par suite, les gens sérieux, sans se perdre en conjectures ou en lamentations au sujet d'on ne sait quelle « obligation » imaginaire, doivent d'abord étudier ce rapport, car seule une telle étude pourra montrer ce qui est « obligatoire » et ce qui ne l'est pas pour une société donnée.

C'est ce que fit Marx. Il mit d'abord à nu le « malentendu » de M. Mikhaïlovski :

« Le chapitre sur l'accumulation primitive ne prétend que tracer la voie par laquelle, dans l'Europe occidentale, l'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. Il expose donc le mouvement historique qui, faisant divorcer les producteurs de leurs moyens de production, convertit les premiers en salariés (prolétaires dans le sens moderne du mot), et les détenteurs des derniers en capitalistes. Dans cette histoire toute révolution fait époque qui sert de levier à l'avancement de la classe capitaliste en voie de formation... Mais la base de toute cette évolution, c'est l'expropriation des cultivateurs... A la fin du chapitre, la tendance historique de la production est réduite à ceci : que la propriété capitaliste, reposant, de fait, déjà sur un mode de production collectif, ne puisse que changer en propriété sociale. Je n'en fournis, à cet endroit, aucune preuve, pour la bonne raison que cette affirmation elle-même n'est que le résumé sommaire de longs développements antérieurement donnés dans les chapitres sur la production capitaliste. »

---

<sup>(281)</sup> Dans ce brouillon d'une lettre qui n'a jamais reçu de rédaction définitive, Marx ne s'adresse pas à Mikhaïlovski, mais au directeur des *Otétchestvennyé Zapiski* et il parle de M. Mikhaïlovski à la troisième personne.

<sup>(282)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(283)</sup> Cf. « Karl Marx devant le tribunal de M. Joukovski », *Otétchestvennyé Zapiski*, octobre 1877 : « Au chapitre VI du *Capital* se trouve un paragraphe intitulé : « le Procès de l'accumulation primitive ». Marx n'y voulait donner qu'un essai historique et les premiers pas du processus capitaliste de production, mais il nous présente en fait incomparablement plus : une philosophie complète de l'histoire. » C'est là, nous le répétons, pure sornette : sa philosophie de l'histoire, Marx l'a exposée dans la préface que M. Mikhaïlovski n'a point comprise, dans la préface à *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, sous forme d'« un certain nombre de généralisations étroitement reliées l'une à l'autre ».

Mais passons, car M. Mikhaïlovski a réussi ce tour de force de ne pas comprendre Marx jusqu'en ce qui concerne « l'obligation » du processus capitaliste pour l'Occident : il a vu dans la législation du travail un « correctif » à la fatalité du processus historique. Se figurant que, pour Marx, « l'économique » agit par soi, sans que l'homme y ait part, il a fort logiquement pris pour un correctif toute intervention de l'homme dans la marche de son propre processus de production, alors que, pour Marx, cette intervention, *quelque forme concrète qu'elle revête*, constitue le produit nécessaire de rapports économiques donnés. Allez, après cela, discuter de marxisme avec des gens qui mettent à n'y rien comprendre une persévérance si remarquable !

Pour mieux faire comprendre à M. Mikhaïlovski qu'il a pris pour une théorie de l'histoire ce qui ne l'était ni ne pouvait l'être, Marx cite le cas de la Rome antique. Exemple hautement convaincant ! Si c'est en effet une « obligation » pour tous les peuples que de passer par l'étape du capitalisme, que dire alors de Rome, que dire de Sparte, que dire de l'empire des Incas, que dire d'une multitude de peuples sortis de la scène de l'histoire sans s'être acquittés de cette prétendue obligation ? Marx qui n'ignorait point leur sort, ne pouvait pas parler de l'universelle « obligation » du processus capitaliste.

« Mais c'est trop peu pour mon critique, *dit Marx*. Il lui faut absolument métamorphoser mon esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés... Mais je lui demande pardon. C'est me faire, en même temps, trop d'honneur et trop de honte. »

Ce serait le comble ! Ainsi compris, Marx se transformerait en un de ces « hommes à formules » qu'il tourne en dérision dans sa polémique avec Proudhon. M. Mikhaïlovski avait prêté à Marx « une formule du progrès ». Non, merci de tout cœur, répond Marx; je me passerai du cadeau.

On a vu plus haut comment les utopistes se représentaient les lois de l'histoire : que le lecteur se remémore ce que nous avons dit de Saint-Simon. Ces lois du devenir historique revêtaient à leurs yeux un caractère *mystique*; la carrière de l'humanité était, dans leur idée, comme *tracée d'avance*, et aucun événement historique ne pouvait en modifier le cours. Curieuse aberration psychologique ! « La nature humaine » constitue le point de départ de leur analyse. Et les lois de son devenir, instantanément affectées du signe du mystère, *ils les reportent quelque part en dehors de l'homme et des rapports entre les hommes*, dans on ne sait quel domaine *suprahistorique*.

Ici encore le matérialisme dialectique transporte le problème sur un tout autre terrain, où il revêt un aspect entièrement neuf.

Les dialecticiens matérialistes « ramènent tout à l'économie ». Nous avons déjà expliqué en quel sens il faut le comprendre. Mais qu'est-ce que l'économie ? L'ensemble des rapports de fait, à l'intérieur du processus de production, entre les hommes constituant une société donnée. Ces rapports n'ont rien de l'immuable substance métaphysique. Ils se modifient sans cesse sous l'influence du développement des forces productives aussi bien que du milieu historique. Ces rapports de fait à l'intérieur du processus de production une fois donnés, certaines conséquences en découlent fatalement. En ce sens, le mouvement des sociétés a ses lois, et nul ne l'a mieux expliqué que Marx. Mais, comme le mouvement économique de chaque société revêt un aspect « *spécifique* » par suite de la « *spécificité* » des conditions où il s'accomplit, il ne peut exister aucune « formule du progrès » englobant le passé et prédisant l'avenir du mouvement économique de *toutes* les sociétés. Une formule du progrès relèverait de cette vérité abstraite tant aimée des métaphysiciens, ainsi que le dit l'auteur des *Essais sur la période gogolienne*. Mais, selon sa très juste remarque, il n'y a pas de vérité abstraite; la vérité est toujours concrète; tout dépend des circonstances, de temps et de lieu; et, si *tout* dépend de ces circonstances, il faut que les Russes qui, etc., en tirent la leçon.

« Pour pouvoir juger en connaissance de cause du développement économique de la Russie, j'ai appris le russe et puis étudié, pendant de longues années, les publications officielles et autres ayant rapport à ce sujet<sup>(284)</sup>. »

Ici encore, les disciples russes de Marx lui demeurent fidèles. L'un d'eux, certes, peut être plus au courant de l'économie et l'autre moins amplement informé. Mais *ce n'est pas du volume des connaissances individuelles qu'il s'agit; c'est du point de vue duquel on envisage les choses*. Les disciples russes de Marx ne se règlent pas sur un idéal subjectif, ni sur une quelconque « formule du progrès ». Ils partent de la réalité économique de leur pays.

A quelle conclusion Marx arrive-t-il touchant la Russie ?

« Si la Russie continue à marcher dans le sentier suivi depuis 1861, elle perdra la plus belle chance que l'histoire ait jamais offerte à un peuple, pour subir toutes les péripéties fatales du régime capitaliste. »

Un peu plus bas, il ajoute que la Russie « s'est donnée beaucoup de mal » ces dernières années pour progresser dans ce sentier. Depuis l'époque à laquelle cette lettre a été écrite (depuis 1877, nous croyons-nous permis de préciser), ce pays n'a cessé d'avancer sur cette voie et d'un pas toujours plus rapide.

Que ressort-il de cette « lettre » ? Trois conclusions :

- 1) ce n'est pas ses disciples russes que Marx couvre de honte, mais messieurs les subjectivistes qui, sans la moindre idée de sa théorie, se sont avisés de le remodeler à leur image, d'en faire *un métaphysicien et un utopiste*;
- 2) messieurs les subjectivistes *ne se sont pas sentis couverts de honte* pour la simple raison que, fidèles à leur « idéal », ils n'ont rien compris à cette lettre;
- 3) si messieurs les subjectivistes veulent discuter avec nous du point de savoir où va la Russie et comment elle y va, il leur faut à tout instant partir de *l'analyse de la réalité économique*.

Il y a dix-huit ans, l'examen de cette réalité avait conduit Marx à une conclusion *hypothétique* :

« Si la Russie continue dans la voie où elle s'est engagée depuis l'affranchissement des serfs, elle deviendra un pays complètement capitaliste, et une fois sous le joug du régime capitaliste, il lui faudra se soumettre aux lois inexorables du capitalisme exactement comme les autres peuples profanes. Et c'est tout. »

---

<sup>(284)</sup> [Marx : *Lettre aux « Otéchestvennyé Zapiski »*.]

C'est en effet tout. Mais un Russe soucieux de travailler au bien de sa patrie ne saurait se contenter d'une conclusion aussi hypothétique. Une question se pose inévitablement pour lui : la Russie continuera-t-elle de suivre ce chemin ? N'y a-t-il point d'éléments permettant d'espérer qu'elle l'abandonnera ?

Pour répondre, il faut une fois de plus se reporter à l'état de fait dans le pays, à l'analyse de sa situation intérieure présente. Sur *la base de cette analyse*, les disciples russes de Marx affirment : « *Oui, elle continuera ! Il n'y a pas d'éléments permettant d'espérer que la Russie va abandonner la voie capitaliste où elle s'est engagée après 1861. Et c'est tout !* »

Messieurs les subjectivistes pensent que « les disciples » font erreur. Qu'ils le prouvent par des éléments tirés de *la réalité* russe. « Les disciples » disent : « La Russie va continuer de suivre la voie capitaliste, non point parce qu'il existe quelque force extérieure, on ne sait quelle loi mystérieuse qui l'y pousse, mais parce qu'il n'y a pas de force interne capable de l'en faire dévier. Messieurs les subjectivistes pensent qu'une telle force existe ? Qu'ils montrent en quoi elle consiste, qu'ils prouvent sa présence. Nous serons bien aises de les écouter, ne leur ayant encore jamais entendu énoncer à ce sujet la moindre assertion précise. »

— Comment ? Il n'existe pas de force ? Et notre idéal, qu'est-ce que vous en faites ? s'exclament nos chers adversaires.

Ah ! Messieurs, messieurs ! Votre naïveté est presque attendrissante. Mais toute la question est justement de savoir comment réaliser un idéal, voire le vôtre, encore que ce ne soit point un chef-d'œuvre de cohérence. Ainsi posé, le problème prend une allure certes bien prosaïque. Tant qu'on ne l'aura pas résolu, votre « idéal » n'aura pourtant de valeur qu'« idéale ».

On avait amené un beau jeune homme dans un cachot de pierre aux verrous d'acier, dont la garde ne dormait ni jour ni nuit. Le beau jeune homme ne fit qu'en rire. Avec un bout de charbon dont il n'avait point manqué de se munir, il dessina une barque sur le mur, y prit place... Et adieu, prison, adieu, garde vigilante ! Le beau jeune homme recouvra la liberté.

Le conte est joli, *mais ce n'est qu'un conte*. Dans la réalité, la barque qu'on dessine sur un mur *n'a jamais encore emmené personne nulle part*.

Depuis l'abolition du servage, la Russie s'est manifestement engagée sur la voie du capitalisme. Messieurs les subjectivistes le constatent fort bien ; ils assurent tout les premiers que les rapports de production du passé sont en train de se dénouer chez nous à une stupéfiante vitesse et qui ne cesse de s'accélérer. Mais ce n'est rien, se disent-ils l'un à l'autre : nous allons faire monter la Russie dans la barque de notre idéal, et elle voguera là-dessus jusqu'au bout du monde.

Messieurs les subjectivistes sont de fort bons conteurs... « *et c'est tout* » ! C'est tout et affreusement peu : jamais conte n'a changé le cours de l'histoire, pour cette bien prosaïque raison que jamais encore rossignol ne s'est nourri de fables.

Messieurs les subjectivistes ont adopté une curieuse classification dichotomique de ces « Russes qui... ». Ceux qui *croient* possible de naviguer sur la barque de leur idéal subjectif, ils les tiennent pour honnêtes gens et véritables bienfaiteurs du peuple. Quant à ceux qui déclarent que cette foi *ne se fonde strictement sur rien*, on leur attribue je ne sais quel sadisme contre-nature qui les porterait à vouloir faire périr de faim le moujik. Jamais encore mélodrame n'a mis en scène monstres comparables aux « matérialistes économiques » de Russie, tels du moins que messieurs les subjectivistes se les représentent. Et cet étrange jugement est tout juste aussi fondé que l'était celui de Heinzen, dont nous avons déjà touché un mot, et qui prêtait à Marx l'intention de laisser le peuple allemand « *hungern und verhungern* ».

Pourquoi est-ce justement de nos jours qu'on trouve des gens « capables de vouer d'un cœur léger des millions d'êtres à mourir de faim et de misère » ? se demande M. Mikhaïlovski. Et, pour M. Serge Krivenko, dès l'instant qu'on a décrété que le capitalisme est inévitable en Russie, pour demeurer conséquent avec soi-même, il faut « attacher ses efforts... à la capitalisation de l'artisanat, favoriser les koulaks... la destruction des communes agraires, l'expropriation du cultivateur, canaliser en somme vers la fabrique le moujik en surnombre ». Mais Krivenko le pense pour l'unique motif qu'il est, pour sa part, incapable de demeurer « *conséquent* » avec sa pensée.

Heinzen reconnaissait du moins à Marx un penchant pour les travailleurs à « marque de fabrique ». Messieurs les subjectivistes ne semblent même pas accorder ce faible aux « disciples russes de Marx » qui, paraît-il, ne nourrirait que haine pour le genre humain tout entier et voudraient le faire périr de faim, à l'exception, peut-être, de l'ordre des marchands. Car, si M. Krivenko décelait en ces « disciples » quelque bienveillance pour l'ouvrier d'usine, il se serait gardé d'écrire les lignes ci-dessus.

« Canaliser en somme vers la fabrique le moujik en surnombre. » Grand Dieu ! Canaliser ? A quelle fin ? Tout nouvel afflux de main-d'œuvre dans la population ouvrière aboutit à une baisse des salaires. M. Krivenko lui-même a entendu dire qu'une telle diminution ne peut ni rendre service aux ouvriers, ni leur plaire. A quelle fin, alors, ces « disciples », s'ils ont de la suite dans les idées, veulent-ils faire tort à l'ouvrier et lui créer des désagréments ? Parce qu'ils n'ont de suite que dans leur haine de genre humain. Ils détestent jusqu'à l'ouvrier d'usine. A moins qu'ils ne l'aiment à leur façon — « qui aime bien châtie bien » — et cherchent pour cette raison à lui nuire. Drôles de gens ! Et curieuse logique !

« Favoriser les koulaks... la destruction des communes agraires, l'expropriation du cultivateur. » Quelle horreur ! Et puis, à quelle fin vouloir favoriser cela ? Car le progrès des koulaks et l'expropriation des cultivateurs peuvent provoquer une diminution du pouvoir d'achat parmi la population rurale ; et cette diminution du pouvoir d'achat entraînera une diminution de la demande en produits industriels, qui diminuera la demande en main-d'œuvre, bref, fera baisser les salaires. Décidément ces « disciples » demeurent fidèles à soi-même : ils n'aiment pas l'ouvrier. Leur méchanceté va même bien plus loin, car cette baisse du pouvoir d'achat affectera les intérêts de l'employeur, objet, pourtant, à en croire messieurs les subjectivistes, des plus tendres soins des « disciples ». Non, en vérité, quel drôle de monde que ces disciples !

« S'attacher... à la capitalisation de l'artisanat », ne « se laisser rebuter ni par le rachat des terres paysannes, ni par l'ouverture de boutiques et de caboulots, ni par n'importe quelle activité malpropre... » A quelle fin des gens qui ont de la suite dans les idées pourraient-ils bien vouloir se mêler de tout cela ? Ne tiendraient-ils donc pas le capitalisme pour un processus inévitable ? Si, en effet, l'institution, par exemple, de caboulots fait partie intégrante dudit processus, les caboulots (comme s'il n'en existait pas maintenant ! ) apparaîtront tout seuls. M. Krivenko paraît supposer qu'une activité malpropre doit hâter le cours du processus. Mais, nous le répétons une fois de plus, si le capitalisme est inévitable, la « malpropreté » viendra de soi. Quel besoin les disciples conséquents de Marx auraient-ils de s'y « attacher » ?

— C'est que la théorie, ici, se tait devant l'impératif du sentiment moral : ils voient qu'on n'évitera pas la malpropreté; parce qu'elle est inévitable, ils lui rendent un culte et accourent de toutes parts à son aide; ils se disent : « sans nous, cette pauvre malpropreté inévitable mettrait peut-être trop de temps à s'imposer ».

De deux choses l'une, Monsieur Krivenko : ou bien il n'en va pas ainsi, et tous vos beaux raisonnements sur les disciples « conséquents » tombent à l'eau; ou bien c'est exact, et ce qui tombe à l'eau, alors c'est votre propre « conséquence », votre propre « faculté de connaître ».

Prenons ce que vous voudrez, la capitalisation de l'artisanat, par exemple. C'est un processus à deux faces; il apparaît 1) des hommes qui *concentrent* entre leurs mains les moyens de production, 2) d'autres qui *mettent en œuvre* ces moyens pour un certain salaire. Admettons que la malpropreté constitue un trait distinctif des gens de la première catégorie. Mais ceux qu'ils font travailler contre rétribution ne peuvent-ils pas éviter cette « phase » de l'évolution des mœurs ? Il semble que si. Et qu'y aura-t-il alors de malpropre dans mon activité si je la consacre justement à ces hommes, si je m'attache à développer leur conscience et à défendre leurs intérêts matériels ? M. Krivenko dira peut-être que pareille activité ralentira le progrès du capitalisme ? Absolument pas ! L'exemple de l'Angleterre, celui de la France, celui de l'Allemagne lui montreront que ladite activité, loin de ralentir le progrès du capitalisme dans ces pays, l'a au contraire accéléré, rapprochant, du même coup, la solution de diverses « maudites questions » qui se posaient là-bas.

Prenons encore la destruction de la commune agraire. C'est aussi un processus à deux faces : les parcelles paysannes se concentrent entre les mains des koulaks; une fraction sans cesse croissante de cultivateurs propriétaires se transforme en prolétariat; le tout s'accompagne, naturellement, d'un heurt d'intérêts, d'une lutte. Accouru au bruit, le « disciple russe » adresse « à la catégorie de la nécessité » un hymne d'actions de grâce, bref mais bien senti, et... *il ouvre un caboulot!* Ainsi font, du moins, les plus « conséquents », les modérés se contentent d'ouvrir *une boutique*. Voyons, Monsieur Krivenko ! Et pourquoi le disciple ne prendrait-il pas plutôt le parti des paysans pauvres ?

— S'il veut le prendre, ne doit-il pas s'efforcer d'empêcher qu'on les exproprie ?

— *Admettons ! Il doit s'y efforcer.*

— Mais cela retarde le progrès du capitalisme !

— *Absolument pas !* Au contraire. Cela l'accélère. Messieurs les subjectivistes se figurent toujours que la commune agraire tend « par soi-même » vers quelque « forme supérieure ». C'est faux. Dans la réalité, la commune *tend* uniquement à *se décomposer*, et elle se décomposerait d'autant plus vite que la condition du paysan deviendrait meilleure. Cette destruction de surcroît peut s'accomplir dans des conditions *plus ou moins avantageuses au peuple*. Ce à quoi doivent « s'attacher » les « disciples », c'est à ce qu'elle se produise *dans les conditions les plus avantageuses*.

— Pourquoi ne pas empêcher cette décomposition ?

— Pourquoi n'avez-vous pas empêché la famine de 1891 ?

Parce que vous ne le pouviez pas ? Nous vous croyons. Mais nous tiendrions notre cause pour perdue s'il ne nous restait qu'à mettre des *phénomènes* qui ne dépendent point de vous au compte de *votre moralité*, au lieu de réfuter vos *théories* par une *argumentation logique*. Pourquoi, alors, nous appliquez-vous un autre étalon ? Pourquoi, lorsque vous discutez avec nous, feignez-vous de prendre la misère du peuple pour notre œuvre ? Parce que, là où manque la *logique*, le *mot* pullule, et, surtout, la *jérémiade*. Vous n'avez pas pu empêcher la famine de 1891 ? Qui oserait assurer que vous pourriez empêcher la destruction de la commune et l'expropriation des cultivateurs ? Prenons ce juste milieu si cher à l'éclectique : supposons que, dans certains cas, vous parveniez à l'empêcher. Mais, dans le cas où vos efforts se révéleront inopérants, lorsqu'en dépit de ces efforts la commune sera détruite et le cultivateur dépouillé, quel sort réservez-vous aux victimes du fatal processus ? Caron ne faisait passer le Styx qu'aux âmes capables de le payer de sa peine. N'allez-vous embarquer à destination du subjectif empire de l'idéal que les membres actifs de la commune ? Repousserez-vous de l'aviron les prolétaires de la campagne ? Vous conviendrez sans doute, Messieurs, que ce serait fort « *malpropre* ». Et une fois que vous en serez convenus, il vous faudra agir à l'égard de ces gens ainsi que, selon nous, il convient à chaque honnête homme de le faire, c'est-à-dire non point tenir à leur usage des caboulots où vous leur vendrez de quoi s'abrutir, mais augmenter leur capacité de *résistance* audit caboulot, à son tenancier, à tous les moyens d'abrutissement que leur offre et leur offrira l'histoire.

