

Josef Dietzgen

***L'essence du travail intellectuel humain***  
***exposée par un travailleur manuel***  
***Nouvelle critique de la raison pure et pratique***

Titre original : *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*

Traduit de l'allemand par Michel Jacob

Editions Champ Libre, Paris, 1973.

Table des matières

*Situation et signification de l'oeuvre philosophique de Josef Dietzgen*, par Anton  
Pannekoek : 2

*L'essence du travail intellectuel humain*, par Josef Dietzgen : 19

Avant-propos : 19

1. Introduction : 22

2. La raison pure ou la faculté de penser en général : 30

3. L'essence des choses : 41

4. La pratique de la raison dans la science physique : 54

a. La cause et l'effet : 56

b. La matière et l'esprit : 62

c. La force et la matière : 65

5. « La raison pratique » ou la morale : 70

a. La sagesse, la rationalité : 70

b. Le bien moral : 75

c. Le sacré : 82

*Qui était Josef Dietzgen ?* Par Eugen Dietzgen : 92

Anton Pannekoek

*Situation et signification de l'œuvre philosophique  
de Josef Dietzgen*

L'histoire de la philosophie est l'histoire de la pensée bourgeoise ; on y voit la succession des modes de pensée des classes dominantes. Cette pensée apparut dès que le communisme primitif se fut transformé en une société comportant des antagonismes de classes ; grâce à leur richesse, les membres de la classe possédante avaient alors le loisir et aussi le goût de prêter attention aux productions de leur esprit. Son point de départ se situe dans la Grèce classique ; mais elle trouva sa forme la plus achevée et la plus affinée, lorsque, dans l'Europe capitaliste, la bourgeoisie moderne devint la classe dominante et que les penseurs se mirent à exprimer les idées de la bourgeoisie. Le trait caractéristique en est le dualisme, l'opposition mal comprise de l'être et de la pensée, de la nature et de l'esprit, conséquence de sa difficulté et de son incapacité à voir les choses clairement et correctement. C'est la division de l'humanité en classes et l'incompréhension de la production sociale, depuis qu'elle est devenue production de marchandises, qui trouvent leur expression par ce biais.

Dans le communisme primitif, les rapports de production étaient clairs et limpides ; on créait en commune les valeurs d'usage et on en jouissait en commun ; les hommes dominaient la production et, dans la mesure où le permettaient les forces naturelles qui elles-mêmes les dominaient, ils étaient maîtres de leur destin. Là, les idées devaient encore être simples et claires ; comme il n'y avait pas de conflit entre les intérêts individuels et collectifs, il n'existait pas non plus d'opposition profonde entre le bien et le mal. Ces communautés primitives étaient seulement soumises aux forces naturelles supérieures, puissances inconnues et mystérieuses, tantôt bienfaisantes et tantôt destructrices.

Avec l'apparition de la production marchande, le tableau se transforme. L'humanité civilisée commence à se sentir un peu plus libre du joug pesant et capricieux des forces naturelles ; mais alors surgissent d'autres démons, d'origine sociale. « Dès que les producteurs cessèrent de consommer eux-mêmes leur produit et se mirent à l'échanger, ils perdirent leur pouvoir sur lui. Ils ne surent plus ce qu'il en advenait et il fut possible que ce produit servit éventuellement contre le producteur, à son exploitation ou à son asservissement. » « Le produit domine le producteur » (Engels). Dans la production marchande, ce n'est pas le but visé par le producteur particulier qui est atteint mais ce à quoi les forces productives travaillent derrière son dos. L'homme propose, mais une puissance sociale supérieure dispose ; il n'est plus maître de son destin. Les rapports de

production sont compliqués et opaques ; certes, l'individu produit de façon autonome, mais dans son travail individuel s'incorpore le processus social de production, dont il est l'instrument inconscient. Les fruits du travail de beaucoup sont consommés par un seul. La coopération sociale se cache derrière la lutte concurrentielle intense entre producteurs. L'intérêt de l'individu est en conflit avec celui de la société ; le bien, à savoir considérer l'intérêt général, s'oppose au mal : sacrifier tout à son avantage personnel. Les passions de l'homme aussi bien que ses dons intellectuels, une fois qu'ils ont été libérés, développés, exercés, renforcés, affinés, sont devenus autant d'armes aveugles qu'une puissance supérieure tourne contre leurs possesseurs.