A moins que ce ne soit *nous* qui contions des fables ? A moins que la commune *ne se décompose pas* ? A moins que l'expropriation du cultivateur *ne soit pas* un fait ? A moins que nous n'ayons imaginé tout cela à seule fin de réduire à la misère ce paysan qui jouit encore d'une enviable prospérité ? Ouvrez alors n'importe quel ouvrage d'un auteur dans vos idées. Vous y verrez comment il en va à ce jour, autrement dit avant qu'aucun « disciple » n'ait fondé de caboulot ou ouvert de boutique. Quand vous discutez avec nous, vous présentez les choses comme si le peuple vivait au royaume de votre subjectif idéal et que nous nous efforcions, en vertu de notre misanthropie congénitale, de le faire choir dans la prose du capitalisme. C'est tout l'inverse. Ce qui existe, c'est la prose, et nous nous demandons comment la combattre, comment mettre le peuple dans une condition qui se rapproche quelque peu de « l'idéal ». Vous êtes libres de trouver

notre réponse mauvaise; mais pourquoi défigurer nos intentions ? Est-ce vraiment très « propre » ? Et cette « critique » n'est-elle pas indigne même de *fabricants d'images d'Epinal*.

Comment toutefois combattre une prose capitaliste qui, nous le répétons, existe déjà, indépendamment de vos efforts et des nôtres ? Vous n'avez qu'une réponse : « consolider la commune », resserrer les liens entre le paysan et la terre. A quoi nous vous répondons que voilà bien une réponse d'utopistes. Pourquoi ? Parce que c'est une réponse abstraite. La commune, selon vous, demeure un bien, toujours et partout; pour nous, il n'y a pas de vérité abstraite : la vérité est toujours concrète; tout dépend des circonstances de temps et de lieu. Il fut un temps où la commune a pu être utile au peuple *entier*. En certains endroits, sans doute, elle offre encore des avantages aux cultivateurs; et ce n'est pas nous qui partirons en guerre contre *ce type* de commune. Mais, dans toute une série de cas, la commune s'est transformée en moyen *d'exploiter* le paysan. C'est contre *cette* commune que nous nous révoltons, comme nous nous révoltons contre tout ce qui nuit au peuple. Rappelez-vous le paysan d'Ouspenski qui paye « pour des prunes ». Comment, à votre avis, agir à son égard ? Le transporter, répondrez-vous, au royaume de l'idéal. Fort bien, transportez-l'y, et que Dieu vous aide ! Mais, tant que cela n'est pas fait, tant que vous ne l'avez pas embarqué à destination de l'idéal, tant que votre barque n'est pas encore venue le prendre et qu'on ne sait même pas quand elle le pourra faire, ne conviendrait-il pas plutôt de lui éviter ce paiement « pour des prunes » ? Ne conviendrait-il pas plutôt qu'il cessât d'appartenir à une commune qui lui vaut les dépenses rigoureusement improductives, voire quelques séances périodiques de fouet au chef-lieu ? Nous estimons que *si*, et vous nous accusez pour cela de vouloir affamer le peuple. Est-ce juste ? N'y a-t-il pas là une certaine « malpropreté » ? A moins que vous soyez réellement incapables de nous comprendre ? Faut-il le penser ? Tchaadaev<sup>(285)</sup> assure que le Russe de son temps ignorait de l'Occident jusqu'au syllogisme. Serait-ce donc *votre cas*<sup>(286)</sup> ? Nous admettons qu'avec toute la sincérité du monde M. Krivenko ne nous comprenne pas; nous l'admettons aussi en ce qui concerne M. Karév et en ce qui regarde M. Loujakov. Mais M. Mikhaïlovski nous a toujours fait l'effet d'un esprit beaucoup plus « fin ».

Qu'avez-vous imaginé, Messieurs, pour améliorer le sort des millions de paysans qu'en fait on exproprie ? A ceux qui payent « pour des prunes », vous ne savez donner qu'un conseil : continuer de payer pour ne pas rompre leur lien avec la commune car on ne pourra plus le renouer, une fois brisé. La méthode, bien sûr, ne va pas sans quelques inconvénients passagers pour lesdits payants. Mais « la belle affaire si le moujik en pâtit<sup>(287)</sup> ».

D'où il appert, en somme, que messieurs nos subjectivistes sont prêts à *sacrifier à leur idéal les intérêts les plus vitaux du peuple ! D'où il découle, en somme, que leur prédication devient sans cesse plus nocive pour ce peuple.*

Tolstoï disait d'Anna Scherer<sup>(288)</sup> que « l'enthousiasme lui tenait lieu de position sociale ». La haine du capitalisme sert de position sociale à nos subjectivistes. Quel avantage la Russie pouvait-elle retirer des enthousiasmes d'une vieille fille ? Rigoureusement aucun. Quel avantage les producteurs de Russie retirent-ils de la haine « subjective » du capitalisme ? Aucun non plus.

Du moins l'enthousiasme d'Anna Scherer était-il inoffensif alors que la haine utopique du capitalisme commence à nuire réellement au producteur russe, car elle incite nos intellectuels à se montrer fort peu difficiles sur le choix des moyens pour consolider la commune. Dès qu'ils abordent ce problème, nous entrons dans la nuit — une nuit où tous les chats sont si gris que messieurs les subjectivistes en tombent dans les bras des *Nouvelles de Moscou*. C'est cette obnubilation « subjective » qui fait le jeu du *caboulot* qu'on accuse « les disciples » de vouloir acclimater. Soit dit entre nous, *les adversaires utopistes du capitalisme sont les auxiliaires de fait dudit capitalisme et sous sa forme la plus grossière, la plus odieuse, la plus nocive.*

Les utopistes d'hier et d'aujourd'hui dont nous avons parlé sont des gens qui cherchent des arguments *contre Marx*. Voyons maintenant comment se comportent les utopistes *qui ont prétendu ou prétendent l'invoquer*.

Heinzen, que, dans leur discussion avec « les disciples russes », messieurs les subjectivistes reproduisent avec une si frappante exactitude, était un utopiste à tendances démocratiques bourgeoises. Mais dans l'Allemagne de son temps, il existait bien d'autre utopistes de tendance contraire.

Voilà comme se présentait alors, en gros, la situation économique et sociale du pays.

La bourgeoisie, qui se développait à un rythme rapide, insistait pour obtenir des gouvernants le maximum d'aide et d'assistance. Le fameux *Zollverein*<sup>(289)</sup> avait été son œuvre, et la campagne en sa faveur ne s'était pas faite par voie de « requêtes » seulement, mais aussi par le truchement de travaux plus ou moins scientifiques, comme ceux de Friedrich List. Par ailleurs, la ruine des vieilles « assises » économiques livrait au capitalisme un peuple sans défense. Paysans et artisans se trouvaient suffisamment entraînés dans l'orbite de ce capitalisme pour en éprouver tous les inconvénients, lesquels se font tout particulièrement sentir *pendant la période transitoire*. Mais la masse des travailleurs n'était alors guère capable de résistance. Elle ne pouvait pas encore opposer de réaction notable aux représentants du capital. Plus tard, *après 1860*, Marx a dit que l'Allemagne souffrait à la fois *des progrès du capitalisme et de leur insuffisance*. Vingt ans plus tôt, ladite insuffisance la faisait souffrir plus encore. Le capitalisme détruisait les vieilles assises de la vie paysanne;

---

<sup>(285)</sup> [Dans ses *Lettres philosophiques*.]

<sup>(286)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(287)</sup> [Nékrassov : *Réflexions devant la porte d'honneur*.]

<sup>(288)</sup> [Dans *Guerre et Paix*.]

<sup>(289)</sup> [Union douanière instituée entre les Etats allemands en 1834.]

naguère florissante, l'industrie *artisanale* devait faire face à une concurrence qui dépassait ses moyens — celle de la fabrication à la *machine*. Les artisans appauvris tombaient un peu plus chaque année sous la coupe des *revendeurs*. Les paysans, cependant, devaient aux grands propriétaires et à l'Etat une série de prestations, peut-être supportables autrefois, mais d'autant plus lourdes maintenant qu'elles répondaient de moins en moins aux conditions de la vie à la campagne. La misère paysanne prit des proportions effarantes. Le koulak passa au rang de maître absolu au village, allant jusqu'à acheter le blé sur pied au cultivateur. La mendicité devint une sorte de métier saisonnier : dans les travaux du temps, on cite des communes où, sur plusieurs milliers de familles, à peine quelques centaines n'y étaient point réduites. Ailleurs — le fait semble absolument invraisemblable, mais la presse du temps le constate — *le paysan se nourrissait de charognes*. Désertant la campagne, il ne trouvait pas de salaire suffisant dans les centres industriels. Les journaux font état des progrès constants du chômage et de l'exode qu'il provoquait.

Voici comment un des organes les plus avancés de ce temps dépeint la situation des masses laborieuses :

« A Rawensberg et en d'autres endroits de l'Allemagne, cent mille tisserands ne peuvent plus vivre de leur travail; ils ne trouvent pas à écouler leurs produits (il s'agit en majorité d'artisans), ils cherchent de l'ouvrage et du pain sans découvrir l'un ni l'autre, parce qu'il leur est difficile, pour ne pas dire impossible, d'avoir un gagne-pain en dehors du tissage. Il y a entre les ouvriers une concurrence formidable pour le salaire le plus infime<sup>(290)</sup>. »

La moralité publique était naturellement en baisse : à la ruine des *rapports économiques* du passé correspondait un ébranlement des *notions morales* de ce passé. Journaux et périodiques déplorent l'ivrognerie, la débauche, le goût de la toilette et du gaspillage qui sévissent dans les milieux ouvriers parallèlement à la chute des salaires. La classe ouvrière allemande ne donnait pas encore de signes de cette moralité *nouvelle* qui allait accomplir de si rapides progrès grâce au nouveau mouvement d'émancipation suscité par le développement même du capitalisme. Les masses ne s'étaient pas encore mises en branle. Leur sourd mécontentement ne se traduisait sporadiquement que par des grèves de désespoir, des révoltes sans but, et d'absurdes destructions de machines. Mais l'étincelle de la conscience avait déjà touché les cerveaux des ouvriers allemands. Luxe inutile sous l'ordre ancien, le livre devenait nécessaire sous l'ordre nouveau, et la passion de la lecture s'emparait de l'ouvrier.

Telle était la situation avec laquelle devait compter la fraction bien intentionnée des intellectuels allemands (*der Gebildeten*<sup>(291)</sup>, comme on disait alors.). Que faire pour aider le peuple ? *Supprimer le capitalisme !* répondaient les intellectuels. Et certains d'entre eux accueillirent avec enthousiasme les ouvrages de Marx et d'Engels parus vers ce temps, parce qu'ils y voyaient une mine neuve d'arguments scientifiques *en faveur de l'abolition du capitalisme*.

« Tandis que messieurs les politiciens libéraux entonnaient avec des forces décuplées la trompette du protectionnisme de List, en essayant de faire croire... qu'ils se préoccupaient de l'essor de l'industrie dans l'intérêt surtout de la classe ouvrière, et alors que leurs adversaires, les fanatiques du libre-échange, s'efforçaient de démontrer que l'Angleterre est devenue la florissante terre classique du commerce et de l'industrie sans que le protectionnisme y jouât aucun rôle, à ce moment le magnifique livre d'Engels sur la situation de la classe ouvrière en Angleterre est survenu fort à propos pour détruire les dernières illusions. Tout le monde reconnaît que c'est une des œuvres les plus remarquables des temps modernes, et qui montre, par une série d'arguments irréfutables, vers quel abîme se précipite une société, lorsqu'elle fait son principe moteur de l'avidité individuelle, de la libre concurrence des employeurs privés, pour lesquels l'argent est dieu<sup>(292)</sup>. »

Il faut donc abolir le capitalisme, sinon l'Allemagne va choir dans le précipice dont l'Angleterre a déjà touché le fond; c'est démontré par Engels. Qui va abolir le capitalisme ? Les intellectuels, les *Gebildeten*; à l'opinion d'un d'entre eux, le propre de l'Allemagne, c'est justement que les intellectuels y sont appelés à abolir le capitalisme, alors qu'« à l'Ouest (*in den westlichen Ländern*) ce sont surtout les ouvriers qui le combattent<sup>(293)</sup> ». Comment les intellectuels allemands aboliront-ils le capitalisme ? Par l'organisation de la production (*Organisation der Arbeit*). Que doivent faire les intellectuels pour organiser ladite production ? L'*Allgemeines Volksblatt*, publié à Cologne en 1845, préconisait les mesures suivantes :

- 1) éducation populaire par l'organisation de conférences, de concerts, etc.;
- 2) fondation de grands ateliers où ouvriers et artisans travailleront pour soi, non pour des patrons ni des revendeurs; l'*Allgemeines Volksblatt* comptait qu'avec le temps les artisans se grouperaient d'eux-mêmes en associations;
- 3) création de magasins pour la vente des articles provenant des artisans et des ateliers nationaux.

Ces mesures, ajoute le journal en question, sauveront l'Allemagne de l'ulcère du capitalisme. Et l'on aura d'autant moins de peine à les prendre qu'« ici et là on a déjà commencé de construire des magasins, dits bazars de l'industrie, où les artisans peuvent déposer leur production à fin de vente » en touchant une avance immédiate... Suit la peinture des avantages qui en résulteront, aussi bien pour le producteur que pour le consommateur.

Abolir le capitalisme paraît aisé partout où celui-ci ne fait que débiter. Aussi les utopistes allemands soulignaient-ils bien volontiers que l'Allemagne n'était pas encore l'Angleterre; Heinzen aurait presque été jusqu'à nier l'existence d'un

<sup>(290)</sup> *Der Gesellschaftsspiegel*, Band I, S. 78. [Le Miroir de la Société.] « Lettre de Westphalie ».

<sup>(291)</sup> [Les esprits cultivés.]

<sup>(292)</sup> *Der Gesellschaftsspiegel*, Band I, S. 86. Notizen und Nachrichten. [« Notes et Nouvelles ».]

<sup>(293)</sup> Voir l'article de Hess dans le même tome de la revue déjà citée, pp. 1 et sqq. Voir également *Neue Anekdoten*, herausgegeben von Karl Grün. Darmstadt, 1845. S. 220. [Anecdotes nouvelles publiées par Karl Grün.] A la différence de la France, c'est une minorité cultivée qui s'occupe en Allemagne de combattre le capitalisme et « assure la victoire sur celui-ci ».

prolétariat usinier en Allemagne. Mais comme l'essentiel consistait pour eux à persuader « la société cultivée » d'organiser la production, il leur arrivait de glisser, sans même y prendre garde, aux thèses de ceux qui prétendaient que *le capitalisme allemand est empêché par ses contradictions internes de progresser plus avant, qu'il y a déjà saturation du marché intérieur, que le pouvoir d'achat de la population baisse, que la conquête de débouchés extérieurs est peu vraisemblable, et que, par suite, la main-d'œuvre employée dans l'industrie de transformation doit nécessairement diminuer de plus en plus*. C'est le point de vue qu'adopte le *Gesellschaftsspiegel* déjà cité — l'un des principaux organes des utopistes allemands de l'époque — lorsque paraît à Berlin, en 1845, l'intéressante brochure de Buhl : *Andeutungen über die Noth der arbeitenden Klassen und über die Aufgabe der Vereine zum Wohl derselben*<sup>(294)</sup>.

Les associations pour l'amélioration du sort de la classe ouvrière sont-elles en mesure, se demandait Buhl, d'accomplir leur tâche ? Et pour répondre à la question, il se trouvait amené à en poser une seconde : d'où provient la misère actuelle de la classe ouvrière ?

Pauvre et prolétaire, expliquait-il, ne sont nullement la même chose. Le pauvre ne veut pas ou ne peut pas travailler. Le prolétaire, lui, cherche du travail, il est apte au travail, mais, le travail manquant, il tombe dans la misère. Le phénomène était rigoureusement inconnu autrefois, encore qu'il y ait toujours eu des pauvres, et qu'il y ait toujours eu des opprimés : les paysans serfs par exemple.

D'où provient le prolétariat ? C'est la *concurrence* qui l'a créé. En brisant les vieilles chaînes qui garrottaient la production, elle suscite un essor sans précédent de l'industrie; mais elle oblige les patrons à abaisser le prix de leurs produits; aussi s'efforcent-ils de diminuer les salaires ou le nombre de leurs ouvriers, le deuxième résultat étant obtenu par le perfectionnement des machines qui jette à la rue une multitude de salariés. Ne pouvant supporter la concurrence des machines, les artisans, de leur côté, se transforment en prolétaires. Les salaires baissent sans arrêt; Buhl le montre par l'exemple de l'industrie des indiennes qui prospérait en Allemagne depuis 1820 : le salaire, au début, était fort élevé; un bon ouvrier pouvait se faire de 18 à 20 thalers par semaine; mais les machines apparaissent et, avec elles, le travail des femmes et des enfants; le salaire tombe d'un coup. Chaque fois qu'il parvient à prévaloir, le principe de la libre concurrence agit de la sorte. *Il engendre la surproduction*, la surproduction, le chômage, et, à mesure du progrès de la grande industrie, ce chômage augmente, la quantité de main-d'œuvre employée dans les entreprises ne cessant de diminuer. Une circonstance le confirme : ce fléau existe seulement dans les pays industriels, alors que les Etats agricoles l'ignorent. Mais la situation ainsi créée constitue un très grave danger pour la société (*für die Gesellschaft*), et elle ne saurait y demeurer indifférente. Que doit-elle faire ? C'est ici que Buhl pose la question qui sert, pour ainsi dire, de clé de voûte à toute son œuvre : *une association*, quelle qu'elle soit, se trouve-t-elle en mesure de supprimer la misère de la classe ouvrière ?

L'Association berlinoise pour l'assistance à la classe ouvrière se proposait « non pas tant de guérir le paupérisme existant que d'empêcher son apparition à l'avenir ». C'est à ce groupement que Buhl s'adresse. Comment préviendrez-vous, lui demande-t-il, cette apparition de la misère ? Que ferez-vous à cette fin ? La misère présente de l'ouvrier tient à l'insuffisance de la demande en main-d'œuvre. L'ouvrier n'a pas besoin de charité, mais de travail. Où l'Association prendra-t-elle ce travail ? Pour qu'il y ait hausse de la demande en main-d'œuvre, il faut qu'il y ait hausse de la demande en produits du travail, demande qui au contraire diminue par l'effet de la baisse des salaires. A moins que L'Association n'ouvre des marchés nouveaux ! Mais Buhl estime la chose impossible. Et il arrive à cette conclusion : la tâche que l'Association berlinoise s'assigne n'est qu'une « *aimable illusion* ».

Aussi conseille-t-il à ce groupement de réfléchir un peu plus aux causes de la misère ouvrière avant que de s'y attaquer. Il n'attribue aucune importance aux *palliatifs*. « Bourses du travail, caisses d'épargne, caisses de retraite, etc., peuvent certes alléger le sort d'un petit nombre d'isolés, mais sans toucher à la racine du mal. » Et les associations ne sauraient non plus l'extirper, car elles non plus « n'échappent pas à la dure nécessité (*dura necessitas*) de la concurrence ».

Quels moyens Buhl envisageait-il pour supprimer le mal ? La brochure ne permet guère de s'en rendre exactement compte; il semble préconiser l'intervention de l'Etat, en ajoutant toutefois que le résultat lui en paraît *douteux*. Son petit ouvrage produisit en tout cas une impression profonde sur les intellectuels allemands d'alors. Non qu'il les eût affligés; bien au contraire, ils y virent une nouvelle démonstration de *la nécessité d'organiser le travail*.

Voici comment le *Gesellschaftsspiegel* commenta la brochure de Buhl :

« L. Buhl vient de publier un ouvrage intitulé *Andeutungen*, etc. Cet écrivain berlinois connu estime — et nous partageons son avis — que la misère de la classe ouvrière tient au superflu du potentiel de production, que ce superflu est l'effet de la libre concurrence et des dernières découvertes ou inventions en physique comme en mécanique, que le retour aux ateliers et aux corporations serait aussi néfaste que faire obstacles aux découvertes et aux inventions et que, pour cette raison, *dans les circonstances sociales présentes* [italiques dans le texte] il n'est pas de moyen efficace pour venir en aide aux ouvriers. A supposer que les rapports égoïstes existant aujourd'hui entre employeurs privés demeurent inchangés, il faut bien accorder à Buhl qu'aucune association ne se trouve en mesure de supprimer la misère présente. Mais cette hypothèse n'est nullement indispensable; il peut au contraire se constituer et il se constitue déjà des associations dont le but est d'abolir par voie pacifique ce fondement égoïste de notre société. Il faut seulement que le gouvernement ne gêne pas les activités des associations en ce sens. »

De toute évidence le commentateur n'a pas compris ou pas voulu comprendre l'idée de Buhl. Mais peu importe. Si nous avons recouru à l'exemple de l'Allemagne, c'est seulement pour que les leçons tirées de son histoire nous aident à mieux

<sup>(294)</sup> [Remarques sur la misère des classes laborieuses et sur la tâche des associations pour améliorer leur sort.]

saisir certains courants intellectuels de la Russie d'aujourd'hui. Et, à cet égard, l'évolution des intellectuels allemands d'il y a un demi-siècle contient beaucoup d'éléments fort instructifs pour nous.

Tout d'abord l'argumentation de Buhl nous rappelle celle de M. « N.-on ». L'un comme l'autre, ils commencent par attribuer au développement des forces de production la baisse de la demande sur le marché du travail et, par suite, la diminution relative du nombre des ouvriers. L'un comme l'autre, ils parlent de la saturation du marché intérieur et de la nécessité qui en découle d'une nouvelle diminution de la demande en main-d'œuvre. Buhl paraissait nier la possibilité d'une conquête des marchés étrangers par les Allemands, et M. « N.-on » la nie catégoriquement en ce qui concerne les industriels russes. Chez l'un comme chez l'autre, enfin, cette question des débouchés extérieurs ne fait l'objet d'absolument aucun examen : pas plus l'un que l'autre, ils n'apportent à l'appui de leur opinion le moindre argument sérieux.

Buhl ne tire qu'une conclusion de son analyse; il faut bien réfléchir à la condition de la classe ouvrière avant de lui venir en aide. M. « N.-on » arrive à l'idée qu'une tâche, à vrai dire ardue, mais non irréalisable, incombe à notre société : organiser notre production nationale. Mais, si l'on complète les vues de Buhl par les considérations qu'elles ont inspirées au commentateur du *Gesellschaftsspiegel*, c'est très exactement la thèse de M. « N.-on » qu'on obtient. M. « N.-on » = Buhl + *Gesellschaftsspiegel*. Et voici les réflexions auxquelles cette formule nous incite...

M. « N.-on » passe chez nous pour marxiste, voire pour le seul « vrai » marxiste. Mais peut-on dire que la somme des vues de Buhl et du *Gesellschaftsspiegel* sur la situation en Allemagne vers 1845 équivaut aux vues de Marx en la matière ? En d'autres termes, Buhl — complété par le *Gesellschaftsspiegel* — était-il marxiste et, de surcroît, le seul vrai marxiste, le marxiste *par excellence*<sup>(295)</sup> ? Evidemment, non. De ce que Buhl voyait la contradiction où le développement des forces de production fait tomber le capitalisme, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il se plaçait au point de vue de Marx. Il envisageait ces contradictions dans l'abstrait, et, de ce seul fait, *l'esprit même* de ses recherches n'avait rien de commun avec les idées de Marx. A l'entendre, on pouvait se figurer que le capitalisme allemand allait étouffer du *jour au lendemain* sous le faix de son propre progrès, qu'il n'avait pas d'issue, que l'artisanat était définitivement capitalisé et que le nombre des ouvriers tomberait d'un coup. Marx n'a jamais énoncé de jugements pareils. Lorsque, à cette date, et, plus encore, quelques années après, il lui arrivait de parler de l'avenir immédiat du capitalisme allemand, il le faisait en de tout autres termes. Et il faut ne rien comprendre à ses idées pour qualifier de vrais marxistes les « N.-on » d'Allemagne<sup>(296)</sup>.

Tout de même que nos Buhl et nos Vollgraf d'aujourd'hui, les « N.-on » allemands raisonnaient dans l'abstrait. Et raisonner de la sorte revient à s'abuser, même dans le cas où l'on part de principes absolument justes. Rappelez-vous plutôt *l'Antiphysique* de d'Alembert. Ce philosophe se faisait fort de démontrer, à partir des plus incontestables lois physiques, la nécessité de phénomènes rigoureusement impossibles dans la réalité : il suffisait de pousser jusqu'à son terme l'effet de n'importe quelle loi, en oubliant pour un instant que d'autres en modifient l'action. On arrivait, comme de juste, à des résultats d'une absurdité parfaite; d'Alembert en fournit quelques démonstrations vraiment brillantes; il se proposait même de consacrer ses loisirs à composer toute une *Antiphysique*. C'est avec le plus grand sérieux, au contraire, que MM. Vollgraf et « N.-on » édifient leur *Antiéconomie*. Mais le procédé est le même. Ils prennent une loi économique indiscutable et montrent *quels effets* elle entraîne. Puis, oubliant que l'inscription de cette loi dans les faits constitue *tout un processus historique*, ils présentent les choses comme si cette loi *avait déjà entièrement développé ses effets* dans le réel au moment où ils se sont mis à écrire leurs travaux. Il ne reste qu'à accumuler un Himalaya de statistiques plus ou moins digérées, et à citer Marx à tour de bras : qu'il s'agisse de Vollgraf, de Buhl ou de « N.-on », leurs « notes » prendront dès lors un petit air convaincant de travail scientifique dans la manière de l'auteur du *Capital*. Mais par pur effet de trompe l'œil.

<sup>(295)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(296)</sup> Dans l'Allemagne d'alors, foisonnaient des « N.-on » de toutes tendances, les plus remarquables, sans doute, étant les *conservateurs*. Dans une brochure publiée à Darmstadt en 1848 sous un titre interminable — *Von der über und unter ihr naturnothwendiges Mass erweiterten und herabgedrückten Concurrenz in allen Nahrungs — und Erwerbszweigen des bürgerlichen Lebens, als der nächsten Ursache des allgemeinen, alle Klassen mehr oder weniger drückenden Nothstandes in Deutschland, insonderheit des Getreidewuchers, sowie von den Mitteln zu ihrer Abstellung*. [« De la concurrence s'accroissant ou diminuant au-delà ou en deçà des bornes fixées par les lois naturelles dans toutes les branches de métiers et d'industries de la vie civile, ce phénomène étant considéré en tant que cause immédiate de la misère générale atteignant plus ou moins toutes les classes en Allemagne, et, notamment, de la spéculation sur les céréales, ainsi que des moyens de supprimer ladite concurrence. »] — Herr Doktor Karl Vollgraf, *ordentlicher Professor der Rechte* [professeur ordinaire de droit] donne une peinture de la « patrie allemande » qui ressemble de façon frappante à celle de la situation économique en Russie qu'on trouve dans les *Notes sur notre économie sociale, après la réforme* de M. « N.-on ». Vollgraf aussi présentait les choses comme si « sous l'action de la libre concurrence » l'évolution des forces de production avait *déjà* abouti à une diminution du nombre des ouvriers employés dans l'industrie. Et sa description de l'influence du chômage sur l'état du marché intérieur est plus détaillée que celle de Buhl : les producteurs d'une branche d'industrie sont en même temps consommateurs pour les produits d'une autre branche; mais, le chômage affectant leur capacité de débours, la demande diminue; en conséquence, le chômage se généralise; et il entraîne « le paupérisme total » (*völliger Pauperismus*)... « Vu que la paysannerie se trouve aussi ruinée par la concurrence excessive, il se produit un marasme complet des affaires. L'organisme social se décompose, ses processus physiologiques aboutissent à l'apparition d'une masse sauvage où la faim provoque une fermentation contre laquelle la sanction de l'Etat, voire les armes, s'avèrent impuissantes. » Dans les villages, la libre concurrence suscite un émiettement de la propriété. Il n'est pas une ferme où la main-d'œuvre trouve de l'emploi pour une année entière. « Dans des milliers de villages, surtout dans les régions peu fertiles, les paysans pauvres restent ainsi désœuvrés et inoccupés devant la porte de leurs demeures, exactement comme en Irlande. Nul d'entre eux n'est en état de venir en aide à l'autre, car tous possèdent trop peu, tous ont besoin d'un salaire, tous cherchent du travail sans en trouver. » Vollgraf imaginait pour sa part une série de « mesures » afin de combattre l'influence destructrice de la « libre concurrence » mais dans un tout autre esprit que le socialiste *Gesellschaftsspiegel*.

Qu'il se trouve d'énormes lacunes dans l'analyse par Vollgraf de l'économie allemande de son temps, on en a la preuve dans ce fait incontestable qu'il a prophétisé absolument en vain « *la décomposition de l'organisme social* » en Allemagne. Et que M. « N.-on » ait bien tort d'invoquer Marx, ou que M. Joukovski se soit trompé en recourant au calcul intégral, même le très honoré Serge Krivenko le comprendra sans peine.

Quoi qu'en pensent les messieurs qui accusent Marx d'étroitesse, jamais cet écrivain n'a considéré l'évolution économique d'un pays donné *sans la relier aux forces sociales qui, tout en tirant de là leur origine, influent ensuite sur sa direction* (cela ne vous est pas encore bien clair, Monsieur Krivenko, mais patience !). Une certaine situation économique une fois donnée, du même coup se trouvent données certaines forces sociales dont l'action va nécessairement se répercuter sur le développement de cette situation (la patience vous abandonne, Monsieur Krivenko ? Voici un exemple tangible...). Supposons donnée l'économie anglaise à l'époque de l'accumulation capitaliste primitive. Cela nous donne les forces sociales qui siégeaient au parlement britannique d'alors. Leur action a été une condition nécessaire de l'évolution ultérieure de cette économie tandis que la direction de cette action se trouvait conditionnée par les caractères de la situation économique considérée. Supposons maintenant donnée la situation économique de l'Angleterre contemporaine; cela nous donne ses forces sociales d'aujourd'hui, dont l'action s'exercera sur l'évolution économique future du pays. Lorsque Marx travaillait à ce que d'aucuns jugent bon d'appeler ses prophéties, il envisageait ces forces sociales sans s'imaginer que leur action pourrait être arrêtée au gré de tel ou tel groupe de personnes, fortes seulement de leurs excellentes intentions (« *Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist*<sup>(297)</sup>. »)

Les utopistes allemands d'il y a cinquante ans raisonnaient autrement. En se posant tel ou tel problème, ils n'avaient en vue que les inconvénients de la situation économique de leur pays, et oubliant d'étudier les forces sociales issues de cette situation. La situation économique de notre peuple est attristante, raisonnait le *Gesellschaftsspiegel* : il nous incombe donc — tâche ardue mais non irréalisable — d'organiser la production. Mais les forces sociales qui tirent leur origine de cette attristante situation économique ne vont-elles pas gêner l'organisation recherchée ? Pétri de bonnes intentions, le *Gesellschaftsspiegel* ne se le demandait même pas. Jamais l'utopiste ne tient un compte suffisant des forces sociales contemporaines, pour la simple raison — la formule est de Marx — *qu'il se place au-dessus de la société*. Et, pour la même raison — toujours selon Marx — ses calculs se révèlent « *ohne Wirth gemacht*<sup>(298)</sup> ». Ce qu'il appelle « critique » dénote une totale absence d'esprit critique, l'incapacité de prendre une vue critique du monde extérieur.

L'organisation de la production dans un pays ne peut résulter que de l'action des forces sociales qui s'y trouvent. Qu'exige cette organisation ? La prise de conscience par les producteurs du processus de production *envisagé dans sa totalité complexe*. Là où cette prise de conscience n'existe pas encore, ériger l'organisation de la production en revendication sociale immédiate ne peut être le fait que de gens demeurés des utopistes incorrigibles, prononceraient-ils cinq milliards de fois le nom de Marx avec la plus profonde vénération. Que dit en son fameux ouvrage M. « N.-on » de cette prise de conscience des producteurs ? Rigoureusement rien : il espère en la conscience de « la société cultivée ». S'il faut, après cela, le proclamer vrai marxiste, pourquoi ne pas proclamer non plus M. Krivenko l'unique hégélien véritable de notre temps, l'hégélien *par excellence*<sup>(299)</sup> ?

Il est temps de conclure. De quels résultats sommes-nous redevables à notre méthode historique comparée ? Sauf erreur, des suivants :

- 1) La conviction de Heinzen et de ses partisans que les théories de Marx condamnaient celui-ci à l'inaction en Allemagne s'est révélée saugrenue. Il en sera de même pour l'opinion de M. Mikhaïlovski lorsqu'il prétend que ceux qui ont repris, chez nous, les idées de Marx, loin d'être d'aucune utilité au peuple russe, ne peuvent, au contraire, que lui nuire.
- 2) Les idées de Buhl et de Vollgraf sur la situation économique de l'Allemagne de leur temps se sont révélées superficielles, fragmentaires et fausses en raison de leur abstraction même. On peut redouter que la future histoire économique de la Russie ne découvre des défauts analogues dans les idées de M. « N.-on ».
- 3) Ceux qui, dans l'Allemagne d'il y a cinquante ans, s'assignaient pour tâche immédiate l'organisation de la production, étaient des utopistes. Ce sont des utopistes tout semblables que ceux qui discutent de l'organisation de la production dans la Russie d'aujourd'hui.
- 4) L'histoire a balayé les illusions des utopistes allemands d'il y a cinquante ans. On a toutes raisons de penser qu'un destin comparable attend les illusions de nos utopistes russes. Le capitalisme s'était raillé des premiers; le cœur navré, nous prévoyons qu'il se railera aussi des seconds.

Ces illusions n'auraient-elles donc apporté aucun avantage au peuple allemand ? Sous le rapport économique, absolument aucun, ou pour être tout à fait exact, *presque* aucun. Les bazars pour la vente des produits de l'artisanat, et tous les efforts en vue de créer des associations de production ont à peine amélioré le sort d'une centaine de producteurs allemands. Mais ils ont contribué à les éveiller à la conscience. En ce sens, ils leur ont été d'une grande utilité. Et ç'a été également une activité fort utile — directement, cette fois, et non par ricochet — que celle des intellectuels allemands dans le domaine de l'instruction publique — fonction d'écoles, de salles de lecture populaires, etc. Les effets nocifs du capitalisme ne pouvaient être atténués ou supprimés à chaque instant que dans la mesure où progressait la prise de

---

<sup>(297)</sup> [En même temps que la profondeur de l'action historique, augmentera donc l'étendue de la masse dont elle est l'action.]

<sup>(298)</sup> [Faits sans tenir compte du maître.]

<sup>(299)</sup> [En français dans le texte.]

conscience des producteurs. Marx l'avait mieux compris que les utopistes; aussi son action s'est-elle révélée plus utile au peuple allemand.

En Russie aussi, la chose ne fait pas de doute, on assistera au même phénomène. Dans la livraison d'octobre 1894 de *Rousskoé Bogatstvo* Serge Krivenko « sollicite » — comme on dit chez nous — l'organisation de la production russe. Ce n'est pas avec des « sollicitations » que M. Krivenko changera quoi que ce soit ni rendra qui que ce soit plus heureux. Mais ces sollicitations inhabiles et sans fruit se révéleront de quelque utilité si, en dépit de leurs défauts, elles éveillent à la conscience ne serait-ce qu'un producteur, et M. Krivenko, alors, n'aura pas vécu uniquement pour infliger des entorses à la logique ou citer inexactement les articles en langue étrangère qui ne lui sont pas « sympathiques ». Chez nous aussi on ne pourra lutter contre les effets nocifs de notre capitalisme que dans la mesure où le producteur prendra une conscience accrue de ce qu'il est. La phrase que nous venons d'écrire permettra peut-être à messieurs les subjectivistes de le constater : nous n'avons vraiment rien du « grossier matérialiste »; et notre « étroitesse » réside seulement en ce que nous nous assignons avant tout une *mission* rigoureusement *idéaliste*.

Maintenant, au revoir, Messieurs nos adversaires. Nous nous réjouissons par avance de l'immense plaisir que nous procureront vos objections. Mais veillez bien sur M. Krivenko. Oh ! il n'écrit pas mal — en tout cas avec du sentiment — mais « bien digérer ses pensées » ne lui a pas été donné en partage.

## Annexe I : Retour à Mr. Mikhaïlovski et à « la Triade »

Dans la livraison d'octobre de *Rousskoé Bogatstvo*, M. Mikhaïlovski oppose à M. Piotr Strouvé quelques considérations nouvelles touchant la philosophie de Hegel et le matérialisme « économique ».

A ce qu'il déclare, la conception matérialiste de l'histoire et le matérialisme économique seraient choses distinctes. Celui-ci ramènerait tout à l'économie.

« Admettons-le ! Mais si je vais chercher les sources ou le fondement, aussi bien des institutions juridiques et politiques de la société, ou de ses idées philosophiques et autres, que de sa structure économique, soit dans les caractères de race ou de tribu de ses membres (dans le rapport du grand axe du crâne au petit, dans la mensuration de l'angle facial, dans les dimensions et la forme des mâchoires, dans les dimensions de la cage thoracique, dans la force musculaire, etc.), soit, au contraire, dans des facteurs purement géographiques (dans le fait que l'Angleterre est une île, qu'une partie de l'Asie se compose de steppes, que la Suisse est un pays de montagnes, que les fleuves du nord sont pris par les glaces, etc.), est-ce que ce ne sera pas une façon matérialiste de comprendre l'histoire ? De toute évidence le matérialisme économique, en tant que théorie historique, ne représente qu'un cas particulier de la conception matérialiste de l'histoire...<sup>(300)</sup> »

Montesquieu inclinait à expliquer l'histoire des nations par « des facteurs purement géographiques ». Dans la mesure où il se tenait à cette explication, il était, sans conteste, matérialiste. Et le matérialisme dialectique contemporain, nous l'avons vu, ne sous-estime pas l'influence du milieu géographique sur l'évolution des sociétés. Il dégage seulement mieux le monde d'action du facteur géographique sur « l'homme social ». Il montre que le milieu géographique offre aux êtres humains plus ou moins de latitude pour développer leurs forces de production, qu'il donne une impulsion plus ou moins énergique à leur devenir historique. Montesquieu raisonnait de la sorte : le milieu géographique conditionne certaines propriétés physiques et psychiques ; et ces propriétés entraînent telle ou telle structure sociale. Le matérialisme dialectique fait découvrir ce qui manque à ce raisonnement : l'action du milieu géographique s'exerce avant tout, et le plus fortement sur le caractère des *rapports sociaux*, lesquels, à leur tour, agissent sur des idées, les coutumes, voire le développement physique, avec infiniment plus de force que, par exemple, le climat. La géographie moderne (rappelons une fois de plus le livre de Metchnikov préfacé par Elisée Reclus) s'accorde entièrement sur ce point avec le matérialisme dialectique. Celui-ci n'est assurément qu'un cas particulier de la conception matérialiste de l'histoire. Mais l'énoncé qu'il en présente est plus complet et plus riche que celui qu'en pourraient donner les autres « cas particuliers ». *Le matérialisme dialectique représente le stade supérieur de la conception matérialiste de l'histoire.*

D'Holbach assurait que les fredaines d'un atome dans le cerveau d'un prince scellaient parfois pour un siècle le destin historique des nations. C'était aussi une conception matérialiste de l'histoire. Mais on n'en pouvait rien tirer pour l'explication des phénomènes historiques. A cet égard, le matérialisme dialectique d'aujourd'hui est incomparablement plus fécond. Il ne représente assurément qu'un cas particulier de la conception matérialiste de l'histoire ; mais c'est le cas particulier qui seul répond à l'état actuel de la science. La faiblesse du matérialisme d'Holbach s'était traduite par le retour de ses adeptes à l'idéalisme : « l'opinion gouverne le monde ». Le matérialisme dialectique chasse aujourd'hui l'idéalisme de ses dernières positions.

Il semble à M. Mikhaïlovski que, pour aller jusqu'au bout de ses idées, le matérialiste devrait expliquer tous les phénomènes par la mécanique moléculaire. Le matérialisme moderne, le matérialisme dialectique, ne peut pas trouver d'explication *mécaniste* à l'histoire. C'est en ceci que réside, si l'on veut, *sa faiblesse*. Mais la biologie moderne fournit-elle une explication mécaniste à l'origine et à l'évolution des espèces ? Non. C'est *sa faiblesse*. Le génie dont rêvait Laplace dominerait de haut, bien sûr, cette faiblesse. Mais nous ne savons absolument pas quand naîtra un tel génie. Contentons-nous de l'explication des phénomènes qui répond le mieux à la science de notre époque, à *notre* « cas particulier ».

Le matérialisme dialectique enseigne que ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être mais leur être qui détermine leur conscience, que ce n'est pas dans la philosophie d'une société donnée, mais dans son économie, qu'il faut chercher l'explication de son état à un instant donné. M. Mikhaïlovski fait à ce propos quelques observations. En voici une :

« ... Les moitiés négatives [ ! ] de la formule fondamentale des sociologues matérialistes incluent une protestation ou une réaction non contre la philosophie, en général, mais, apparemment, contre la philosophie hégélienne. C'est, en effet, à elle qu'appartient « l'explication de la réalité à partir de la conscience »... Les fondateurs du matérialisme économique sont des hégéliens, et si, en tant que tels, ils répètent avec une pareille insistance « non pas à partir de la philosophie », « non pas à partir de la conscience », cela tient à ce qu'ils sont incapables de s'arracher à l'étreinte de la pensée hégélienne, et qu'ils ne l'essaient même pas<sup>(301)</sup>. »

A la lecture de ces lignes, nous avons pensé qu'à l'exemple de M. Karéev notre auteur se faufilait vers « la synthèse ». Assurément, nous sommes-nous dit, la synthèse de M. Mikhaïlovski le prendra d'un peu plus haut que celle de M. Karéev. M. Mikhaïlovski ne se bornera pas à répéter l'idée du diacre d'Ouspenski dans *l'Incurable*, à savoir que « l'âme est un élément spécial » et que « de même que le corps a des drogues pour sa santé, l'âme c'est tout pareil ». Mais il ne pourra pas résister : Hegel étant la thèse et le matérialisme économique, l'antithèse, l'éclectisme de nos modernes subjectivistes russes doit être la synthèse. Comment ne pas se laisser tenter par pareille « triade » ?

---

<sup>(300)</sup> *Rousskoé Bogatstvo*, octobre 1894, section II, p. 50.

<sup>(301)</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

Nous avons alors entrepris de nous remémorer le rapport que, dans la réalité, la théorie de Marx soutient avec la philosophie de Hegel.

Nous avons d'abord « fait observation » que, chez Hegel, le devenir historique ne s'explique *absolument pas sur les idées des hommes ni par leur philosophie*. Les idées, « l'opinion », *ce sont les matérialistes français du dix-huitième siècle* qui s'en servaient pour expliquer l'histoire. Et Hegel tourne cette explication en ridicule : la raison, dit-il, régente certes l'histoire; mais elle régente aussi le cours des astres; va-t-on prétendre que ceux-ci en ont conscience ? Le devenir historique de l'humanité est raisonnable en ce sens qu'il se conforme à des lois; mais qu'il existe des lois du devenir historique ne prouve à aucun degré qu'on doive en chercher la cause première dans les idées, dans les opinions : l'existence de ces lois montre, tout au contraire, que les hommes font leur histoire sans en avoir conscience.

Nous ne nous rappelons plus, avons-nous songé encore, comment le *Lewes* arrange les idées de Hegel; mais quiconque à lu la fameuse *Philosophie der Geschichte* conviendra que nous ne les défigurons point. En affirmant que la philosophie des hommes ne conditionne pas leur réalité sociale ce n'est pas Hegel que contredisent les partisans du matérialisme « économique »; *sous ce rapport*, ils n'en représentent absolument pas l'antithèse. M. Mikhaïlovski a manqué sa synthèse, encore qu'il ne se soit pas borné à reprendre les idées du diacre.

A l'opinion de M. Mikhaïlovski, prétendre que la philosophie, autrement dit les idées, n'explique pas l'histoire, ne se pouvait faire que dans l'Allemagne d'il y a un demi-siècle, quand aucune révolte ne s'était encore amorcée contre l'hégélianisme. On voit maintenant que cette opinion ne se fonde guère que sur le *Lewes*.