Les impressions à partir desquelles l'homme pensant constituait sa conception du monde étaient tout à fait vagues, alors que, faisant partie de la classe possédante, il avait la possibilité de soumettre ses idées à une étude personnelle minutieuse ; mais se tenant à l'écart du processus du travail, leur source, il n'était pas à même d'en pénétrer l'origine sociale. Ainsi devait-il finir par les considérer comme des êtres spirituels autonomes ou par chercher leur origine dans une puissance spirituelle surnaturelle. Cette pensée métaphysique dualiste a pris, au cours des temps, les formes les plus différentes, et ceci en accord avec le développement de la production, depuis l'économie esclavagiste antique jusqu'au capitalisme moderne, en passant par le servage et la production marchande du Moyen Age. Ces formes successives ont pris corps dans le développement de la philosophie grecque, les diverses figures de la religion chrétienne et les systèmes philosophiques modernes.

Il ne faut pourtant pas voir dans ces systèmes et ces religions l'image qu'on en donne, à savoir de pures et simples formulations — toujours défectueuses — de la vérité absolue ; mais en eux s'inscrivent des étapes toujours plus avancées de la connaissance que l'esprit humain a acquise sur le monde et sur lui-même. Le but de la pensée philosophique était de trouver sa propre satisfaction dans le fait de comprendre ; et là où la compréhension ne pouvait pas être obtenue entièrement de façon naturelle, il restait encore une place pour le surnaturel, l'explicable. Mais, grâce au travail opiniâtre des esprits les plus profonds, le savoir ne cessait d'augmenter et le domaine de l'explicable de s'amenuiser. Et cela principalement depuis que l'apparition du mode de production capitaliste a suscité un progrès effréné dans l'étude de la nature ; car ici, libéré de la recherche exaltée et sans espoir de la vérité absolue, l'esprit humain avait l'occasion de connaître sa force en trouvant des vérités partielles enchaînées les unes aux autres, par un travail simple, tranquille et fructueux. Le besoin de déterminer la signification et la valeur de ces nouvelles vérités donnèrent lieu aux problèmes de la théorie de la connaissance. Les essais faits pour résoudre ces derniers sont une partie intégrante des systèmes philosophiques les plus récents qui représentent un progrès constant de l'épistémologie. Mais le caractère surnaturel de ces systèmes a fait obstacle à l'accomplissement de cette tâche.

Poussé en avant par les besoins techniques du capitalisme, le développement de la science de la nature est devenu une marche triomphale de l'esprit humain ; la nature fut soumise d'abord intellectuellement, par la découverte de ses lois, puis matériellement dans la mesure où on soumettait les forces à présent connues à la volonté humaine et où on les faisait servir au but le plus élevé : produire sans peine nos moyens d'existence. Les ténèbres épaisses qui masquaient la nature de la société humaine se dessinaient d'autant plus nettement (le capitalisme rend toutes les oppositions plus nettes, comme les antagonismes de classes, mais aussi plus simples et plus claires). Tandis que les sciences de la nature pouvaient se passer de tout l'attirail du mystère, l'obscurité, où était plongée l'origine de nos idées, offrait un sûr refuge, dans le domaine de l'esprit.