Nous avons dit plus haut que le *Lewes* informait fort mal M. Mikhaïlovski du mouvement des idées en Allemagne. En voici encore une autre preuve. Notre auteur se réfère avec délectation à la fameuse lettre où Biéliniski dit adieu à ce « bonnet de nuit philosophique » de Hegel<sup>(302)</sup>. On y lit notamment : « Le destin du sujet, de l'individu, de la personne compte plus que le destin du monde entier et la prospérité de Sirius, autrement dit de l'*Allgemeinheit*<sup>(302)</sup> hégélienne ». M. Mikhaïlovski multiplie les observations au sujet de ce texte, mais il « ne fait pas observation » que Biéliniski implique ici l'*Allgemeinheit* tout à fait hors de propos. M. Mikhaïlovski se figure apparemment que l'*Allgemeinheit* est la même chose que l'Idée ou l'Esprit absolu : mais l'*Allgemeinheit* ne constitue même pas pour Hegel le trait distinctif de l'Idée Absolue; il ne lui fait pas un sort plus privilégié qu'à la *Besonderheit*<sup>(303)</sup> par exemple, ou à l'*Einzelheit*<sup>(304)</sup>. Aussi ne comprend-on pourquoi elle est haussée au rang de Sirius et s'attire, à la différence de ses sœurs, cette révérence ironiquement déférente. Cela pourrait sembler un détail qui ne mérite pas d'être relevé aujourd'hui. Mais non; cette *Allgemeinheit* mal comprise empêche encore M. Mikhaïlovski — entre autres — de comprendre l'histoire de la philosophie allemande, et elle l'en empêche à ce point que le *Lewes* lui-même ne le tire pas d'embarras.

A l'opinion de M. Mikhaïlovski, le culte de l'*Allgemeinheit* a conduit Hegel à nier complètement *les droits de l'individu*. « Il n'est point, dit-il, de système philosophique qui ait témoigné, autant que celui de Hegel, d'une telle froide cruauté et [d'un tel ? ...] mépris écrasant pour l'individu » (page 55). Ce n'est vrai que dans le *Lewes*. Pourquoi Hegel tenait-il l'histoire de l'Orient pour le premier, le *plus bas* degré de l'évolution humaine ? Parce qu'en Orient *l'individu* ne s'est pas développé, même de nos jours. Pourquoi Hegel parlait-il avec enthousiasme de la Grèce antique dans l'histoire de laquelle l'homme moderne se sent enfin « chez soi » ? Parce que l'individu (« la beauté de l'individu » : die schöne *Individualität*) s'est épanoui en Grèce. Pourquoi admirait-il à ce point Socrate ? Pourquoi a-t-il été presque le premier historien de la philosophie à rendre justice même aux *sophistes* ? Serait-ce vraiment parce qu'il méprisait l'individu ?

M. Mikhaïlovski entrevoyait bien quelque chose, mais sans distinguer très nettement...

Loin de mépriser l'individu, Hegel avait fondé tout un culte du héros, pieusement recueilli ensuite par Bruno Bauer. Chez Hegel, le héros était l'instrument de l'Esprit universel, en ce sens, *il n'était point libre*. En se révoltant contre l'« *Esprit* », Bruno Bauer a délivré le « héros ». Chez lui, les héros de « la pensée critique » deviennent vraiment les démiurges de l'histoire, à l'opposé de « la masse » qui, bien que son incompréhension et son inertie fassent presque verser aux héros des larmes de rage, finit quand même par s'engager dans la voie frayée par la conscience héroïque de soi. L'opposition « des héros à la masse » (« la foule ») est passée de Bruno Bauer à ses fils naturels de Russie, et nous avons maintenant la satisfaction de le constater dans les articles de M. Mikhaïlovski. Mais M. Mikhaïlovski a perdu la mémoire de sa parenté philosophique, ce qu'on ne saurait approuver.

C'est ainsi que nous nous trouvons obtenir les éléments d'une « synthèse » inattendue. Le culte hégélien du héros au service de l'Esprit universel constituant *la thèse*, et le culte bauérien des héros de la « pensée critique », mus par la seule « conscience de soi », fournissant *l'antithèse*, la théorie de Marx, qui réconcilie les deux extrêmes en supprimant l'Esprit universel et en expliquant par l'évolution du milieu l'origine de la conscience héroïque de soi, devient *la synthèse*.

A nos adversaires enclins « à la synthèse », il convient en effet de rappeler que la théorie de Marx n'est pas du tout la première réaction, la réaction *immédiate* contre Hegel. Ceux qui, en Allemagne, ont réagi les premiers — superficiellement, par suite de l'étroitesse de leurs idées — ç'a été Feuerbach et surtout ce *Bruno Bauer* dont il serait enfin temps que nos subjectivistes se reconnussent les fils.

---

<sup>(302)</sup> [Universalité.]

<sup>(303)</sup> [Particularité.]

<sup>(304)</sup> [Individualité.]

Dans son article contre Piotr Strouvé, M. Mikhaïlovski dit encore bien d'autres choses, et fort hors de propos, au sujet de Hegel et de Marx. Manquant de place pour les énumérer ici, nous nous bornerons à proposer au lecteur l'intéressant problème que voici :

*Etant donné 1) M. Mikhaïlovski, 2) son ignorance totale de Hegel, 3) son incompréhension absolue de Marx, 4) son irrésistible besoin de disserter sur Hegel, sur Marx et sur leurs rapports, combien d'erreurs le besoin en question incitera-t-il encore M. Mikhaïlovski à commettre ?*

Il se peut que personnes ne trouve la solution : l'équation a trop d'inconnues. Il n'existe qu'un moyen de *leur* substituer des grandeurs connues : lire soigneusement les articles de M. Mikhaïlovski *en relevant toutes ses erreurs*. Ce n'est pas très drôle, bien sûr, ni très facile; et les erreurs pullulent, à moins que notre auteur ne se délivre de la vilaine habitude de discuter philosophie sans avoir pris conseil au préalable de personnes plus au courant que lui.

Nous ne nous occupons pas ici des attaques de M. Mikhaïlovski contre M. Strouvé. En ce point M. Mikhaïlovski relève seulement de l'auteur des *Remarques critiques sur l'évolution économique de la Russie*; nous ne voulons pas empiéter sur le bien d'autrui. M. Strouvé nous excusera pourtant si nous nous permettons deux petites « observations ».

M. Mikhaïlovski a été outré que M. Strouvé « brandisse » contre lui un point d'interrogation. Si outré que, non content de relever les fautes de langue de M. Strouvé, il le traite de mêtèque; il ressort même à son propos l'histoire de l'Allemand qui disait « *je résoudrai* », et à qui un compatriote objectait que cela se doit dire « *je résoudrei* ». Mais à quel propos M. Strouvé a-t-il levé sur M. Mikhaïlovski une main armée d'un point d'interrogation ? A propos de la phrase : « L'ordre économique actuel de l'Europe a commencé de se constituer à une époque où n'existait pas encore de science qui administrât cet ordre de phénomènes », etc. Le point d'interrogation concernait « qui administrât ». A quoi M. Mikhaïlovski rétorque : « Il se peut qu'en allemand [quelle méchanceté : *en allemand!* ] cela ne se dise pas, mais je vous assure qu'en russe, Monsieur Strouvé, cela ne pose de question à personne, ni n'exige de point d'interrogation. » L'auteur de ces lignes porte un nom purement russe; il a la fibre aussi russe que M. Mikhaïlovski; et le plus venimeux critique ne s'aviserait pas de le traiter d'Allemand. Ce « qui administrât » lui pose néanmoins une question. Si l'on peut dire qu'une science *administre* un certain ordre de phénomènes, pourquoi ne pas promouvoir les techniques au grade d'*officiers*, et déclarer, par exemple, que le poinçonnage commande les métaux précieux ? Ce serait, à notre sens, une formule malheureuse, et qui donnerait aux techniques *un air trop caserne*, tout de même que « *qui administrât* » confère à la science une allure trop *rond-de-cuir*. M. Mikhaïlovski n'a donc pas raison. M. Strouvé a dégainé son point d'interrogation sans préciser sa pensée, et l'on ignore comment il aurait corrigé l'impropriété de M. Mikhaïlovski. Admettons qu'il eût mal « *résolvé* » le problème. Mais c'est hélas, *un fait* que M. Mikhaïlovski l'avait déplorablement « *résoudé* », sans avoir pourtant rien du mêtèque !

Dans le même article, M. Mikhaïlovski tempête comiquement contre la phrase de M. Strouvé : « Eh bien ! Reconnaissons notre inculture, et allons prendre des leçons auprès du capitalisme. » Et il la présente comme si elle voulait dire : « *sacrifions le producteur à l'exploiteur !* » M. Strouvé n'aura point de peine à montrer la vanité de cette tentative; et tous ceux qui ont lu attentivement les *Remarques critiques* s'en rendent sans doute compte. Mais il faut convenir que M. Strouvé s'est exprimé bien à la légère, ce qui peut avoir induit en tentation beaucoup d'esprits simples, et enchanté certains acrobates. *Tenez-en compte à l'avenir !* dirons-nous à M. Strouvé. Quant à messieurs les acrobates, rappelons-leur que, vers la fin de sa vie, quand il avait depuis longtemps pris congé de l'*Allgemeinheit*, Biéliniski, dans une de ses lettres, émet l'idée que *seule la bourgeoisie* assurera en Russie l'avenir de la culture. La menace était aussi fort maladroite. Mais à quoi tenait cette maladresse ? A *un généreux engouement d'occidentalisant*. C'est le même engouement, nous n'en doutons pas, qui provoque la maladresse de M. Strouvé. Tempêter à ce propos n'est permis que lorsqu'on ne trouve rien à répliquer, par exemple, aux arguments économiques de cet auteur.

De son côté M. Krivenko a pris les armes contre M. Strouvé. Il se plaint, lui aussi, qu'on l'offense : il avait mal traduit un passage d'un article en allemand de M. Strouvé, et celui-ci l'a pris en flagrant délit. M. Krivenko plaide non-coupable; il s'escrime à démontrer que sa traduction était presque exacte; mais ses arguments font long feu; au bout du compte, il demeure coupable d'avoir défiguré la pensée de son adversaire. On ne saurait pourtant lui en tenir rancune, vu son incontestable ressemblance avec l'oiseau dont il est dit :

L'oiseau du paradis Sirine

Possède voix forte et divine,

Lorsqu'elle chante pour Jésus,

Rien, pour elle, ne compte plus.

Lorsque M. Krivenko semonce « les disciples », rien pour lui ne compte plus. Pourquoi vous acharner contre lui, Monsieur Strouvé ?

## Annexe II. Quelques mots à nos adversaires

Voici qu'on recommence à se demander, chez nous, quel chemin que va suivre le développement économique de la Russie. On en parle beaucoup, ardemment, si ardemment que les esprits, qualifiés dans notre monde de raisonnables, éprouvent de la gêne devant ce qu'ils jugent une excessive ardeur des parties en litige : à quoi bon s'échauffer, à quoi bon se lancer des défis et d'amers reproches, à quoi bon tourner ses adversaires en dérision ? disent ces raisonnables. Ne vaudrait-il pas mieux examiner de sang-froid un problème, d'importance en effet majeure pour notre pays, mais qui, par suite de cette importance même, exige qu'on en discute de sang-froid ?

Comme il en fut et comme il en sera toujours, les raisonnables sont à la fois dans le vrai et dans le faux. A quoi tiennent l'émotion et la vivacité d'auteurs appartenant à deux camps, dont chacun, quoi qu'en dise l'adversaire, s'attache à défendre, dans toute la mesure de son intelligence, de ses forces et de ses possibilités, les intérêts les plus essentiels du peuple ? La question une fois posée, il suffit, sans doute, pour la résoudre illico et à jamais, de deux ou trois maximes à tout faire : « la tolérance est un bienfait des dieux », « il faut respecter les opinions d'autrui même lorsqu'elles s'opposent radicalement aux nôtres », etc. Tout cela est bien vrai, et voici beau temps qu'on l'a « enseigné aux nations ». Mais il n'est pas moins vrai que l'humanité s'est émue, s'émeut et continuera de s'émouvoir à chaque fois qu'il a été, qu'il est et qu'il sera question de ses intérêts essentiels. Telle est la nature humaine, dirions-nous, si nous ne savions pas qu'on a trop et trop souvent abusé de l'expression. L'humanité, d'ailleurs, n'a aucune raison de regretter que telle soit sa « nature ». Aucun pas important n'a été accompli en histoire sans l'aide de la passion qui, dans la mesure où elle décuple les forces morales et aiguise les capacités intellectuelles des acteurs, constitue une splendide force de progrès. On ne discute de sang-froid que les questions absolument sans importance, ou qui ne sont pas encore à l'ordre du jour d'un pays ou d'une époque, et n'intéressent donc qu'une poignée de penseurs de cabinet. Mais que telle ou telle grande question sociale passe à l'ordre du jour, et elle suscitera inmanquablement les passions, si fort que crient au sang-froid les champions de la modération.

Le développement économique de notre pays est justement une de ces grandes questions qu'on ne peut plus discuter chez nous avec modération, pour la simple raison qu'elle est passée à l'ordre du jour. Cela ne veut certes pas dire que l'économie revêt aujourd'hui seulement une importance décisive dans le développement de notre société : cette importance, elle l'a eue toujours et partout. Mais, chez nous comme partout, les gens qui s'intéressent aux questions sociales, n'en ont pas toujours pris conscience, en sorte qu'ils concentraient le fort de leur passion sur des problèmes qui ne touchaient l'économie que de très loin. Qu'on se rappelle plutôt la Russie d'il y a cinquante ans. Il n'en va plus de la sorte aujourd'hui. Aujourd'hui, ceux-là même qui s'élèvent avec le plus d'ardeur contre « l'étroitesse » de la théorie marxiste de l'histoire sont devenus conscients de l'importance de l'économie, de son importance primordiale. Aujourd'hui, tout homme qui réfléchit à conscience que notre avenir tout entier dépend de la solution apportée au problème de notre développement économique. Aussi les penseurs les moins suspects d'« étroitesse » concentrent-ils là-dessus le fort de leur passion. Mais, s'il ne nous est plus loisible d'en discuter avec mesure, du moins pouvons-nous et devons-nous veiller à supprimer toute licence, aussi bien dans l'expression de notre propre pensée que dans nos procédés de polémique. Il n'y a absolument rien à objecter contre cet impératif. En Occident, on sait fort bien qu'une passion sérieuse exclut toute licence. Chez nous, il est vrai, on se figure encore, parfois, que passion et licence vont de pair. Mais il est temps de nous civiliser aussi.

A l'égard de la bienséance littéraire, nous l'avons déjà fait, semble-t-il, dans une large mesure — une si large mesure que notre « toujours à l'avant-garde » M. Mikhaïlovski, admoneste les Allemands (Marx, Engels et Dühring), pour ce qu'on trouverait, paraît-il, dans leurs polémiques, « des choses totalement inutiles, voire qui défigurent le sujet traité, et dont la grossièreté rebute ». M. Mikhaïlovski rappelle ici la remarque de Börne accusant les Allemands d'avoir toujours été « grossiers en polémique » ! Et il ajoute : « Je redoute qu'avec les autres influences germaniques cette traditionnelle grossièreté tudesque n'ait pénétré chez nous, compliquée encore de notre propre sauvagerie, en sorte que la polémique finira par ressembler à l'apostrophe que le comte Alexis Tolstoï met dans la bouche de la Princesse s'adressant à Torrent-le-Preux :

Sacrispant abruti, maraud inéduqué,  
Pourceau, veau, cochon, nègre d'Ethiopie,  
Que la fièvre te torde en double cor de chasse,  
Fils de Belzébuth au groin mal lavé !  
Si la pudeur qui sied à une tendre vierge  
Ne me retenait pas de dire des gros mots,  
C'est bien autrement, canaille, crapule,  
Que tu te ferais moucher par mes soins <sup>(305)</sup> !

Ce n'est pas la première référence de M. Mikhaïlovski à cette princesse tolstoïenne mal embouchée : mainte fois déjà, il avait conseillé aux écrivains russes de ne point prendre modèle sur elle en leurs polémiques. Excellent avis, cela va de soi. Il est dommage seulement que son auteur ne l'ait lui-même pas toujours suivi, puisque, on le sait, il a traité un de ses adversaires de *punaïse*, l'autre d'*acrobate des lettres*, et qu'il a rehaussé sa controverse avec M. de la Cerda de cette observation : « De toutes les langues européennes, la cerda n'a de sens qu'en espagnol, où il signifie truie. » Quel besoin en avait-il ? On le devine mal.

<sup>(305)</sup> Rousskoé Bogatstvo, livre I, 1895, « La littérature et la vie ».

« Joli, n'est-ce pas ? » avait répliqué à ce passage M. de la Cerda. Très joli, en effet, et bien dans le goût de la princesse tolstoïenne. Seulement la Princesse était plus directe. Quand elle en avait à quelqu'un, elle criait : « Pourceau, veau, cochon », etc. Elle ne s'avisait pas de faire violence à la philologie romane dans le dessein de décocher un gros mot à son interlocuteur.

Si l'on compare M. Mikhaïlovski à cette princesse, il se découvre que, dédaigneux des « nègres d'Ethiopie », des « fils de Belzébuth », etc., il se rue sur les attributs qu'on me permettra d'appeler pachydermiques. Vous trouverez chez lui du « cochon », du « pourceau », voire du pourceau de toute sorte : « hamletisé », « vert », etc. C'est un peut monotone, mais très fort. Au total, si du florilège d'insultes de la princesse tolstoïenne nous passons au florilège correspondant de notre sociologue subjectif, nous voyons assurément *d'un tout autre tableau s'épanouir les beautés*; mais celles-ci ne le cèdent ni en force, ni en expression, aux gentilles polémiques de la princesse forte en gueule. « *Est modus in rebus*<sup>(306)</sup>, ou, comme on dit en russe, il faut un minimum de savoir-vivre », assure M. Mikhaïlovski. C'est on ne peut plus juste, et nous regrettons de tout cœur que ce sociologue blanchi sous le harnais l'oublie souvent. Il pourrait se lamenter tragiquement sur soi-même :

Video meliora proboque,  
Deteriora sequor<sup>(307)</sup>.

Mais il faut espérer qu'avec le temps M. Mikhaïlovski aussi se civilisera, que les bonnes intentions l'emporteront enfin chez lui sur « notre propre sauvagerie », qu'il cessera de donner à ses adversaires du « cochon » et du « pourceau » puisqu'il pense lui-même, à bien juste titre, que « *la raison finit toujours par avoir raison*<sup>(308)</sup>. »

Le public de chez nous désapprouve, aujourd'hui, la vivacité des polémiques. Mais il confond en sa désapprobation vivacité et grossièreté, qui ne sont pas du tout la même chose. Pouchkine a déjà expliqué l'énorme différence qu'il y a entre l'une et l'autre :

L'injure, assurément, est de très mauvais ton.  
N'écrivez donc jamais que cet octogénaire  
Est un bouc à lorgnon, un vil calomniateur,  
Un jaloux, un pied-plat; car c'est s'en prendre à [l'homme].  
Rien ne nous interdit d'imprimer, par exemple,  
Que « ce Monsieur Untel, Gêronte du Parnasse,  
Est (dans ce qu'il écrit) orateur saugrenu,  
Remarquablement flasque, assommant au [possible],  
Passablement lourdaud, voire quelque peu sot ».  
L'homme n'est point visé, mais simplement [l'auteur ?]<sup>(309)</sup>

Si vous vous avisez comme la princesse tolstoïenne — ou comme M. Mikhaïlovski — d'appeler votre adversaire cochon ou punaise, « *c'est s'en prendre à l'homme* ». Mais, si vous entreprenez de montrer que, dans ce qu'il écrit, dans ses « travaux » ou ses « essais », tel Gêronte de la sociologie, de l'historiosophie ou de l'économie, est « remarquablement flasque, assommant au possible, passablement lourdaud, voire »... peu intelligent, alors « l'homme n'est point visé, mais simplement l'auteur »; c'est vif; ce n'est pas grossier. Vous pouvez, certes, vous tromper dans votre verdict, et vos adversaires feront bien de mettre à nu votre erreur. Mais ils n'auront droit de dénoncer que votre erreur, non votre vivacité, car les lettres ne sauraient se passer de telles vivacités, sous peine, pour reprendre l'expression de Biélski, de se transformer sur-le-champ en *rabâchage de flagorneries éculées*, ce que seuls des malveillants leur pourraient souhaiter.

Les considérations de M. Mikhaïlovski touchant la traditionnelle grossièreté allemande et notre propre sauvagerie lui ont été inspirées par « l'intéressant ouvrage » de M. N. Beltov : *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*. D'aucuns ont accusé M. Beltov de vivacité dépassant la mesure — notamment le critique de la *Rousskaïa Mysl*, qui déclare au sujet de ce livre : « Sans partager les vues, à notre avis étriquées, du matérialisme économique, dans l'intérêt de la science aussi bien que de notre propre vie sociale, nous aurions volontiers ouvert les bras aux tenants de cette théorie, si certains d'entre eux — MM. Strouvé et Beltov — n'avaient apporté dans leur polémique une vivacité qui dépasse la mesure, et ne bafouaient point les auteurs d'ouvrages dignes d'estime ! »

La *Rousskaïa Mysl*, dont ces lignes sont extraites, est ce périodique qui, quelque temps auparavant, avait traité de « crânes farcis » les partisans du matérialisme « économique » et diagnostiqué dans le livre de M. Strouvé le produit d'une érudition indigérée, compliquée d'un manque total de logique. La *Rousskaïa Mysl*, on le voit, n'aime pas les vivacités qui dépassent la mesure, et elle fait preuve d'une remarquable modération dans son jugement sur les tenants du matérialisme économique. Dans l'intérêt de la science et de notre vie sociale, elle leur ouvrirait même volontiers les bras aujourd'hui. Mais à quoi bon ? Que peuvent faire des crânes farcis en faveur de la vie sociale ? Que gagnerait la science à une érudition indigérée, compliquée d'un manque total de logique ? A notre sentiment, la crainte des vivacités qui dépassent la mesure mène trop loin la *Rousskaïa Mysl* et lui fait dire de ces choses qui risquent d'inciter le lecteur à la soupçonner, elle aussi, de digestions difficiles compliquées de quelque manque de logique.

---

<sup>(306)</sup> [Il y a une mesure en toutes choses. Horace : *Satire I.*]

<sup>(307)</sup> [Je vois le bien, je l'approuve, et je fais le mal. Ovide : *Métamorphoses VII.*]

<sup>(308)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(309)</sup> [Epigramme de 1829 contre le critique Katchénovski.]

Il n'y a chez M. Strouvé nulle trace de vivacités même en deçà de la mesure. S'il s'en trouve chez M. Beltov, ce sont de celles, sans doute, dont Pouchkine aurait dit qu'elles visent simplement l'auteur, et qu'il est tout à fait loisible d'y recourir. Le critique de la *Rousskaïa Mysl* trouve estimables les travaux dont M. Beltov se raille. Si M. Beltov les jugeait de même, ce serait certes fort mal qu'il s'en moquât. Mais s'il est persuadé de l'inverse ? Si les ouvrages de ces messieurs lui semblent à la fois assommants, lourdauds et rigoureusement vides, voire fort nocifs, à l'heure où la complexité accrue de la réalité sociale exige un nouvel effort de pensée de la part de tous ceux qui se refusent à regarder le monde « les doigts dans le nez », comme disait Gogol ? Il se peut que le critique de la *Rousskaïa Mysl* voit en ces auteurs d'authentiques flambeaux, des phares de salut. Mais si M. Beltov les tient pour des éteignoirs et des endormeurs ? Le critique alléguera que M. Beltov se trompe ? C'est le droit de ce critique, mais il a alors le devoir de motiver son jugement, au lieu de se borner à condamner « les vivacités qui dépassent la mesure ». Que pense ce critique de Gretch et de Boulgarine ? S'il le disait, toute une partie de notre presse, nous en sommes sûr, le taxerait de vivacité excessive. En faudrait-il conclure que le critique de la *Rousskaïa Mysl* n'a point le droit de dire franchement son avis sur les écrits de Gretch et de Boulgarine ? Nous ne mettons certes pas dans le sac de Gretch et de Boulgarine les personnes avec qui MM. Strouvé et Beltov discutent. Mais nous demandons au critique de la *Rousskaïa Mysl* pourquoi la civilité littéraire permettrait de dire tout net ce qu'on pense de Gretch et de Boulgarine, alors qu'elle l'interdirait en faveur de MM. Mikhaïlovski et Karéev. Le critique se figure sans doute, comme la souris de la fable, qu'il n'est pas d'animal plus fort que le chat, et que ce félin mérite, en conséquence, de tout particuliers égards. Il est permis d'en douter. Nous pensons, par exemple, que le matou subjectiviste, loin d'être un animal fort robuste, a dégénéré au point de ne mériter plus aucune espèce d'égards particuliers. Nous sommes prêts à en discuter avec le critique s'il n'est pas d'accord avec nous, mais, avant que d'entreprendre cette controverse, nous le prions de bien se rendre compte de l'incontestable différence qu'il y a entre *vivacité du jugement* et *grossièreté de l'expression*. Les jugements portés par MM. Strouvé et Beltov peuvent paraître à beaucoup empreints de vivacité. Mais l'un ou l'autre de ces auteurs s'est-il permis de recourir, pour la défense de ses opinions, à ces grossières invectives dont use plus d'une fois ses joutes littéraires M. Mikhaïlovski, cet authentique *Miles Gloriosus*<sup>(310)</sup> de notre pensée « d'avant-garde » ? Jamais ils ne se le sont permis et le critique de la *Rousskaïa Mysl* leur rendra lui-même cette justice, s'il veut bien réfléchir à la différence signalée plus haut entre vivacité et grossièreté.

On relève, au passage, sous la plume de ce critique :

« M. Beltov prodigue avec désinvolture — c'est le moins qu'on puisse dire — les accusations du genre : tel auteur parle de Marx sans l'avoir lu, il condamne la philosophie de Hegel sans la connaître de première main, etc. Il vaudrait mieux, alors, ne pas commettre soi-même de bévues, surtout dans les questions essentielles. Or, c'est justement à propos de Hegel que M. Beltov profère une énormité. Nous lisons à la page 86 de son livre : « Si les sciences modernes de la nature confirment à chaque pas la géniale idée hégélienne du passage de la quantité à la qualité, a-t-on le droit de prétendre qu'elles n'ont aucun rapport avec l'hégélianisme ? » Le malheur, Monsieur Beltov, c'est que Hegel n'a jamais dit cela, mais exactement le contraire : il y a chez lui « passage de la qualité à la quantité. »

Si nous voulions qualifier le façon dont le critique comprend la philosophie de Hegel, notre jugement lui paraîtrait sans doute d'« une vivacité qui dépasse la mesure ». Mais ce ne serait pas notre faute. Nous pouvons en donner à l'intéressé l'assurance : son information philosophique a suscité des jugements fort vifs de la part de tous ceux qui ont lu son compte rendu et possèdent la moindre teinture d'histoire de la philosophie.

On ne saurait certes exiger de chaque journaliste une formation philosophique sérieuse, mais on peut au moins en attendre qu'il ne se permette pas de trancher de ce qu'il ignore. Au cas contraire, les gens de la partie ne manqueront pas de s'exprimer sur son compte fort « vivement ».

On trouve dans la première partie de l'*Encyclopédie* de Hegel la note suivante (paragraphe 108, article « Mesure ») :

« La qualité et la quantité se distinguent encore et ne sont pas absolument identiques. Par suite, ces deux déterminations sont jusqu'à un certain point indépendantes l'une de l'autre, en sorte que, d'un côté, la quantité peut changer sans que se modifie la qualité de l'objet, mais que, d'un autre côté, l'augmentation ou la diminution de quantité à laquelle l'objet est initialement indifférent a une limite, et, cette limite franchie, la qualité change. C'est ainsi par exemple, que la différence de température n'exerce pas d'abord d'influence sur l'état liquide de l'eau; mais, si l'on continue d'augmenter ou de diminuer cette température, il vient un moment où la cohésion se modifie qualitativement, l'eau se transformant en vapeur ou en glace. Il semble, au début, que le changement de la quantité n'exerce aucune action sur la nature essentielle de l'objet; mais il se cache là, derrière quelque chose d'autre, et cette variation, en apparence innocente, de la quantité, invariable pour l'objet même en fait varier la qualité<sup>(311)</sup>. »

« Le malheur, Monsieur Beltov, c'est que Hegel n'a jamais dit cela, mais exactement le contraire ! » Vous pensez toujours, Monsieur le critique, que le malheur est vraiment là ?<sup>(312)</sup> Ou, peut-être, avez-vous changé aujourd'hui d'opinion sur ce point ? Et si vous en avez changé, en quoi pensez-vous que consiste présentement le malheur ? Nous vous le dirions bien, si nous ne redoutions de nous faire accuser de vivacité excessive.

Nous le répétons : on ne saurait exiger de tout journaliste qu'il connaisse l'histoire de la philosophie. Aussi le malheur du critique de la *Rousskaïa Mysl* n'est-il pas si grand qu'on le pourrait penser de prime abord. Mais « *le malheur veut* » que

<sup>(310)</sup> [Titre d'une comédie de Plaute *le Soldat Glorieux* (au sens de « fanfaron ».)]

<sup>(311)</sup> Nous citons d'après la traduction russe de Tchijov, pp. 191-192.

<sup>(312)</sup> Dans le troisième fascicule de la *Rousskaïa Mysl*, le critique maintient cette opinion, en conseillant à ceux qui pensent autrement de consulter « au moins » la traduction russe d'Uberweg-Heinz : *Histoire de la Philosophie moderne*. Pourquoi, Monsieur le critique, ne voulez-vous pas consulter « au moins » Hegel lui-même ?

ce *malheur* ne vienne pas seul. Il y en a un second, le principal, pire encore que le premier : le critique ne s'est pas donné la peine de lire l'ouvrage dont il rendait compte.

Au pages 75-76 de son livre, M. Beltov cite un assez long passage de la *Logique* de Hegel (*Wissenschaft der Logik*). En voici le début :

« Les modifications de l'être ne consistent pas seulement en ce qu'il y a passage d'une quantité à une autre quantité, mais aussi en ce qu'il y a passage de la qualité à la quantité et vice versa... » (page 75).

N'eût-il lu que cette phrase, le critique n'aurait point connu le malheur de déclarer : « Hegel n'a jamais dit cela, mais exactement le contraire. »

On sait comment la quasi-totalité des comptes rendus se rédige chez nous — et, hélas, ailleurs que chez nous ! Le critique feuillette l'ouvrage, parcourt au galop une page sur dix, voire sur vingt, et note les endroits qui lui paraissent les plus caractéristiques. Puis il les recopie en les accompagnant du témoignage de son blâme ou de son approbation : il « demeure perplexe », il « déplore » ou il « souscrit des deux mains » ; après quoi l'affaire est dans le sac et le compte rendu prêt. On devine les billeses qui s'impriment de la sorte, surtout — et le cas n'est point rare — si le critique n'a aucune idée de la matière traitée !

Nous ne prétendons pas conseiller à MM. les critiques de renoncer *définitivement* à cette vicieuse habitude : bois tordu ne se redresse pas. Encore conviendrait-il qu'ils fissent preuve d'un peu plus de sérieux lorsqu'il s'agit — comme, par exemple, dans les discussions sur le développement économique de la Russie — de l'intérêt le plus vital du pays. Vont-ils donc s'obstiner à désorienter d'un cœur léger le public à force de commentaire étourdis ? Il faut un minimum de savoir-vivre, comme dit si bien M. Mikhaïlovski.

Celui-ci n'aime pas non plus les procédés de polémique de M. Beltov, dont il assure qu'il « a du talent et n'est point dépourvu d'esprit, mais d'un esprit qui tourne souvent à une bouffonnerie pénible<sup>(313)</sup> ». Pourquoi à la bouffonnerie ? Et qui peine donc cette bouffonnerie prétendue ?

Lorsque le *Sovremennik* le brocardait, il y a quelque trente ans, Pogodine devait trouver que cette revue se laissait aller à une bouffonnerie pénible. Et il n'était pas le seul à avoir cette impression : tous les admirateurs de cet historien moscovite la partageaient. Quelle levée de boucliers, alors, contre « les chevaliers du charivari » ! Comme on s'indignait de ces « polissonneries de charivarieurs » ! Il nous paraît, pourtant, que l'étincelante verve des « charivarieurs » en question n'a jamais tourné à la bouffonnerie pénible. Si les personnes qu'ils raillaient pensaient d'autre façon, c'était seulement en vertu de cette faiblesse humaine qui faisait trouver « trop longue » à Liapkin-Tiapkin<sup>(314)</sup> la lettre où on le traitait de « *summum du shocking* ».

— Ah ! voilà ! s'exclament les gens qui n'éprouvent point de « sympathie » pour les polémiques de M. Beltov. Vous prétendez que ce monsieur a l'esprit de Dobrolioubov et de ses collaborateurs du *Charivari* ! C'est charmant !

Attendez, Messieurs. Nous ne comparons pas M. Beltov aux « charivarieurs » de 1860 ; nous disons seulement qu'il n'appartient pas à M. Mikhaïlovski de juger si, et en quel endroit, l'esprit de M. Beltov tourne à la bouffonnerie pénible. Car nul ne peut être juge et partie.

Mais M. Mikhaïlovski ne taxe pas seulement M. Beltov de « bouffonnerie pénible ». Il avance à son encontre un fort sérieux grief. Et, pour que le lecteur puisse plus facilement se rendre compte de quoi il s'agit, nous laissons à M. Mikhaïlovski le soin de présenter son réquisitoire en propres termes :

« Dans un de mes articles à la *Rousskaïa Mysl*, j'ai fait état de mes rapports personnels avec feu Nicolas Sieber, et signalé, notamment, que, dans ses propos touchant le destin du capitalisme en Russie, ce vénérable savant « faisait usage de tous les arguments qui lui tombaient sous la main, mais, au moindre danger, cherchait abri à l'ombre d'un devenir dialectique ternaire indiscutable et sans appel ». Après avoir cité ces mots, M. Beltov déclare : « En ce qui concerne M. Sieber, nous nous sommes plus d'une fois entretenus avec lui sans jamais l'entendre tirer argument du « devenir dialectique » ; et il nous a souvent dit qu'il ignorait l'influence de Hegel dans le développement de l'économie moderne. Rien n'est plus facile, il est vrai, que de faire parler les morts ; aussi ne saurions-nous réfuter le témoignage de M. Mikhaïlovski. » Je dirai autrement : on ne fait pas toujours impunément parler les morts, et il est facile de démentir le témoignage de M. Beltov...

« La revue *Slovo* a publié en 1879 un article de M. Sieber, intitulé : « La dialectique dans son application à la science ». Ce texte — au reste inachevé — constitue une paraphrase, presque une traduction littérale du livre d'Engels *Herrn Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. Avoir traduit cet ouvrage et « ignorer l'influence de Hegel dans le développement de l'économie moderne » serait assez étrange, non seulement de la part de M. Sieber, mais même pour Torrent-le-Preux, tel que la Princesse le définit dans la controverse déjà citée. Je pense que M. Beltov le comprend aussi. Mais, à toutes fins utiles, je citerai encore quelques lignes de la courte préface de Sieber : « Le livre d'Engels mérite une particulière attention, tant en raison de la logique et de la pertinence des idées philosophiques, économiques et sociales qu'il apporte, que parce que l'application pratique de la méthode des contradictions dialectiques s'y trouve expliquée par une série d'illustrations nouvelles et d'exemples de fait, qui ne contribuent pas médiocrement à faire mieux connaître ce mode de recherche de la vérité tantôt si fort glorifié, et, tantôt, mis plus bas

---

(313) Rousskoé Bogatstvo, « La littérature et la vie ».

(314) [Dans le *Revizor* de Gogol.]

que terre. On peut dire que, pour la première fois depuis qu'elle existe, ce qu'on appelle la dialectique est présenté au lecteur dans un éclairage vraiment concret. »

Sieber connaissait donc l'influence de Hegel dans le développement de l'économie moderne; il s'intéressait fort à « la méthode des contradictions dialectiques ». Telle est la vérité, prouvée sur pièces; elle résout complètement la piquante question de savoir qui ment pour deux<sup>(315)</sup>. »

La vérité, surtout une vérité prouvée sur pièces, fort bien ! ... Dans l'intérêt de ladite vérité, nous allons allonger un peu la citation qu'a faite M. Mikhaïlovski de l'article de Nicolas Sieber : « La dialectique dans son application à la science ».

Juste après les mots sur lesquels M. Mikhaïlovski arrête sa citation, on trouve chez Sieber la remarque suivante :

« Pour notre part, nous nous abstenons, au reste, de porter un jugement sur l'exactitude de cette méthode, appliquée aux divers domaines de la connaissance, et, aussi, sur le point de savoir si elle constitue ou non — dans la mesure où l'on peut lui attribuer une signification pratique — un simple aspect, voire le prototype de la méthode de la théorie de l'évolution et du devenir universel. C'est justement dans ce dernier sens que son auteur la considère ou, du moins, tâche de la faire confirmer à l'aide des vérités auxquelles est parvenue la théorie de l'évolution, et il faut bien convenir qu'à certain égard il se découvre ici une notable parenté. »

On le voit, même après avoir traduit le *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* d'Engels, cet économiste russe ne voyait pas d'influence de Hegel dans le développement de l'économie moderne, non moins que l'utilité de la dialectique appliquée aux divers domaines de la connaissance ou, du moins, il se refusait à porter un jugement là-dessus. Est-il alors vraisemblable, demanderons-nous, que, dans ses discussions avec M. Mikhaïlovski, ce même Sieber, qui ne se risquait pas à juger de la valeur de la dialectique, ait « au moindre danger cherché abri à l'ombre d'un devenir dialectique ternaire indiscutable et sans appel » ? Pourquoi est-ce dans ces instants seulement qu'il aurait modifié ses vues, généralement flottantes, sur la dialectique ? A moins que ce ne fût parce qu'il courait alors trop grand « danger » d'être terrassé par son formidable adversaire ? Qu'on nous permette d'en douter ! Si tant est qu'un tel adversaire ait jamais été « formidable », ce n'était pas pour un homme d'aussi sérieuse culture que Sieber.

Ah ! la belle vérité prouvée sur pièce ! Et comme M. Mikhaïlovski a raison de dire qu'elle résout complètement la piquante question de savoir qui ment pour deux !

Ayant ainsi infligé une première entorse à la vérité, « l'esprit russe » ne s'en contente pas; il lui en inflige deux autres encore : d'abord en prétendant que Sieber cherchait abri à l'ombre de la triade; et ensuite, en invoquant avec un surprenant toupet un texte qui démontre clair comme le jour que M. Beltov a raison.

Ah ! Monsieur Mikhaïlovski, Monsieur Mikhaïlovski ! ...

« Avoir traduit *Dühring's Umwälzung* et ne pas voir d'influence de Hegel dans le développement de l'économie moderne serait assez étrange », s'exclame M. Mikhaïlovski. Si étrange ? A notre sens absolument pas. Il serait en effet étrange qu'ayant traduit cet ouvrage Sieber n'eût pas vu *ce qu'Engels* (et, bien entendu, Marx) *pensait de l'influence de Hegel dans le développement de la science en question*. Il l'avait vu, la chose va de soi, et la préface le prouve; mais il n'était pas homme à se contenter *de l'opinion d'autrui*. En savant sérieux, qui ne se repose pas sur l'avis des autres, mais a pris l'habitude d'étudier les questions de première main, quoique connaissant le jugement d'Engels sur Hegel, il ne se croyait pas pour autant autorisé à dire : « Je connais Hegel et son rôle dans l'histoire des idées. » M. Mikhaïlovski ne comprend peut-être pas cette modestie scientifique : n'ayant — c'est lui-même qui le dit — « aucune prétention » de connaître la philosophie de Hegel, il n'en discute pas moins de cette matière avec une belle effronterie. Mais *quod licet bovi, non licet Jovi*<sup>(316)</sup>. N'ayant été toute sa vie qu'un preste trousseur de chroniques, M. Mikhaïlovski a contracté le toupet de rigueur parmi les membres de cette confrérie, oubliant ce qui les distingue des travailleurs de la science. Et par suite de ce défaut de mémoire, il s'est risqué à dire de ces choses d'où il appert à l'évidence que certain « esprit », en vérité, « ment pour deux ».

Ah ! Monsieur Mikhaïlovski, Monsieur Mikhaïlovski ! ...

Est-ce même seulement pour deux que cet estimable « esprit » inflige des entorses à la vérité ? Le lecteur se rappelle peut-être « l'étape-floraison » qu'avait « omise » M. Mikhaïlovski. L'omission est de « considérable importance » ; l'entorse à la vérité est aussi pour Engels. Pourquoi M. Mikhaïlovski ne souffle-t-il pas mot de cette édifiante histoire ?

Ah ! Monsieur Mikhaïlovski, Monsieur Mikhaïlovski...

Or, savez-vous bien que « l'esprit russe » n'inflige peut-être pas d'entorse à la vérité ? Peut-être, le pauvre, la dit-il tout bonnement ? Pour mettre sa véracité hors de tout soupçon, il suffit de supposer que, par manière de plaisanterie, Sieber a simplement voulu affoler un jeune écrivain en brandissant la « triade ». C'est assez vraisemblable. Sieber, M. Mikhaïlovski nous l'assure, connaissait la méthode dialectique et, à ce titre, il devait parfaitement comprendre que la fameuse triade n'a jamais joué chez Hegel le rôle d'argument. Ignorant au contraire Hegel, M. Mikhaïlovski peut fort bien avoir avancé dans une conversation avec Sieber l'idée, qu'il devait si souvent reprendre par la suite, que toute l'argumentation de Hegel et des hégéliens se ramène à invoquer la triade. Cela a dû amuser Sieber, qui a employé la triade à taquiner ce bouillant jeune homme peu instruit. S'il avait prévu l'affligeante posture où cette plaisanterie mettrait plus tard son interlocuteur, Sieber, cela va de soi, s'en serait certainement abstenu. Mais, ne pouvant s'en douter, il s'est permis de rire un peu. Si

---

<sup>(315)</sup> [Rousskoé Bogatstvo, janvier 1895, section II, pp. 140-141.]

<sup>(316)</sup> [Ce qui est permis à un bœuf ne l'est point à Jupiter.]

notre hypothèse est juste, la véracité de M. Mikhaïlovski ne fait donc pas de doute. Qu'il fouille dans ses souvenirs : peut-être se rappellera-t-il quelque détail corroborant notre supposition. Personnellement nous nous en réjouissons de tout cœur, puisque l'honneur de « l'esprit russe » se trouvera ainsi lavé. M. Beltov aussi en sera fort aise.

Quel joyeux plaisant que M. Mikhaïlovski ! Le voilà fort mécontent de ce M. Beltov, parce que celui-ci s'est permis de dire que, dans « les formules nouvelles » de notre subjectif sociologue, « l'âme russe avec l'esprit russe radotent et mentent pour deux ». A l'opinion de M. Mikhaïlovski, si M. Beltov n'est pas responsable du texte de la citation, on pourrait quand même le tenir pour responsable de son choix. La grossièreté de nos mœurs polémiques oblige notre respectable sociologue à convenir que le reproche serait d'un inutile raffinement. Mais où M. Beltov a-t-il pris sa citation ? Chez Pouchkine. C'est Eugène Onéguine qui l'assure : dans notre presse, l'âme russe avec l'esprit russe radotent et mentent pour deux. Faut-il tenir Pouchkine pour responsable du jugement si vif que porte son héros ? Personne, à notre connaissance, ne l'a pensé jusqu'ici, encore que, fort vraisemblablement, Onéguine traduise ici l'avis personnel du grand poète. Or voici qu'aujourd'hui M. Mikhaïlovski voudrait faire porter à M. Beltov la responsabilité de ce que celui-ci ne découvre dans les œuvres de son confrère que radotage et mensonge « pour deux ». Pourquoi donc ? Pourquoi n'aurait-on pas le droit d'appliquer cette citation aux « œuvres » de notre sociologue ? Apparemment, parce qu'aux yeux de leur auteur elles méritent un traitement beaucoup plus honorable. Mais « on en peut discuter », comme M. Mikhaïlovski a coutume de dire.