Le capitalisme touche à sa fin : le socialisme approche. On ne peut pas exprimer plus fortement toute l'importance de cette transition pour l'histoire humaine que ne le font les mots de Marx et Engels : « Ainsi s'achève la préhistoire de l'humanité ; ainsi l'homme se sépare-t-il définitivement du règne animal. » Avec la régulation sociale de la production, l'homme devient entièrement maître de son propre destin. Aucune puissance sociale mystérieuse ne se met plus en travers de ses desseins, pour compromettre leurs succès ; aucune puissance naturelle mystérieuse ne le domine plus. Il n'est plus un esclave, mais un maître vis-à-vis de la nature. Il en a étudié et découvert les effets et les a adaptés à son usage ; c'est à présent seulement que la terre est sa propriété. A présent, l'histoire antérieure, séculaire, de la civilisation apparaît comme une préparation nécessaire au socialisme, comme une lente libération du joug de la nature, comme une augmentation progressive de la productivité du travail jusqu'au niveau où les moyens d'existence puissent être créés pour tous et presque sans peine. Tel est donc aussi le mérite et la justification du capitalisme : après tant de siècles de progrès lents et insensibles, il nous a appris à vaincre la nature en un bref combat ; il a déchaîné les forces productives et, en fin de compte, a transformé et dépouillé le processus du travail, au point que ce dernier put être enfin saisi et compris par l'esprit humain, condition indispensable pour le maîtriser.

Une révolution économique aussi profonde, telle qu'on n'en a pas encore vue depuis la première apparition de l'économie marchande, entraîne nécessairement une révolution tout aussi profonde dans les esprits. Elle sonne le glas de la période bourgeoise — au sens large du mot ; elle met fin également à la pensée bourgeoise. En même temps disparaît l'aspect mystérieux des processus sociaux et aussi la traduction en idées de cet aspect mystérieux. Le lent développement de la pensée humaine depuis l'état d'ignorance jusqu'à une compréhension toujours plus complète, atteint à présent son premier terme ; cela signifie la conclusion, l'achèvement de la philosophie, ce qui représente aussi bien sa mort et sa suppression en tant que philosophie. Elle est remplacée par la science de l'esprit humain conçue comme science de la nature.

Une nouvelle organisation de la production se reflète par avance dans l'esprit des

hommes. La même science qui nous apprend à connaître et à dompter les forces sociales, délivre aussi notre esprit de leur fascination ; elle le met en mesure — et dès à présent — de se libérer de la superstition traditionnelle et des idéologies qui étaient auparavant la manière dont l'inconnu s'exprimait. Nous pouvons déjà nous transporter par l'esprit dans l'époque qui s'approche de nous ; ainsi, dès à présent, naissent en nous, même sous une forme imparfaite, des idées qui deviendront alors dominantes ; ainsi sommes-nous en état, dès maintenant, de l'emporter par la pensée sur la philosophie bourgeoise et de connaître clairement et simplement l'essence de notre esprit. L'achèvement en la fin de la philosophie n'ont pas à attendre le règne de la production socialiste. Le nouveau type de connaissance ne tombe pas du ciel comme un météore ; il se développe de façon d'abord incomplète et inaperçue, chez certains penseurs plus sensibles que les autres au souffle des temps à venir. Il se propage avec les progrès de la science sociale et sa pratique, le mouvement ouvrier socialiste, simultanément et de la même manière, gagnant du terrain pas à pas, dans une lutte incessante contre les anciennes idées de la tradition auxquelles les classes dirigeantes se raccrochent. Cette lutte est l'aspect intellectuel qui accompagne la lutte sociale des classes.

Le nouveau mode de recherche propre aux sciences de la nature se pratiquait déjà depuis quelques siècles avant que la théorie intervînt ; ce fut d'abord pour s'étonner que l'homme osât prévoir des phénomènes et définir leurs connexions avec une telle assurance. Notre expérience se limite à la perception, répétée un petit nombre de fois, de la régularité de certains événements ou de leur rencontre fortuite ; or, nous attribuons aux lois de la nature, dans lesquelles s'exprime le rapport causal des phénomènes, un caractère universel et nécessaire, qui dépasse de loin notre expérience. Pour l'Anglais Hume, le problème de la causalité consistait à chercher une explication à un tel procédé ; mais comme à ses yeux l'expérience était la seule source de la connaissance, il ne put trouver aucune réponse satisfaisante.

Kant, qui fut le premier à faire un pas important vers la solution, avait été formé à l'école du rationalisme, qui régnait à l'époque en Allemagne et n'était qu'un prolongement de la scolastique médiévale, adapté aux progrès du savoir. Partant de la thèse : ce qui est logique dans la pensée doit être réel dans le monde, les rationalistes établissaient, à l'aide de la seule déduction, des vérités universelles concernant Dieu, l'infini et l'immortalité. Influencé par Hume, Kant fit une critique du rationalisme et devint ainsi le réformateur de la philosophie.