« A proprement parler, poursuit M. Mikhaïlovski, M. Beltov ne me prend ici sur le fait d'aucun mensonge. Il a simplement lâché cela pour faire plus corsé, et la citation lui a servi de feuille de vigne » (page 140). Pourquoi « lâché », et non « marqué sa ferme conviction » ? Que signifie la proposition « M. Mikhaïlovski, dans ce qu'il écrit, radote et ment pour deux » ? Elle veut dire que M. Mikhaïlovski ne fait qu'énoncer de vieilles idées, réfutées en Occident depuis belle lurette, et que, dans son énoncé, *aux erreurs des Occidentaux, il ajoute ses propres erreurs-maison*. Pour apprécier ainsi l'activité littéraire de M. Mikhaïlovski, « la feuille de vigne » s'impose-t-elle vraiment ? M. Mikhaïlovski est persuadé qu'on peut seulement « lâcher » une opinion semblable, qu'elle ne saurait constituer le fruit d'une évaluation sérieuse et réfléchie. On en peut discuter, dirons-nous encore, en reprenant sa formule.

C'est tout à fait de sang-froid, à tête reposée, et sans ressentir le besoin d'aucune feuille de vigne, que l'auteur de ces lignes le déclare : selon sa ferme conviction, *ne pas mettre très haut les « ouvrages » de M. Mikhaïlovski marque le début de toute sagesse*.

Si, en parlant de « l'âme russe » M. Beltov n'a pris M. Mikhaïlovski sur le fait d'aucun mensonge, pourquoi, alors, notre sociologue s'acharne-t-il sur la citation, en soulevant ce malencontreux incident à propos de Sieber ? Pour « faire plus corsé », sans doute. Les procédés de ce genre ne corsent, au vrai, rien du tout, mais il est des gens qui se le figurent. Dans un récit d'Ouspenski, au cours d'une discussion avec une dame de fonctionnaire, un concierge ayant lancé le mot « mitoyenne » : « Hein ? Moi ? Une citoyenne ? hurle la dame. Je t'apprendrai à m'insulter : mon fils est officier en Pologne ! », etc. Tout comme cette personne, M. Mikhaïlovski s'hypnotise sur un mot et s'enflamme : « Je mens pour deux ? Vous osez mettre ma véracité en doute ? C'est moi qui vais vous prendre en flagrant délit de mentir pour six ! Regardez un peu ce que vous avez raconté sur Sieber ! » Nous regardons ce que M. Beltov a dit sur Sieber, et il se découvre que c'était la pure vérité. *Die Moral von der Geschichte*<sup>(317)</sup>, c'est que trop de fougue nuit aux dames de fonctionnaires et à M. Mikhaïlovski.

« M. Beltov a entrepris de montrer, poursuit M. Mikhaïlovski, que la victoire finale du monisme matérialiste est prouvée par ce qu'on appelle la théorie du matérialisme économique en histoire, théorie qui serait directement fonction du « matérialisme philosophique habituel ». A cette fin, M. Beltov excursionne dans l'histoire de la philosophie; et l'on peut juger du désordre, aussi bien que de la déficience de cette promenade aux seuls titres des chapitres qui lui sont consacrés : « Le matérialisme français du dix-huitième siècle », « Les historiens français de la Restauration », « Les utopistes », « La philosophie idéaliste allemande », « Le matérialisme contemporain » (p. 146). M. Mikhaïlovski s'emporte, une fois de plus, sans objet, et sa fougue, ici encore, le dessert. Si M. Beltov avait prétendu écrire *une histoire*, même sommaire, *de la philosophie*, ce serait en effet un itinéraire désordonné et inconcevable que de passer du matérialisme français du dix-huitième siècle aux historiens de la Restauration, de là aux utopistes, des utopistes aux idéalistes allemands, etc. Mais le *hic* est justement que M. Beltov n'a pas écrit une histoire de la philosophie. Dès la première page de son livre, il annonce son intention de consacrer un court essai à la doctrine improprement appelée matérialisme économique. Il en trouve chez les matérialistes français de faibles germes, et montre que ceux-ci se sont notablement développés chez les historiens de la Restauration, puis il passe aux auteurs qui, sans être des spécialistes de l'histoire, ont dû beaucoup réfléchir aux problèmes essentiels du devenir historique de l'homme, c'est-à-dire aux utopistes et aux philosophes allemands. Mais, bien loin d'énumérer tous les matérialistes du dix-huitième siècle, tous les historiens de la Restauration, tous les utopistes et tous les dialecticiens idéalistes de cette époque, il ne s'attache qu'aux principaux d'entre eux, à ceux qui ont fait le plus dans la matière qui l'intéresse. Et il montre que, si doués qu'ils fussent et malgré tout leur savoir, ces hommes se sont empêtrés dans des contradictions dont la théorie marxiste de l'histoire s'est révélée l'unique issue logique. Bref *il prenait son bien où il le trouvait*<sup>(318)</sup>. Que peut-on objecter au procédé ? Et pourquoi ne plaît-il pas à M. Mikhaïlovski ?

Si cet auteur ne s'est pas contenté de lire le *Ludwig Feuerbach* et le *Dühring's Umwälzung* d'Engels, mais — et c'est le principal — s'il les a *compris*, il connaît alors le rôle qu'ont joué dans le développement des idées de Marx et d'Engels les théories des matérialistes français du siècle dernier, celles des historiens de la Restauration, celles des utopistes et celles

<sup>(317)</sup> [La morale de l'histoire.]

<sup>(318)</sup> [En français dans le texte.]

des dialecticiens idéalistes. M. Beltov a mis ce rôle en lumière en donnant les caractéristiques sommaires des théories, à cet égard les plus essentielles, des uns et des autres. M. Mikhaïlovski hausse dédaigneusement les épaules : le plan de M. Beltov ne lui agréait point. Rappelons simplement que tout plan est bon, s'il permet à celui qui l'a dressé de parvenir à ses fins. Que M. Beltov soit parvenu aux siennes, ses adversaires mêmes, autant que nous le sachions, ne le nient pas.

« M. Beltov [nous continuons de citer M. Mikhaïlovski] parle aussi bien des historiens que des utopistes français, jugeant des uns et des autres à la mesure de leur compréhension ou de leur incompréhension de l'économie en tant que fondement de l'édifice social. Curieusement, il ne fait toutefois aucune mention de Louis Blanc, quoique la seule préface de *L'Histoire de dix ans* suffise à assurer à cet écrivain une place d'honneur parmi les fondateurs de ce qu'on appelle le matérialisme économique. Il y a certes là beaucoup de choses auxquelles M. Beltov ne saurait donner son accord, mais on y trouve et la lutte des classes et leur caractérisation par l'économie et le rôle de l'économie en tant que ressort caché du politique, bref beaucoup de ce qui est entré *par la suite* dans la composition de la doctrine si ardemment défendue par M. Beltov. Si je relève cette lacune, c'est d'abord parce qu'elle est surprenante en soi, et aussi parce qu'elle dénote des buts subsidiaires qui n'ont rien de commun avec l'impartialité » (p. 150).

M. Beltov parle des *prédécesseurs* de Marx; Louis Blanc en était plutôt le *contemporain*. *L'Histoire de dix ans* a certes paru à une époque où les idées de Marx sur l'histoire n'avaient pas encore pris leur forme définitive. Mais le livre ne pouvait exercer rigoureusement aucune influence sur leur évolution, pour une raison au moins : comparée aux vues d'Augustin Thierry et de Guizot, par exemple, la conception que Louis Blanc se faisait des ressorts internes de l'évolution sociale ne comportait absolument rien de nouveau. Qu'on trouve là « et la lutte des classes et leur caractérisation par l'économie et le rôle de l'économie que », etc., rien de plus exact. Mais cela se trouvait déjà chez Thierry, chez Guizot et chez Mignet, ainsi que M. Beltov l'a irréfutablement montré. Guizot, qui se plaçait au point de vue de la lutte des classes, accordait toutes ses sympathies à la lutte de la bourgeoisie contre l'aristocratie, et se montrait fort hostile à la lutte, alors à ses tout premiers débuts, de la classe ouvrière contre la bourgeoisie. C'est à cette lutte-ci au contraire qu'allaient les *sympathies* de Louis Blanc<sup>(319)</sup>.

Louis Blanc aurait dit, comme Guizot, que les constitutions politiques prennent leur origine dans l'état social du peuple, et que l'état social se définit en dernière analyse par celui des biens. Mais d'où provient cet état des biens ? Louis Blanc le savait aussi peu que Guizot. Aussi, tout comme Guizot, s'est-il trouvé contraint, en dépit de son « économique », de revenir à l'*idéisme*. Qu'il ait été un idéaliste dans ses conceptions historiques et philosophiques, il n'est pas besoin d'études spéciales pour le savoir<sup>(320)</sup>.

Quand parut *L'Histoire de dix ans*, la question à l'ordre du jour dans les sciences sociales était celle que Marx devait résoudre « *par la suite* » : *d'où proviennent les rapports de propriété* ? Louis Blanc n'a rien dit de neuf à ce sujet, et il est naturel de supposer que M. Beltov n'a pas soufflé mot de Louis Blanc pour ce motif. M. Mikhaïlovski préfère insinuer qu'il existerait on ne sait quels buts subsidiaires. *Chacun a son goût*<sup>(321)</sup>.

A l'opinion de M. Mikhaïlovski, l'excursion de M. Beltov dans le domaine de l'histoire de la philosophie est « encore plus faible qu'on aurait pu le penser à en juger par les titres énumérés plus haut ». Pourquoi donc ? Voici la chose...

« Hegel, écrit M. Beltov, qualifiait de métaphysique l'attitude des penseurs — tant idéalistes que matérialistes — qui, incapables de comprendre le devenir, bon gré mal gré se représentent et présentent les phénomènes comme figés, sans lien entre eux ni possibilité de passage de l'un à l'autre. A cette attitude il opposait la *dialectique* qui les fait connaître dans leur devenir, et, par suite, dans leur liaison réciproque. »

M. Mikhaïlovski fait venimeusement observer à ce sujet :

« M. Beltov se prend pour un connaisseur en philosophie hégélienne. Soucieux de m'instruire auprès de lui, comme auprès de tout habile homme, je lui demanderai, pour commencer, de me montrer dans les œuvres de Hegel le passage d'où il a tiré cette définition prétendument hégélienne de « l'attitude métaphysique ». J'ose affirmer qu'il ne pourra pas me le montrer. Pour Hegel, la métaphysique était la science de l'essence absolue des choses, laquelle transcende les limites de l'expérience et de l'observation, la science du substrat occulte des phénomènes... Cette définition qui se voudrait hégélienne, M. Beltov l'a prise, non pas chez Hegel, mais chez Engels (dans ce même livre de polémique contre Dühring) qui, de façon absolument arbitraire, distingue la métaphysique de la dialectique par les caractères d'immutabilité et de fluidité » (p. 147).

Nous ne savons ce que M. Beltov répliquera à ceci. Mais, sans attendre ses éclaircissements, nous prendrons la liberté de répondre au distingué subjectiviste.

Ouvrons la première partie de *l'Encyclopédie* de Hegel. Nous trouvons en note au paragraphe 31, page 57 de la traduction russe de M. Tchijov, et paragraphe 32, page 58 de la même traduction :

<sup>(319)</sup> Et de cette façon propre qui lui valut de jouer en 1848 un rôle si piteux. Il y a un abîme entre la lutte des classes à la Louis Blanc et la lutte des classes comme Marx devait la comprendre « *par la suite* ». Celui qui ne voit pas cet abîme ressemble au philosophe qui ne voyait pas l'éléphant dans la ménagerie[67].

<C'est en cela qu'il différerait de Guizot. Mais le désaccord ne portait pas sur le fond. Il n'introduit rien de nouveau dans la *conception* que se fait Louis Blanc de « l'économie en tant que ressort caché du politique ».> [Note de l'édition de 1905.]

<sup>(320)</sup> En tant qu'idéaliste de la catégorie inférieure (c'est-à-dire non dialectique), Louis Blanc possédait, bien entendu, sa « *formule du progrès* » ; malgré sa « *nullité théorique* », le moins qu'on en puisse dire est qu'elle vaut bien la « *formule du progrès* » de M. Mikhaïlovski.

<sup>(321)</sup> [En français dans le texte.]

« La pensée de cette métaphysique n'était pas libre et vraie au sens objectif, parce qu'elle ne laissait pas l'objet se développer librement par soi-même et trouver soi-même sa détermination, mais le prenait tout prêt... Cette métaphysique est du dogmatisme, parce que, conformément à la nature des déterminations finies, elle devait admettre que, de deux assertions contradictoires... l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse. »

Hegel parle ici de la vieille métaphysique prékantienne, celle dont il dit qu'« arrachée avec sa racine, elle a été rayée du nombre des sciences » (*ist so zu sagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden, aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden !*)<sup>(322)</sup> et à laquelle il oppose sa *philosophie dialectique*, où les phénomènes sont conçus, non comme donnés une fois pour toutes, chacun séparé de l'autre par un abîme, mais dans leur devenir et leur liaison réciproque. « Le Vrai, dit-il, c'est le Tout, mais le Tout est ce qui ne se découvre entièrement que par son développement. » (*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*)<sup>(323)</sup>. M. Mikhaïlovski assure que Hegel faisait fusionner la métaphysique avec la dialectique; mais la personne auprès de laquelle il a pris le renseignement ne lui a pas bien expliqué de quoi il retourne. A l'*élément dialectiques* ajoute chez Hegel l'*élément spéculatif* vertu duquel sa philosophie devient un *idéalisme*. En tant qu'*idéaliste*, Hegel fait comme tous les *idéalistes* : il attribue une portée philosophique privilégiée aux « résultats » (aux concepts) chers à la vieille métaphysique. Mais grâce à « l'élément dialectique », ces concepts — les divers aspects du devenir de l'Absolu — ne sont justement que des *résultats* et non un donné initial. Chez Hegel, la métaphysique vient se fondre dans la logique. Aussi s'étonnerait-il fort de s'entendre traiter, lui, philosophe spéculatif, de métaphysicien *ohne Weiteres*<sup>(324)</sup>. Les gens qui le nomment ainsi, dirait-il, « *lassen sich mit Tieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist* »<sup>(325)</sup> — la formule dont il usait pour stigmatiser les cuistres de la science.

Nous le répétons : ce philosophe spéculatif qui méprisait la *métaphysique de l'entendement* (la formule est encore de lui), était un *idéaliste*, et il possédait, en ce sens, sa *métaphysique de la raison*. M. Beltov l'aurait-il oublié ou bien n'a-t-il pas mentionné ce point dans son livre ? Il ne l'a pas oublié, et il en a fait mention. Il cite de larges extraits de *Die heilige Familie* où Marx et Engels critiquent fort âprement les résultats « spéculatifs » de Hegel. Et l'on peut admettre que ces extraits mettent suffisamment en lumière l'illégitimité de la fusion de la dialectique avec ce que M. Mikhaïlovski appelle la *métaphysique hégélienne*. Si M. Beltov a oublié quelque chose, c'est seulement qu'avec le surprenant « insouci » de nos penseurs « d'avant-garde » pour l'histoire de la philosophie, il aurait fallu leur expliquer l'énorme différence qu'il y avait, au temps de Hegel, entre *métaphysique* et *philosophie spéculative*<sup>(326)</sup>. D'où il ressort finalement que M. Mikhaïlovski a bien tort d'« oser affirmer » ce qui ne saurait l'être.

Hegel, d'après M. Beltov, qualifiait de métaphysiciens jusqu'aux matérialistes incapables d'envisager les phénomènes dans leur liaison réciproque. Est-ce exact, ou non ? Prenez la peine de lire *l'Encyclopédie* du même Hegel, première partie, paragraphe 27 : « Nous trouvons la plus complète et la plus récente application philosophique de ce point de vue dans la vieille métaphysique, telle qu'on l'exposait avant Kant. Ce n'est au reste que relativement à l'histoire de la philosophie que le temps de cette métaphysique est révolu; en soi, elle continue d'exister et représente une vue rationnelle de l'objet. » Qu'est-ce qu'« une vue rationnelle de l'objet. » ? La façon dont, contrairement à la dialectique, la vieille métaphysique considérait les objets. Le matérialisme philosophique du dix-huitième siècle était, *au fond*, entièrement « rationnel »; il ne savait envisager les phénomènes que sous l'angle du fini. Hegel a parfaitement vu ce défaut de la cuirasse, aussi bien pour le matérialisme français que pour toute la philosophie française du dix-huitième siècle; on s'en rend aisément compte pour peu qu'on lise les passages où il en traite dans la troisième partie des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*<sup>(327)</sup>. Aussi ne pouvait-il tenir l'attitude des matérialistes français que pour une variété de la vieille métaphysique<sup>(328)</sup>. M. Beltov a-t-il raison ? Ou bien se trompe-t-il ? Il a absolument raison, n'est-ce pas ? Mais M. Mikhaïlovski « ose affirmer »... Ni M. Beltov, ni l'auteur de ces lignes n'en peuvent mais. Le malheur est justement que, lorsqu'il discute avec les « disciples russes » de Marx, M. Mikhaïlovski « ose » trancher de questions totalement inconnues de lui.

Émérite héros, ta bravoure te perdra !

Quiconque est au courant de la philosophie aura noté sans peine que M. Beltov, chaque fois qu'il expose les idées de Hegel et de Schelling, *le fait presque toujours dans les propres termes de ces penseurs* : sa définition de la pensée dialectique constitue, par exemple, une traduction quasi littérale de la note et de l'annexe I au § 81 de la première partie

<sup>(322)</sup> *Wissenschaft der Logik*, Vorrede, S. 1.

<sup>(323)</sup> *Die Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, S. XXIII [*Phénoménologie de l'Esprit*].

<sup>(324)</sup> [Sans plus.]

<sup>(325)</sup> (« peuvent se comparer à des bêtes qui ont perçu toutes les notes d'un morceau de musique; une seule chose n'est point parvenue jusqu'à leurs sens : l'harmonie des sens : l'harmonie des sons. » *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I<sup>re</sup> partie.)

<sup>(326)</sup> Si M. Mikhaïlovski ressent, au reste, le moindre désir de savoir quelle fut la portée historique de la « métaphysique » de Hegel, nous lui recommandons une brochure fort populaire et bien connue en son temps : *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* [Hegel l'athée et l'Antichrist devant la trompette de Jugement dernier]. C'est un petit livre bien intéressant[68].

<sup>(327)</sup> [*Leçons sur l'histoire de la philosophie*.]

<sup>(328)</sup> Il relève, au reste, à propos du matérialisme : « *Dennoch muss man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreissung des ursprünglich Einene aufzuheben* ». *Enzyklopädie*, dritter Theil, S. 54. [« On n'en doit pas moins reconnaître l'aspiration enthousiaste du matérialisme à sortir d'un dualisme, qui tient un monde binaire pour également substantiel et vrai, et à supprimer ce déchirement de l'Un primitif. » *Encyclopédie*, troisième partie, p. 54.] [Note de l'édition de 1905.]

de l'*Encyclopédie*; puis il reprend à peu près mot pour mot des passages de la préface à la *Philosophie des Rechts* et de la *Philosophie der Geschichte*. Mais cet auteur, qui donne des références fort précises pour Helvétius, Enfantin, Oscar Peschel, etc., n'indique presque jamais quels chapitres ni même quelles œuvres de Schelling ou de Hegel il cite. Pourquoi manque-t-il ici à sa règle de conduite ? Il nous paraît que c'est par ruse de guerre.

Il a, croyons-nous, raisonné de la sorte : « Ayant qualifié l'idéalisme allemand de métaphysique, nos subjectivistes ont jugé que cela suffisait; ils ne l'ont pas étudié, comme l'avait fait, par exemple, l'auteur des *Remarques sur Stuart Mill*. Si je reproduis quelques remarquables pensées des idéalistes allemands sans en donner la référence, messieurs les subjectivistes vont se figurer que j'ai fabriqué mes citations ou bien que je les ai trouvées chez Engels. Ils s'écrieront : « On en peut discuter », « J'ose affirmer », etc. Je n'aurai plus qu'à ferrer l'hameçon. Et nous nous amuserons !

Au cas où M. Beltov aurait effectivement recouru à cette petite ruse de guerre, il faut reconnaître qu'elle lui a splendidement réussi : il y a eu de l'amusement, et du meilleur !

Mais rendons la parole à M. Mikhaïlovski...

« Tout système philosophique, *dit-il*, qui affirme avec M. Beltov que les droits de la raison sont aussi infinis que son pouvoir, et qu'il a ainsi découvert l'essence absolue des choses, matière ou esprit, est un système métaphysique... Ce système s'est-il élevé ou non jusqu'à l'idée du devenir de ce qu'il suppose être l'essence des choses ? Et, s'il y est élevé, attribue-t-il à ce devenir une voie dialectique ou, sinon, de quelle autre sorte ? C'est certes fort important pour déterminer sa place dans l'histoire de la philosophie, mais cela ne change pas son caractère métaphysique. » (*Rousskoé Bogatstvo*, janvier 1895, p. 178.)

Autant qu'on en peut juger par ce passage, M. Mikhaïlovski, puisqu'il répudie la pensée métaphysique, ne pense pas que les droits de la raison soient infinis; espérons que le prince Mechtcherski lui en fera compliment. De toute évidence, M. Mikhaïlovski n'estime pas non plus le *pouvoir* de la raison infini et sans bornes. La chose est surprenante de la part d'une personne qui a tant de fois assuré ses lecteurs que *la raison finit toujours par avoir raison*<sup>(329)</sup>; si le pouvoir de la raison, voire ses droits mêmes, ont des limites, cette certitude n'est guère de raison. Mais M. Mikhaïlovski rétorquera qu'il n'est convaincu du triomphe final de la raison que pour ce qui concerne la pratique, qu'il doute de son pouvoir dès qu'il s'agit de connaître l'essence absolue des choses (« matière ou esprit »). Fort bien ! Qu'est-ce donc que l'essence absolue des choses ?

Ne serait-ce pas ce que Kant appelait *chose en soi* (*Ding an sich*) ? Si oui, on la connaît, cette « chose en soi », nous l'affirmons catégoriquement; et c'est à Hegel qu'on en doit la connaissance. (Nos « philosophes de sang-froid » crient : « A la garde ! » Nous les prions de ne pas s'échauffer.)

« La chose en soi... est l'objet dont on a retiré tout ce qui le rend accessible à la conscience, tous les éléments sensibles aussi bien que tous les concepts déterminés. De toute évidence, il ne subsiste ensuite qu'une abstraction pure, un être vide, rejeté seulement hors des limites de la conscience qui est la négation de toute sensation et de tout concept défini. Mais, à cet égard, il est facile de faire ce raisonnement très simple qu'un tel *caput mortuum*<sup>(330)</sup> est par soi un produit de la pensée qui a créé cette abstraction pure, ou un « Moi » vide qui se fait son propre objet de son identité vide. La définition négative qu'on donne de cette identité abstraite, quand on en fait son objet, est mentionnée parmi les catégories kantienues et aussi bien connue que cette identité vide. Il faut donc s'étonner de voir répéter si souvent qu'on ignorerait que rien n'est plus facile que de la connaître<sup>(331)</sup>. »

Ainsi, nous le répétons, nous savons parfaitement ce qu'est l'essence absolue des choses, autrement dit la chose en soi : une abstraction vide. Et c'est avec cette abstraction vide que M. Mikhaïlovski se figure faire peur aux hommes qui reprennent la fière maxime de Hegel : « *von der Grösse eine Macht seines Geistes kann der Mensch nicht gross genug denken*<sup>(332)</sup> ! ». Vieille chanson, Monsieur Mikhaïlovski ! *Sie sind zu spät gekommen* !<sup>(333)</sup>

Ces lignes, nous en sommes sûrs, vont paraître à M. Mikhaïlovski de la pure sophistique. « Permettez ! nous dira-t-il. Qu'entendez-vous donc, en l'occurrence, par explication matérialiste de la nature et de l'histoire ? » Nous allons vous le dire.

Lorsque Schelling déclarait que le magnétisme est l'intrusion du Subjectif dans l'Objectif, c'était là une explication *idéaliste* de la nature; et, lorsque l'on rend compte du phénomène au point de vue de la physique moderne, c'est une explication *matérialiste* qu'on en fournit. Lorsque Hegel ou, tout simplement, nos slavophiles expliquaient certains phénomènes historiques par les propriétés de l'âme nationale, c'est sous l'angle de l'*idéisme* qu'ils considéraient lesdits phénomènes. Et, lorsque Marx rendait compte des événements de France entre 1848 et 1850 par la lutte des classes dans la société de ce pays, c'était une explication *matérialiste* qu'il en fournissait. Est-ce clair ? Sinon, que voulez-vous encore ? C'est si clair que, pour ne point comprendre, il faudrait une rare dose d'obstination.

---

<sup>(329)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(330)</sup> [Résidu sans valeur.]

<sup>(331)</sup> Hegel : *Encyclopédie*, I<sup>re</sup> partie, pp. 79-80, § 44.

<sup>(332)</sup> *Geschichte der Philosophie*, I, 6 [« L'homme ne pensera jamais avec trop de grandeur à la grandeur et au pouvoir de son esprit. »]

<sup>(333)</sup> [Vous arrivez trop tard.]

« Il y a ici quelque chose qui cloche, médite M. Mikhaïlovski dont la pensée aussitôt sort des rails [c'est bien le moment<sup>(334)</sup> ! ] Lange dit que... »

Qu'on nous permette d'interrompre M. Mikhaïlovski : nous savons fort bien ce que dit Lange, mais nous pouvons assurer à M. Mikhaïlovski que l'autorité qu'il invoque là se trompe fort. Dans son *Histoire du matérialisme*, Lange oublie, par exemple, de mentionner la si caractéristique formule d'un des matérialistes français les plus notoires<sup>(335)</sup> : « *Nous ne connaissons que l'écorce des phénomènes*<sup>(336)</sup>. » D'autres, et non moins éminents, ont exprimé plusieurs fois des opinions analogues. Vous le voyez, Monsieur Mikhaïlovski, ces philosophes ne savaient pas encore que la chose en soi est seulement le *caput mortuum* de l'abstraction. Ils se plaçaient à ce que beaucoup appellent aujourd'hui *le point de vue de la philosophie critique*.

Tout cela, on s'en doute, paraîtra à M. Mikhaïlovski bien nouveau, voire parfaitement invraisemblable. Mais nous nous abstenons de lui dire, pour l'instant, à quels matérialistes français nous nous référons, et auxquelles de leurs œuvres. Qu'il « ose » d'abord « affirmer » ; ensuite nous causerons.

S'il lui plaît de connaître notre point de vue sur le rapport de nos sensations avec les objets extérieurs, nous le renverrons à « La pensée concrète et le réel », un article de M. Sétchénev, publié dans le recueil *l'Aide aux affamés*. Il nous paraît que M. Beltov, aussi bien que n'importe quel disciple, russe ou non, de Marx, donnera son entier accord à l'illustre physiologue. Or voici ce que dit M. Sétchénev :

« Quels que soient les objets extérieurs en soi, indépendamment de notre conscience — même si l'impression que nous avons d'eux est un pur signe conventionnel — aux ressemblances et aux différences que nous percevons correspondent des ressemblances et des différences réelles. En d'autres termes, les ressemblances et les différences que l'homme découvre entre les objets perçus sont des ressemblances et des différences réelles<sup>(337)</sup>. »

Lorsque M. Mikhaïlovski aura réfuté M. Sétchénev, nous accepterons de reconnaître que non seulement le *pouvoir* mais les *droits* mêmes de la raison humaine sont limités<sup>(338)</sup>.

M. Beltov dit que la seconde moitié de notre siècle a vu la philosophie fusionner avec la science, et le triomphe du monisme matérialiste dans cette science. « Je crains qu'il ne se trompe », note M. Mikhaïlovski. Et, pour justifier cette crainte, il invoque Lange, à l'opinion de qui « *die gründliche Naturforschung durch ihre eignen Konsequenzen über den Materialismus hinausführt*<sup>(339)</sup>. » Si M. Beltov se trompe, il en faut inférer que le monisme matérialiste *n'a pas* triomphé dans la science. Est-ce à dire que les savants continuent d'expliquer la nature par l'intrusion du Subjectif dans l'Objectif et autres gentilles de la *Naturphilosophie* idéaliste ? « Nous craignons que ne se trompe » celui qui le supposerait. Et nous le craignons d'autant plus que voici comme raisonne, pour nous en tenir à cet exemple, un naturaliste de renom aussi retentissant que l'Anglais Huxley :

« De nos jours assurément, tous ceux qui sont au courant de la question et qui connaissent les faits ne sauraient douter que les principes de la psychologie ne soient contenus dans la physiologie du système nerveux. Ce qu'on appelle opération de l'esprit est un ensemble de fonctions cérébrales, et les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité du cerveau<sup>(340)</sup>. »

Notez que l'homme qui dit cela est ce qu'on appelle en Angleterre *un agnostique*. Il tient l'opinion ainsi énoncée sur l'activité de l'esprit pour parfaitement compatible avec le plus pur idéalisme. Pour nous, connaissant les explications que peut donner de la nature un idéaliste qui va jusqu'au bout de ses idées, et comprenant d'où viennent les pudeurs de ce respectable Britannique, nous répétons avec M. Beltov : *la seconde moitié du dix-neuvième siècle a vu le triomphe du monisme matérialiste dans la science*.

M. Mikhaïlovski est sans doute au courant des travaux de Sétchénev en psychologie ? Kavéline a fougueusement contesté naguère le point de vue de ce savant. Nous craignons que ce défunt libéral ne se soit fort trompé. A moins que M. Mikhaïlovski ne donne son accord à Kavéline ? Ou bien qu'il n'ait besoin de quelques nouveaux éclaircissements en cette partie ? Nous les ajournons pour le cas où il entreprendrait d'« affirmer ».

M. Beltov dit que la notion de « nature humaine », qui domina les sciences sociales jusqu'à Marx, a fourni matière à un abus d'analogies biologiques dont continuent de se ressentir fortement la sociologie occidentale, et, tout particulièrement, la littérature quasi-sociologique russe. M. Mikhaïlovski en tire prétexte pour taxer d'injustice criante l'auteur du livre sur le monisme historique, et mettre une fois de plus en doute la bonne foi de ses procédés polémiques.

---

<sup>(334)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(335)</sup> [D'Holbach, dans le *Système de la Nature*.]

<sup>(336)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(337)</sup> Page 207 du recueil.

<sup>(338)</sup> Nos adversaires ont ici une fort bonne occasion de nous surprendre en flagrant délit de contradiction : d'une part nous taxons la « chose en soi » kantienne d'abstraction vide, et, de l'autre, nous citons avec éloge M. Sétchénev qui parle des objets tels qu'ils existent en soi-même, indépendamment de notre conscience. Ceux qui réfléchissent n'y verront certes nulle contradiction. Mais y a-t-il parmi nos adversaires beaucoup de gens qui réfléchissent ? [Note de l'édition de 1905.]

<sup>(339)</sup> [Une étude sérieuse de la nature mène, de par ses conséquences, même au-delà du matérialisme.]

<sup>(340)</sup> Th. Huxley, *Hume. Sa vie, sa philosophie*, p. 108. [Paris, 1880.]

« J'en appelle, *dit-il*, au lecteur, même fort mal disposé à mon égard, mais un peu au courant de mes œuvres, pas même de toutes, mais seulement, par exemple, d'un seul article — « La méthode analogique dans la science sociale » ou « Qu'est-ce que le progrès ? » Il n'est point vrai que la sociologie russe abuse particulièrement des analogies biologiques : en Europe, grâce à Spencer, cette marchandise a incomparablement plus cours, pour ne point parler du temps des analogies comiques des Bluntschli et confrères. Et si, chez nous, la chose n'est pas allée plus loin que les exercices analogiques de feu Stronine (*Histoire et Méthode, la Politique comme science*), de Lilienfeld (*la Science sociale de l'avenir*) et de quelques articles de revue, sans doute y a-t-il là, comme dit l'abeille de Krylov, « une goutte de mon miel ». Car nul n'a dépensé autant d'efforts que moi dans la lutte contre les analogies biologiques. Cela m'a valu, en mon temps, maint assaut des « enfants de Spencer ». Espérons qu'avec le temps l'orage d'aujourd'hui se dissipera de même » (pp. 145-146).

La tirade a un tel air de sincérité que le lecteur, même mal disposé à l'encontre de M. Mikhaïlovski, peut, en effet, se dire : « Ici, M. Beltov paraît bien s'être laissé entraîner trop loin par la chaleur de sa polémique. » Mais ce n'est pas vrai, et M. Mikhaïlovski le sait tout le premier. S'il prend le lecteur à témoin de sa plainte, c'est pour l'unique raison qui faisait dire au Tranion<sup>(341)</sup> de Plaute : *Pergam turbare porro : ita haec res postulat*<sup>(342)</sup>.

Qu'a dit au juste M. Beltov ? Ceci :

« S'il faut chercher dans la nature de l'homme l'explication du devenir des sociétés, et, si, comme l'a fort justement relevé Saint-Simon, les sociétés se composent d'individus, c'est la nature de cet individu qui doit fournir la clé de l'Histoire. Cette nature de l'individu est l'objet de la physiologie au sens large, c'est-à-dire englobant aussi l'étude des phénomènes *psychiques*. Aux yeux de Saint-Simon et de ses disciples, la physiologie constituait donc le fondement de la *sociologie*, de ce qu'ils appelaient la physiologie sociale. Dans les *Opinions philosophiques, littéraires et industrielles*, publiées du vivant de Saint-Simon et avec sa collaboration effective, on trouve un article fort intéressant, bien qu'hélas inachevé : « De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales ». L'auteur, un anonyme *docteur en médecine*, considère la *science des sociétés* comme partie intégrante de la « *physiologie générale* » laquelle enrichie des observations et des expériences effectuées sur l'individu par la physiologie spéciale, se livre à des considérations « d'un ordre plus élevé ». Pour elle, les individus ne sont que les « organes d'un corps social » dont elle étudie les fonctions « comme la physiologie spéciale étudie des fonctions des individus ». La physiologie générale analyse (l'auteur dit : exprime) les lois de l'existence en société, lois auxquelles doit se conformer la législation écrite. Par la suite les sociologues bourgeois, Spencer par exemple, allaient tirer de la notion d'organisme social des thèses ultra-conservatrices. Notre docteur en médecine est avant tout un *réformateur*. S'il étudie le corps social, c'est en vue d'une *réorganisation* de la société, car la *physiologie sociale* et l'*hygiène* qui s'y relie étroitement, fournissent « les seules bases positives sur lesquelles on puisse établir le système d'organisation réclamé par l'état actuel de la civilisation ».

On voit tout de suite que, pour M. Beltov, on peut abuser des analogies biologiques non seulement au sens d'un conservatisme bourgeois à la Spencer, mais *en fonction de plans utopiques de réforme sociale*. L'assimilation de la société à un organisme joue là-dedans un rôle *de second plan*, si ce n'est de dixième; le fond de l'affaire, ce n'est pas cette assimilation, mais la tendance à fonder une « *sociologie* » sur telle ou telle donnée de la *biologie*. M. Mikhaïlovski s'est élevé avec ardeur contre l'assimilation de la société à un organisme, et, dans la lutte contre cette assimilation, on trouve incontestablement « une goutte de son miel ». Mais ce n'est nullement essentiel. L'essentiel, c'est la question de savoir si M. Mikhaïlovski croyait ou non possible de fonder une sociologie sur telle ou telle donnée de la biologie. Or aucun doute ne peut subsister à cet égard, comme s'en convaincra quiconque a lu, par exemple, *la Théorie de Darwin et la science sociale*. Dans cet article, M. Mikhaïlovski déclare notamment :

« Sous le titre général de *la Théorie de Darwin et la science sociale*, nous allons parler des diverses questions abordées, résolues, et renouvelées par la théorie de Darwin ou par les adeptes qu'elle fait chaque jour. Notre tâche fondamentale consiste toutefois à définir du point de vue du darwinisme les rapports entre la division physiologique du travail, c'est-à-dire la division du travail entre les organes à l'intérieur d'un individu, et la division économique du travail, c'est-à-dire la division du travail entre individus à l'intérieur de l'espèce, de la race, du peuple, de la société. De notre point de vue, cette tâche se ramène à rechercher les lois fondamentales de la coopération, autrement dit la base de la science sociale<sup>(343)</sup>. »

Rechercher les lois fondamentales de la coopération, autrement dit *la base de la science sociale, dans la biologie*, c'est se placer au point de vue des saint-simoniens de 1820, en d'autres termes, « radoter et mentir pour deux ».

M. Mikhaïlovski peut ici s'exclamer qu'en 1820 la théorie de Darwin n'existait pas encore. Mais le lecteur a compris : ce qui est en cause, ce n'est pas la théorie de Darwin, c'est l'utopique tendance de M. Mikhaïlovski et des saint-simoniens à *appliquer la physiologie à l'amélioration des institutions sociales*. Dans l'article cité, M. Mikhaïlovski donne son accord total à Haeckel (« Haeckel a tout à fait raison »), pour qui les hommes d'Etat, les économistes et les historiens de l'avenir devront réserver l'essentiel de leur attention à la zoologie comparée, en d'autres termes à la morphologie et à la physiologie comparées des animaux, s'ils tiennent à se faire une notion juste de leur partie. Qu'on dise ce qu'on veut, mais si « Haeckel a tout à fait raison », si les sociologues (et même les historiens ! ) doivent réserver « l'essentiel » de leur attention à la morphologie et à la physiologie animales, on ne s'en tirera pas sans un abus (*dans un sens ou dans l'autre*)

<sup>(341)</sup> [Personnage de la *Mostellaria* (*le Revenant*), esclave rusé et sans scrupules.]

<sup>(342)</sup> [Je poursuivrai l'intrigue : cette cause l'exige.]

<sup>(343)</sup> *Œuvres* de N. Mikhaïlovski, t. V, p. 2.

des analogies biologiques ! Et n'est-ce pas manifeste que M. Mikhaïlovski envisage la sociologie au vieux point de vue des saint-simoniens ?

M. Beltov n'affirmait pas autre chose, et M. Mikhaïlovski se désolidarise en vain des idées de Boukhartsev-Nojine. Ses propres travaux « sociologiques » n'ont guère dépassé les thèses de son défunt ami et maître. N'ayant pas saisi en quoi consiste la découverte de Marx, il demeure un incorrigible utopiste, posture déplorable, d'où seul un nouvel effort de pensée peut tirer notre « sociologue » ; les larmoyants appels au lecteur, même le mieux disposé du monde, ne sont ici d'aucun secours.

M. Beltov ayant dit deux mots pour la défense de M. Strouvé, MM. Mikhaïlovski et « N.-on » en tirent argument pour « affirmer » qu'il a pris M. Strouvé sous sa « tutelle ». Nous avons longuement parlé pour la défense de M. Beltov. Que vont dire M. Mikhaïlovski et M. « N.-on » ? Que M. Beltov, sans doute, est notre vassal ? Nous excusant par avance auprès de M. Beltov d'anticiper sur sa réplique à MM. les subjectivistes, nous leur poserons une question : se trouver d'accord avec tel ou tel auteur signifierait-il par hasard le prendre sous sa tutelle ? M. Mikhaïlovski se trouve d'accord avec M. « N.-on » sur quelques problèmes actuels de la réalité russe. Devons-nous comprendre cet accord comme une prise en tutelle de M. « N.-on » par M. Mikhaïlovski ? A moins que ce ne soit M. « N.-on » qui ait pris M. Mikhaïlovski sous sa tutelle ? Que dirait feu Dobrolioubov, s'il entendait le patois où s'exprime aujourd'hui la pensée « d'avant-garde » ?

Il paraît à M. Mikhaïlovski que M. Beltov lui défigure sa théorie des héros et de la foule. Nous pensons encore que M. Beltov a complètement raison, et qu'à le contester M. Mikhaïlovski joue les Tranion. Mais, avant que de prouver notre idée, il semble nécessaire de consacrer quelques mots à l'entrefilet que M. « N.-on » a publié dans le numéro de mars de *Rousskoé Bogatstvo*, sous le titre « Que signifie la nécessité économique ? »

M. « N.-on » y pointe d'un coup deux batteries contre M. Beltov. Passons-les successivement en revue.

La force de la première consiste en ce que M. Beltov avait dit : « Pour résoudre la question de savoir si la Russie va s'engager ou non dans la voie du capitalisme il faut une fois de plus se reporter à la situation de fait dans le pays, à sa vie intérieure présente. Sur la base de cette analyse, les disciples russes de Marx affirment : il n'y a pas d'éléments permettant d'espérer que la Russie va abandonner la voie du capitalisme. » Venimeusement, M. « N.-on » rétorque : « Cette analyse n'existe pas. » Vraiment, Monsieur « N.-on » ? Accordons d'abord notre vocabulaire. Qu'appellez-vous analyse ? L'analyse apporte-t-elle de nouvelles données pour juger de l'objet analysé ?

Ou bien opère-t-elle sur des données existantes, obtenues par une autre voie ? Au risque de nous faire taxer de « métaphysique », nous nous en tenons à la vieille définition : l'analyse n'apporte pas de données nouvelles pour juger de l'objet analysé : elle opère sur les données existantes. Les disciples russes de Marx ont donc fort bien pu, dans leur analyse de la réalité russe, ne pas apporter d'observations originales, se contentant de la documentation rassemblée par les écrivains populistes entre autres. S'ils en ont tiré des conclusions neuves, cela signifie qu'ils en ont fait l'analyse. Une question maintenant se pose : quels renseignements trouve-t-on chez les écrivains populistes touchant le développement du capitalisme ? Et les disciples russes de Marx en ont-ils vraiment tiré des conclusions neuves ? Pour répondre, prenons, par exemple, l'ouvrage de Démentiev : *la Fabrique. Ce qu'elle apporte à la population et ce qu'elle en retire*. Nous y lisons (pages 241 et suivantes) :

« Avant de revêtir la forme de production usinière capitaliste où nous la trouvons aujourd'hui, notre industrie a passé par les mêmes stades de développement qu'en Occident... Le servage a été l'une des plus fortes raisons de notre retard sur l'Occident. A cause de ce système, notre industrie a traversé une beaucoup plus longue période de production artisanale et à domicile. C'est en 1861 seulement que le capital a acquis la possibilité de réaliser la forme de production à laquelle l'Occident était passé près d'un siècle et demi plus tôt, et c'est seulement à partir de cette date que commence une dégradation plus rapide de la production artisanale et de la production à domicile, dégradation s'accompagnant de leur transformation en production usinière. Mais pendant ces trente ans [les trente ans écoulés depuis l'abolition du servage] tout a changé. S'étant engagée sur la même voie de développement économique que l'Europe occidentale, inévitablement, de façon fatale, notre industrie devait prendre — et elle a pris — la forme dans laquelle s'était coulée celle de l'Occident. Le fait d'avoir fourni des terres à la masse populaire — on aime à l'invoquer pour prouver l'impossibilité, chez nous, de cette classe d'ouvriers libres d'attaches qui constitue l'inévitable compagne de la forme moderne de l'industrie — ce fait, dis-je, a été et demeure incontestablement un sérieux facteur de freinage, mais moins sérieux qu'on le pense d'ordinaire. L'insuffisance, qui n'est nullement rare, des lopins distribués, jointe à la complète dégradation de l'agriculture, d'une part, et, d'autre part, la sollicitude du gouvernement pour développer l'industrie de transformation, parce qu'elle constitue un élément nécessaire à l'équilibre de la balance économique de l'Etat, ont contribué et continuent de contribuer dans une très large mesure à restreindre l'importance des allocations de terres. Nous voyons le résultat de cet état de choses : la formation d'une classe d'ouvriers d'usine, classe continuant de porter l'appellation de « paysanne », mais qui n'a presque rien de commun avec les paysans cultivateurs, qui ne conserve qu'à un degré infime son lien avec la terre, dont une bonne moitié, dès la troisième génération, ne quitte plus l'usine, et ne possède plus rien à la campagne, hormis un droit juridique à la terre dont, pratiquement, elle est incapable de profiter. »

Les données objectives rapportées par M. Démentiev montrent fort éloquemment que le capitalisme, avec toutes ses suites, se développe rapidement en Russie. L'auteur leur adjoint des considérations d'où il ressort que l'évolution de la production capitaliste peut être arrêtée pour peu qu'on se remémore la maxime : *gouverner, c'est prévoir*<sup>(344)</sup>. Les disciples russes de Marx soumettent cette conclusion à leur analyse, et ils trouvent *qu'il est impossible d'arrêter ici quoi que ce soit*,

---

<sup>(344)</sup> [En français dans le texte.]

que M. Démentiev s'égare, tout comme *la foule* des populistes, dont les travaux comportent une masse de données objectives absolument identiques à ce qu'on trouve chez M. Démentiev<sup>(345)</sup>. M. « N.-on » demande à voir cette analyse. Sans doute souhaite-t-il apprendre où et quand elle a été publiée dans la presse russe ? Nous allons lui fournir d'un coup deux réponses.