A la question : comment est-il possible que nous ayons des connaissances valables universellement, dont nous soyons sûrs de façon inconditionnée (apodictique), comme par exemple les théorèmes mathématiques ou le principe : tout changement a une cause, Kant répondait : l'expérience et la connaissance sont conditionnées aussi bien par l'organisation interne de notre esprit que par les impressions reçues du dehors. Le premier élément doit

nécessairement être contenu dans toute connaissance et dans toute expérience ; aussi, tout ce qui dépend de cette partie de la connaissance, intellectuelle et générale, est tout à fait certain et indépendant des impressions sensibles particulières. Les formes pures de l'intuition, l'espace et le temps, sont communes à toute expérience, en sont des composantes nécessaires et inséparables par la pensée, tandis que les diverses expériences, pour pouvoir former ensemble une connaissance, doivent être liées par les concepts purs de l'entendement, les catégories, dont la causalité fait partie, entre autres.

Kant explique, à présent, la nécessité et la validité universelle des formes pures de l'intuition et des concepts purs de l'entendement par le fait qu'ils proviennent de l'organisation de notre esprit. Le monde s'offre à nos sens sous forme d'une série de phénomènes dans l'espace et le temps ; en présence de notre entendement, ces phénomènes deviennent des choses, qui sont rassemblées en un tout de la nature, selon la causalité, par le biais des lois naturelles. Les formes de l'intuition et les concepts de l'entendement n'ont aucune valeur pour les choses, telles qu'elles sont en soi ; à leur sujet, nous ne savons rien ; nous ne pouvons pas nous les représenter ni les penser.

Les résultats de cette recherche, qui sont, à nos yeux, la partie la plus valable de la philosophie de Kant, en tant que première contribution importante à une théorie scientifique de la connaissance, avaient à ses yeux une signification différente : il y voyait principalement le moyen de répondre à ces autres questions : quelle est la valeur d'un savoir qui dépasse l'expérience ? Pouvons-nous obtenir des vérités par une simple déduction faite à l'aide de concepts dépassant le sensible ? En répondant négativement, sa critique ruinait le rationalisme. Nous ne pouvons pas franchir les limites de l'expérience ; seule cette dernière nous permet d'accéder à la science. Toutes les connaissances que l'on cherchait à avoir sur l'infini et l'illimité, sur les idées de la raison pure, l'âme, le monde et Dieu ne sont que de pures illusions ; les contradictions, dans lesquelles l'esprit se fourvoie, quand il applique les catégories à un tel domaine, en dehors de l'expérience, apparaissent à travers la lutte stérile qui oppose les systèmes philosophiques. La métaphysique, en tant que science, est impossible.

Par là se trouvaient récusés non seulement le rationalisme, mais aussi le matérialisme bourgeois, qui était en honneur chez les philosophes des lumières, en France. Ce qui était réfuté, ce n'étaient pas seulement les affirmations mais aussi les négations touchant à l'infini et au supra-sensible ; ainsi, ce domaine était laissé vacant pour la croyance, pour la conviction immédiate. Dieu, la liberté et l'immortalité se trouvaient exclus de la certitude propre aux vérités naturelles tirées de l'expérience ; mais leur certitude n'en était pas moins solide ; simplement, elle était d'une autre espèce, subjective, c'était une conviction personnelle et nécessaire. Ainsi la liberté de la volonté n'était pas une connaissance issue de l'expérience, car celle-ci ne nous enseigne jamais rien d'autre que l'assujettissement et la soumission aux lois de la nature ; par contre, c'était une conviction nécessaire de tout individu, qui la ressent sous la forme de l'impératif