Dans le livre de M. Strouvé, qu'il ne goûte guère, il y a d'abord une forte judicieuse étude *des limites à une éventuelle intervention de l'État, à l'heure présente, dans la vie économique de la Russie*. Voilà déjà, en partie, l'analyse qu'exige M. « N.-on » Il n'y oppose aucune objection sérieuse, et il est hors d'état de le faire.

En second lieu, M. « N.-on » se rappelle-t-il la controverse d'il y a cinquante ans entre slavophiles et occidentalisans ? « L'analyse de la vie intérieure russe » y joua aussi un rôle fort considérable, encore que, dans la presse, on se fût presque exclusivement limité aux questions de pure littérature. Le fait avait ses causes historiques, et M. « N.-on » fera bien de les prendre en considération, s'il ne veut passer pour un risible pédant. Mais il dira, peut-être, que ces causes sont aujourd'hui sans rapport aucun avec l'analyse des « disciples russes » ?

« Les disciples » en question n'ont pas publié encore d'études originales sur l'économie russe. Cela s'explique par l'extrême jeunesse, chez nous, du courant qu'ils représentent. Ce qui a dominé jusqu'à ce jour, dans la pensée russe, c'est le courant *populiste*, sous l'effet duquel les auteurs noyaient dans le flot de leurs espérances « *subjectives* » les données objectives corroborant l'effondrement des antiques « *assises* ». Mais l'abondance même de cette documentation a fourni matière à une nouvelle conception de la réalité russe. Et cette conception servira sûrement de point de départ à de nouvelles études, celles-ci originales. Dès maintenant, nous pouvons toutefois indiquer à M. « N.-on » les travaux, par exemple, de M. Kharizoméov, qui contredisent fortement le catéchisme populiste, comme l'a bien senti M. « V.V. », puisqu'il a souvent tenté sans succès de réfuter cet estimable érudit. Si M. Postnikov n'a rien d'un marxiste, M. « N.-on » n'ira sans doute point prétendre que l'auteur d'*Economie paysanne dans la Russie méridionale* se range aux vues habituelles de nos populistes sur la situation présente de la commune en Nouvelle Russie et la question agraire en général. Quant à M. Borodine, auteur d'une remarquable étude sur les cosaques de l'Oural, il souscrit des deux mains aux thèses que nous défendons, et qui n'ont point eu l'heur de plaire à M. « N.-on » ; la presse populiste a ignoré cet ouvrage, mais non point parce qu'il est sans valeur : simplement parce que ladite presse a ses façons « *subjectives* » de voir ... Quoi qu'il en soit, Monsieur « N.-on », ce n'est qu'un début : l'ère des études marxistes en Russie commence tout juste<sup>(346)</sup>.

M. « N.-on » se croit aussi marxiste. Il se trompe : il ne descend du grand penseur qu'en ligne *collatérale* ; sa philosophie est le fruit d'un immoral concubinage entre la théorie de Marx et M. « V.V. » De sa *Mütterchen*<sup>(347)</sup> M. « N.-on » ne tient que son vocabulaire et quelques théorèmes économiques, compris, au reste, fort abstraitement, et donc de travers. Mais il a hérité de son *Väterchen*<sup>(348)</sup> l'utopique concept de réforme sociale sur lequel il se fonde pour pointer contre M. Beltov sa seconde batterie.

M. Beltov avait dit que les rapports sociaux, par la logique de leur propre développement, amènent l'homme à prendre conscience de son asservissement à la nécessité économique.

« Devenu conscient que la cause de son asservissement à sa propre production réside dans l'anarchie de celle-ci, le producteur (« l'homme social ») organise la production, la soumettant ainsi à sa volonté. L'empire de la nécessité prend fin. C'est l'avènement de la liberté qui, elle-même, se révèle nécessité ! »

M. « N.-on » trouve tout cela parfaitement juste, mais il croit devoir compléter ainsi les justes paroles de M. Beltov :

« Le problème consiste donc en ce que la société, jusque-là spectatrice passive des manifestations de cette loi qui freine le développement de ses forces productives, recherche, à l'aide des conditions économiques matérielles existantes, le moyen de la soumettre à son pouvoir, en entourant ses manifestations de conditions qui, loin de le freiner, concourent au développement des forces productives de travail [des forces de travail !] de toute la société prise dans son ensemble. »

---

<sup>(345)</sup> « Parmi les centaines d'études statistiques et autres auxquelles on s'est livré depuis vingt ans ou presque, dit M. « N.-on », jamais nous n'avons eu occasion d'en rencontrer dont les conclusions concorderaient à quelque égard avec les déductions économiques de MM. Beltov, Strouvé et Skvortsov. »

Les auteurs des travaux auxquels, Monsieur « N.-on », vous vous référez, aboutissent généralement à une double conclusion : la première, conforme à la vérité objective, constate que le capitalisme progresse et que les « *assises* » ancestrales croulent ; la seconde, toute « *subjective* », revient à prétendre que l'on peut arrêter ce progrès, si... etc. *Jamais toutefois, on n'apporte à l'appui de cette dernière la moindre donnée, de sorte qu'elle demeure une affirmation pure*, en dépit de la plus ou moins copieuse documentation statistique dont s'agrémentent ces études. Les « *essais* » de M. « N.-on » souffrent d'une faiblesse toute pareille de ce qu'on pourrait appeler une *anémie de la déduction* « *subjective* ». Sur quelle « *analyse* », en effet, M. « N.-on » se fonde-t-il pour assurer que, dès maintenant, notre société pourrait organiser la production ? *Cette analyse n'existe pas*.

<sup>(346)</sup> Nous ne parlons pas du livre de M. Strouvé. M. « N.-on » ne l'aime pas. Mais il a tort de proclamer aussi catégoriquement que cet ouvrage ne vaut rien. M. Strouvé saura se défendre pied à pied contre M. « N.-on ». Quant à l'« *analyse* » personnelle de M. « N.-on », les généralités mises à part, il n'en restera pas grand-chose quand on s'avisera de « *l'analyser* » à son tour d'un point de vue marxiste. Aussi espérons-nous que cette analyse ne se fera pas trop attendre.

<sup>(347)</sup> [Petite maman.]

<sup>(348)</sup> [Petit papa.]

Sans y prendre garde, M. « N.-on » a tiré de l'énoncé si « parfaitement juste » de M. Beltov la plus amphigourique des conclusions.

Il s'agit, chez M. Beltov, de l'homme social, de l'ensemble des producteurs, à qui incombe réellement de vaincre la nécessité économique. A ces *producteurs* M. « N.-on » substitue la *société* qui, « en qualité de Tout producteur, ne saurait se montrer indifférente, « objective » à l'égard du développement de rapports socialo-économiques dont l'existence voue la majorité de ses membres à un appauvrissement progressif ».

« La société en qualité de Tout producteur » ! ... « L'analyse » de Marx, dont M. « N.-on » ose se réclamer, ne s'est pas arrêtée au seuil d'une société conçue en tant que « Tout producteur ». Elle a *disséqué* la société moderne conformément à sa nature véritable, faisant apparaître des *classes* dont chacune possède ses intérêts économiques propres et sa propre mission. Pourquoi l'« analyse » de M. « N.-on » ne procède-t-elle pas de même ? Pourquoi, au lieu de parler des tâches des producteurs russes, a-t-il parlé de la tâche de la société prise dans sa totalité ? Cette société prise dans sa totalité, on l'oppose généralement au peuple, non sans raison; et, en dépit de sa « totalité », elle se révèle une fraction minime, une insignifiante minorité de la population russe. Quand M. « N.-on » nous assure que cette minorité dérisoire doit organiser la production, nous ne pouvons que hausser les épaules, et nous dire : ce n'est pas chez Marx que M. « N.-on » a pris cela; il le tient de son *Väterchen*, de M. « V.V. »

L'organisation de la production chez Marx suppose une prise de conscience de la part des producteurs, dont la libération économique doit être, par suite, l'œuvre propre. Chez M. « N.-on », cette organisation suppose une prise de conscience de la société. Si c'est cela le marxisme, Marx, alors, ne fut jamais marxiste.

Admettons, pourtant, que la société se mêle d'organiser la production. Quel rapport soutiendra-t-elle, dès lors, avec les producteurs ? Dès l'instant qu'elle *les organise*, elle devient *le héros* et les producteurs *la foule*.

M. Mikhaïlovski « affirme » que M. Beltov a défiguré sa théorie des héros et de la foule. M. Mikhaïlovski pense-t-il, comme M. « N.-on », que la société puisse organiser la production ? Si oui, il se range donc à la thèse d'après laquelle la société, *l'intelligentsia*, constitue le *héros*, le démiurge de notre futur devenir historique, les millions de producteurs demeurant *la foule* que le héros modèlera à son grés, en fonction de son idéal. Au lecteur impartial de répondre : M. Beltov avait-il raison de dire que, dans la conception « subjective », le peuple c'est la foule ?

M. Mikhaïlovski assure n'être point hostile — et les gens de son école non plus — au développement de la conscience chez le producteur.

« Il me paraît seulement, *dit-il*, que pour un programme si simple et si clair, point n'était besoin de se hausser dans les nuages de la philosophie hégélienne pour plonger au cœur de la macédoine du subjectif et de l'objectif. »

Le fond de l'affaire, Monsieur Mikhaïlovski, c'est que, justement, pour les gens qui ont votre tour d'esprit, la prise de conscience des producteurs ne peut pas revêtir le sens qu'elle possède aux yeux de vos adversaires. De votre point de vue, la production peut être organisée par « la société »; de celui de vos adversaires, seulement par les producteurs eux-mêmes. De votre point de vue, la « société » opère et le producteur coopère. Du point de vue de vos adversaires, les producteurs ne coopèrent pas; ils opèrent. Et il va de soi que ceux qui coopèrent ont besoin d'un moindre degré de conscience que ceux qui opèrent; la chose a été dite il y a bien longtemps, et fort bien : « Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, et autre l'éclat des étoiles : car l'éclat d'une étoile est différent de l'éclat d'une autre étoile<sup>(349)</sup>. » *Vous considérez les producteurs comme les utopistes français et allemands les considéraient entre 1830 et 1850. Vos adversaires condamnent tout utopisme à l'égard des producteurs.* Si vous connaissiez mieux l'histoire des doctrines économiques, Monsieur Mikhaïlovski, vous sauriez que pour dépasser cet utopisme, il a fallu d'abord se hausser jusqu'aux nuages de la philosophie hégélienne, et plonger ensuite, jusqu'au fond, dans la prose de l'économie politique.

Le terme de « producteur » n'agréa pas à M. Mikhaïlovski : il sent, paraît-il, l'écurie. « On n'est pas des princes ! » répondrons-nous. Autant que nous le sachions, ce terme de « *producteur* » a été d'abord employé par Saint-Simon et les saint-simoniens. Depuis la fondation de la revue *le Producteur*, c'est-à-dire depuis 1825, il a servi une infinité de fois en Europe occidentale sans rappeler jamais l'écurie à personne. Mais un *aristocrate repentant* de chez nous l'a à peine senti rouler dans sa bouche que cela lui a illico remémoré l'écurie. Comment expliquer ce curieux phénomène ? Sans doute par le fonds de souvenirs et de traditions de tout aristocrate repentant...

M. « N.-on » cite à grand renfort de venin cette phrase de M. Beltov : « L'un d'eux, certes, peut-être plus au courant de l'économie, et l'autre moins amplement informé. Mais ce n'est pas du volume des connaissances individuelles qu'il s'agit; c'est du point de vue auquel on envisage les choses. » « Où se sont de donc envolées, demande M. « N.-on », toutes les exigences de s'en tenir au terrain de la réalité, de la nécessité de l'étude détaillée de la marche de l'évolution économique ? [cela pourrait être plus limpide, Monsieur « N.-on » : « les exigences de la nécessité de l'étude détaillée... ] Il s'avère maintenant que tout cela est secondaire, que « l'essentiel n'est pas l'étendue des connaissances, mais le point de vue ».

On le voit, M. « N.-on » aime parfois à rire. Nous lui conseillerons cependant de ne point oublier le bon sens dans les occasions où il souhaite se gausser d'autrui. Les rieurs, autrement, ne seraient pas de son côté.

M. « N.-on » n'ayant pas compris M. Beltov, tâchons de le tirer d'embarras. Dans la livraison de *Rousskoé Bogatstvo* où se trouve son entrefilet, dans l'article de M. Mokievski intitulé « Qu'est-ce qu'un homme cultivé ? » (p. 33, en note), nous avons découvert ces lignes fort instructives pour M. « N.-on » :

---

<sup>(349)</sup> [Saint-Paul : *Première épîtres aux Corinthiens*.]

« Un savant arabe disait à ses disciples : « Si quelqu'un vous raconte que les lois des mathématiques sont fausses et que, pour le démontrer, il transforme un bâton en serpent, ne tenez point ce genre de preuve pour convaincant. » Exemple typique ! L'homme cultivé repoussera ce genre de preuve, même si, à la différence du savant, il ignore les lois des mathématiques. Transformer un bâton en serpent, dira-t-il, est un prodige qui sort de l'ordinaire; mais il n'en faut pas conclure à la fausseté des lois des mathématiques. On ne saurait par ailleurs douter que les hommes sans culture jetteront incontinent aux pieds du faiseur de miracles toutes leurs convictions et toutes leurs croyances. »

Tel disciple du docte Arabe possédait peut-être de plus vastes connaissances en mathématiques, et tel autre un moindre bagage, mais nul d'entre eux, sans doute, ne se serait jeté aux pieds du faiseur de miracles. Pourquoi ? Parce que chacun avait été à bonne école, parce que l'essentiel, ici, n'est pas l'étendue des connaissances, mais *le point de vue* à partir duquel la métamorphose d'un bâton en serpent n'abolit pas les vérités mathématiques. Vous saisissez, Monsieur « N.-on » ? Espérons-le : c'est si simple, presque de l'abc. Et, si vous avez saisi, vous voyez maintenant que, pour avoir parlé de point de vue, etc., M. Beltov n'en exige pas moins qu'on se tienne sur le terrain du réel.

Craignant pourtant que vous ne vous rendiez pas compte de quoi il est question, nous allons vous donner un autre exemple. Quelles que soient vos connaissances économiques, elles dépassent certainement celles de M. « V.V. » Cela ne vous empêche pas de vous placer au même point de vue, *d'être l'un et l'autre, des utopistes*. Et quiconque veut caractériser les vues qui vous sont communes, dira, laissant de côté les différences quantitatives entre vos savoirs respectifs : l'essentiel, c'est le point de vue que ces auteurs ont emprunté aux utopistes d'avant le Déluge.

Il doit vous être maintenant clair, Monsieur « N.-on », que vous avez bien hors de propos soupçonné M. Beltov de recourir à la méthode subjective, et manqué le but autant qu'on le peut faire.

A toutes fins utiles, répétons-nous en d'autres termes. Pour autant que les disciples russes de Marx diffèrent quant à l'étendue de leurs connaissances, nul d'entre eux, s'il demeure fidèle à soi-même, ne vous croira, ou ne croira M. « V.V. », lorsque vous entreprendrez de prétendre que je ne sais quelle « société » organise chez nous la production. Leur point de vue les empêchera de *jeter leurs* convictions aux pieds des faiseurs de miracles sociaux<sup>(350)</sup>.

L'incident est clos. Mais, puisque nous avons évoqué la méthode subjective, relevons avec quel dédain M. « N.-on » la traite. A l'en croire, la méthode en question n'est pas scientifique pour une once; elle s'enveloppe simplement dans des voiles « qui finissent par lui conférer un air « savant ». Fort bien, Monsieur « N.-on » ! Mais que va dire M. Mikhaïlovski, votre « tuteur » ?

M. « N.-on » ne fait en effet guère de façons avec ses « tuteurs » subjectifs. Son article sur « l'Apologie du pouvoir de l'argent comme signe des temps » porte en épigraphe : *L'ignorance est moins éloignée de la vérité que le préjugé*<sup>(351)</sup>. *La vérité*<sup>(352)</sup>, c'est sans conteste M. « N.-on » en personne. Il le dit : « Celui qui suivra sans dévier un procédé de recherche réellement subjectif, on peut être pleinement assuré qu'il parviendra à des conclusions, sinon identiques à celles où nous sommes arrivés, du moins très proches » (*R.B.*, mars, page 54). *Le préjugé*<sup>(353)</sup>, c'est bien sûr M. Strouvé, contre lequel la *vérité*<sup>(354)</sup> darde l'aiguillon de son « analyse ». Mais qui est cette *ignorance*<sup>(355)</sup>, plus proche de la vérité (autrement dit de M. « N.-on ») *que le préjugé*<sup>(356)</sup> (en d'autres termes M. Strouvé) ? *L'ignorance*<sup>(357)</sup>, ce sont les actuels alliés subjectivistes de M. « N.-on ». Charmant, Monsieur « N.-on » ! Vous avez frappé juste au défaut de la cuirasse de vos amis. Mais, encore une fois, que va dire M. Mikhaïlovski ? Ne va-t-il point vous remémorer la célèbre fable du pavé de l'ours ?

Assez de polémique, n'est-ce pas ? Nous n'avons, semble-t-il, pas laissé sans réponse les objections de nos censeurs. Et, s'il nous est arrivé d'omettre quelque-une d'entre elles, nous reviendrons, encore un coup, à notre controverse. On peut donc déposer la plume. Mais avant que de prendre congé, nous dirons deux mots encore à nos adversaires.

Vous « sollicitez », Messieurs, la suppression du capitalisme. Regardez plutôt ce qui se passe : le capitalisme poursuit son chemin sans prêter la moindre attention à votre « sollicitude », tandis que votre « idéal » et vos excellentes intentions vous laissent piétiner sur place. Qu'en retirez-vous ? Rien de bon, ni pour vous-mêmes, ni pour les autres. D'où cela provient-il ? De ce que vous êtes des utopistes, de ce que vous vous hypnotisez sur vos plans *utopiques* de réformes sociales, sans voir les problèmes immédiats, vitaux qui, excusez la formule, vous pendent au nez. Réfléchissez un peu. Peut-être reconnaîtrez-vous que nous avons raison, nous en recauserons, au reste. Que le Seigneur, en attendant, vous ait en sa sainte garde. Amen !

---

<sup>(350)</sup> J'ai rappelé plus haut le mot de Feuerbach : c'est le point de vue qui distingue l'homme du singe. [Note de l'édition de 1905.]

<sup>(351)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(352)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(353)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(354)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(355)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(356)</sup> [En français dans le texte.]

<sup>(357)</sup> [En français dans le texte.]

## Notes Complémentaires

---

<sup>i</sup> La révolution de 1905 avait permis à Plékhanov de faire rééditer son *Essai* en Russie. L'adversaire principal auquel il s'en prend dans cet ouvrage, Nicolas Mikhaïlovski étant mort en 1904, l'auteur, par souci de correction, s'abstint d'introduire des modifications dans cette deuxième édition, ainsi que dans la troisième, en 1906.

<sup>ii</sup> *Rousskoé Bogatstvo* (La Richesse Russe), revue mensuelle fondée en 1876. A paru jusqu'en 1918. Organe des populistes libéraux depuis la fin du XIXe siècle. violemment antimarxiste. Mikhaïlovski a été l'un de ses directeurs.

<sup>iii</sup> Publié dans *Rousskoé Bogatstvo*, n° 1, 1894, sous la rubrique *la Littérature et la Vie* l'article en question ouvre la campagne du populisme libéral contre le marxisme.

<sup>iv</sup> Dans son *Histoire de la révolution française depuis 1789 jusqu'à 1814*, Paris, 1824.

<sup>v</sup> Voir Histoire générale de la civilisation en Europe et Histoire générale de la civilisation en France.

<sup>vi</sup> Condorcet développe ces idées dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, t. 1-2, Paris, 1794, ouvrage auquel Plékhanov se réfère souvent.

<sup>vii</sup> Dans son discours de réception à l'Académie française, le 13 mai 1771.

<sup>viii</sup> *Le Sovrémennik* (le Contemporain), revue littéraire et politique, fondée par Pouchkine en 1836. Nékrassov et Panaïev en prirent la direction en 1847. Périodique le plus avancé politiquement de son époque, le *Sovrémennik* a eu pour collaborateurs les plus célèbres démocrates révolutionnaires, notamment Biéliniski, Dobrolioukov, Tchernychevski et Saltykov-Chtchédrine. Interdit en 1866.

<sup>ix</sup> C'est-à-dire Tchernychevski.

<sup>x</sup> Robert Owen et ses disciples: William Thompson, Thomas Godskin, John Gray, etc.