catégorique : « Tu dois », qui possède en lui le sentiment du devoir et sait qu'il peut agir conformément à celui-ci ; de cette façon, elle s'affirmait inconditionnellement, sans avoir besoin de preuve empirique. L'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu en résultaient avec une certitude du même type ; bref, elle rendait certaines toutes les idées qui dans la critique de la raison pure étaient restées problématiques. Du même coup, elle éclairait la façon dont la théorie de la connaissance avait été introduite ; nulle part dans le monde des phénomènes, il n'y avait de place pour la liberté, car tout y était déterminé selon la stricte causalité, comme l'exige la constitution de notre esprit. C'est pourquoi il fallait lui trouver une place ailleurs et les choses en soi, qui n'étaient encore qu'un mot creux et vide de sens, recevaient à présent une signification plus haute. Elles échappaient à l'espace, au temps et aux catégories, elles étaient libres ; dans une certaine mesure, elles formaient un second monde, le monde des noumènes qui résidait derrière le monde des phénomènes, et qui levait la contradiction entre la nécessité causale de la nature et la conviction personnelle d'être libre.

De telles conceptions correspondaient parfaitement à l'état de la science et du développement économique de l'époque. Le domaine de la nature tout entier était du seul ressort de la méthode inductive et de la science, qui, rigoureusement matérialiste, se fonde uniquement sur l'expérience et la perception, introduit partout des rapports de stricte causalité et rejette toute intervention surnaturelle. Mais, bien qu'elle fût exclue définitivement des sciences de la nature, on ne pouvait pas encore se passer de la croyance ; l'ignorance où l'on était de l'origine de la volonté humaine laissait la place à une doctrine morale surnaturelle. Les tentatives des matérialistes pour éliminer le supra-sensible dans ce domaine aussi étaient autant d'échecs ; les temps n'étaient pas encore mûrs pour une éthique naturelle et matérialiste ; car la science ne pouvait pas encore démontrer comme une vérité indubitable et fondée sur l'expérience, l'origine terrestre des normes morales et des idées en général.

Si la philosophie de Kant apparaît, dès à présent, comme l'expression authentique de la pensée bourgeoise, ce trait est encore plus nettement accusé par le fait que la liberté est au centre du système et le domine entièrement. Pour développer les forces productives, le capitalisme ascendant avait besoin de la liberté des producteurs de marchandises, de la liberté de concurrence, de la liberté d'exploiter sans réserve. Affranchis de tous liens et de toutes limitations, les hommes devaient pouvoir entrer en compétition avec leurs concitoyens libres et égaux, selon leurs propres capacités, sans entrave d'aucune sorte. Ainsi la liberté devint le cri de ralliement de la jeune bourgeoisie de l'époque, ambitieuse et luttant pour le pouvoir ; et la théorie kantienne de la raison pratique fut l'écho de la Révolution française dont le mouvement se déclenchait. Mais la liberté n'était pas illimitée ; elle était liée à la loi morale ; elle ne devait pas être utilisée pour la recherche du bonheur, mais pour agir conformément à la loi morale, pour accomplir son devoir. Ce n'est pas l'intérêt de l'individu qui devait l'emporter, pour que la société bourgeoise fût possible ; bien supérieur était le salut de la classe tout entière, et les règles de cette

dernière, prises comme règles morales, allaient par-delà la recherche du bonheur. Mais, pour cette raison, elles ne pouvaient pas être pleinement suivies et chacun se voyait obligé de les enfreindre à chaque instant au profit de son intérêt personnel ; la loi morale ne pouvait subsister, en tant que telle, que si elle n'était jamais accomplie. C'est pourquoi elle était en dehors de l'expérience.

Dans la doctrine morale de Kant s'annonçait la contradiction interne de la société bourgeoise, qui constitue le moteur du développement économique toujours en progrès. C'est cette contradiction qui est à la base de l'opposition entre la vertu et le bonheur, entre la liberté et la sujétion, entre la croyance et la science, entre le phénomène et la chose en soi. Elle est la raison essentielle de toutes les contradictions et du dualisme si fortement marqué de la philosophie kantienne. Ces oppositions étaient les éléments qui devaient mener le système à sa ruine et à sa perte, aussitôt que les contradictions latentes dans la production bourgeoise paraîtraient au grand jour, c'est-à-dire immédiatement après la victoire politique de la bourgeoisie. Il ne put être définitivement renversé que lorsqu'on découvrit l'origine terrestre de la morale ; alors seulement, ces oppositions purent être comprises et dépassées comme des oppositions relatives, donc apparentes ; alors seulement, une éthique matérialiste, une science de la morale put chasser la croyance de ses derniers retranchements. Cela ne fut possible que par la découverte des classes sociales et de l'essence de la production capitaliste, ce qui fut l'œuvre initiatrice de Karl Marx.

La pratique du capitalisme en plein essor au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle était un défi manifeste qui appelait une critique prolétarienne de la théorie kantienne de la raison pratique. La liberté morale bourgeoise apparaissait comme liberté d'exploiter pour la bourgeoisie, comme esclavage pour les travailleurs ; la défense de la dignité humaine se concrétisait par la misère et l'abrutissement du prolétaire et l'état légal n'était pas autre chose que l'état de classe de la bourgeoisie. Il se révélait que la morale sublime de Kant, au lieu d'être le principe de la conduite éternelle de l'homme en général, n'était que l'expression des intérêts de classe limités de la bourgeoisie. Cette critique était le premier élément de la théorie générale qui, une fois constituée, prouva toujours davantage son bien-fondé à travers les événements historiques nouveaux et permit à son tour d'éclairer parfaitement ces événements. Les classes sociales, différenciées selon leur rôle dans le processus de production, avaient de ce fait des intérêts divergents et opposés et chacune devait considérer comme bon et sacré ce qui était conforme à son intérêt. Ces intérêts de classe généraux, contrairement aux intérêts particuliers des individus, se montraient au grand jour sous la forme élevée d'aspirations morales et, comme ces intérêts étaient ressentis universellement, tous les membres de la classe savaient les reconnaître ; une classe dominante pouvait ainsi, pendant une certaine période, tant que le besoin s'en faisait sentir pour le mode de production où elle jouait le rôle principal, imposer le respect et la reconnaissance de ses intérêts de classe comme étant l'intérêt général, et donc aussi sa morale à une classe dominée et assujettie. Parce qu'on ignorait l'essence et la



signification du processus matériel de production, on ne pouvait pas découvrir l'origine de ces aspirations ; on ne les tirait pas de l'expérience ; elles étaient ressenties immédiatement, intuitivement ; c'est pourquoi on leur attribuait une origine surnaturelle et une validité éternelle.

Comme pour les normes de la morale, on comprenait aussi, à présent, le rapport étroit des autres manifestations de l'esprit humain (religion, art, science, philosophie) avec l'essence réelle et matérielle de la société. L'esprit humain, dans toutes ses manifestations, se trouve conditionné par le reste de l'univers ; il n'est plus qu'une partie de la nature et la science de l'esprit devient une science naturelle. Les impressions du monde extérieur déterminent l'expérience, les besoins de l'homme déterminent sa volonté, les besoins généraux la volonté morale ; ainsi, à travers le processus social du travail, l'homme intervient de façon active dans le monde qui l'entoure.

Par là, les principes fondamentaux de la philosophie se trouvent bouleversés. Attendu qu'à présent, l'esprit humain est devenu une chose naturelle comme les autres, qu'il est en interaction avec le reste de l'univers et lui est attaché par un lien de causalité en vertu de lois en grande partie connues, il s'insère entièrement dans le monde des phénomènes de Kant. Il n'y a plus lieu de parler de noumènes ; ils n'ont plus d'existence. La philosophie se réduit à la théorie de l'expérience, à la science de l'esprit humain. Il fallait ici développer davantage ce que Kant avait inauguré. Kant avait toujours opposé nettement l'esprit et la nature ; l'idée que cette séparation n'était que provisoire, destinée seulement à favoriser la recherche, et qu'il n'y avait aucune différence absolue entre le spirituel et le matériel, permit de faire avancer la connaissance de la pensée. Mais seul en était capable un penseur qui avait complètement assimilé la théorie social-démocrate ; en accomplissant cette tâche par son livre *L'essence du travail intellectuel humain*, dont la première édition parut en 1869 et dont la seconde paraît aujourd'hui, *Josef Dietzgen* s'est acquis le titre de philosophe du prolétariat. Mais cela ne fut possible qu'avec le concours du mode de pensée dialectique que Hegel avait développé ; c'est pourquoi l'évolution des systèmes philosophiques idéalistes de Kant à Hegel apparaît de nos jours comme le mouvement initiateur et précurseur de la conception prolétarienne du monde.

La philosophie de Kant devait bientôt succomber à son dualisme. Elle avait montré qu'il n'y a de certitude que dans le domaine du fini, de l'expérience, et que l'esprit s'égare dans des contradictions dès qu'il veut s'aventurer au-delà. En tant que raison, il cherche la vérité absolue, mais il ne peut l'atteindre ; il tâtonne dans l'obscurité, et la critique peut bien lui expliquer la raison de cette obscurité, mais non lui indiquer son chemin. La dialectique n'est ici que pure résignation. Il trouve bien par un autre moyen, à partir de sa conscience morale, une certitude au sujet de ce qui dépasse l'expérience, mais cela reste un savoir immédiat, une croyance, radicalement séparée de la connaissance intellectuelle. Surmonter cette séparation tranchée, cette opposition non résolue, telle fut la tâche du

mouvement philosophique qui, se rattachant directement à Kant, trouva son terme chez Hegel. Le résultat fut l'idée que la contradiction est la véritable nature de toutes choses ; mais cette contradiction ne peut pas rester immobile et sans suite ; elle doit être résolue et dépassée. C'est pourquoi le monde ne peut pas être compris comme un être immobile, mais uniquement comme processus, activité, changement ; le processus consiste à égaliser, à chaque fois, les termes opposés sous une forme supérieure et la contradiction apparaît alors comme le levier d'une évolution ultérieure. Ce que réalise cet auto-développement dialectique, dans ces systèmes idéalistes, ce n'est pas le monde matériel, mais l'élément spirituel, l'idée. Chez Hegel, cette conception prend la forme d'un système universel, l'auto-développement de l'Absolu, qui est l'Esprit (Dieu) ; d'abord être indistinct, il développe en lui-même les concepts logiques ; puis il produit hors de lui son contraire, où il se présente sous une forme autre, extériorisée, à savoir la nature ; au sein de cette dernière se développent toutes les formes particulières, toujours selon la voie des oppositions qui apparaissent et sont résolues sous une forme supérieure. Finalement, sous la forme de l'esprit humain, il parvient à la conscience de soi, qui, de la même façon, se développe d'étape en étape supérieure, jusqu'à atteindre, au terme de son développement, la connaissance de soi-même, le savoir immédiat de l'Absolu. C'est ce qui se produit inconsciemment dans la religion. La religion, qui devait se contenter, en tant que croyance, d'une place modeste chez Kant, se présente ici avec assurance comme la connaissance la plus élevée, supérieure à tout autre savoir, comme la connaissance immédiate de la vérité absolue (Dieu). Dans la philosophie, cela s'accomplit consciemment ; et au développement logique de l'esprit humain correspond l'évolution historique, laquelle trouve son terme et son but final dans la philosophie hégélienne elle-même.

Ainsi toutes les sciences et toutes les parties de l'univers sont-elles réunies dans un tout harmonieux par ce système magistral ; néanmoins, la dialectique révolutionnaire, la théorie du développement, pour laquelle toute chose finie est transitoire, gardent encore un caractère conservateur, puisqu'en accédant à la vérité absolue, on fixe un but à toute l'évolution ultérieure. Tout ce qui était connu à l'époque trouvait sa place dans ce système, à tel ou tel moment du développement dialectique ; ici, beaucoup d'anciennes conceptions des sciences de la nature, qui se sont ensuite révélées inexactes, apparaissent comme des vérités nécessaires, reposant non sur l'expérience mais sur la déduction. Parce qu'elle donnait l'impression de rendre inutile la recherche empirique comme source des vérités particulières, la philosophie de Hegel ne trouva pas beaucoup de crédit auprès des hommes de science ; en ce domaine, elle a été beaucoup moins féconde qu'elle n'aurait pu l'être, si, derrière cette fausse apparence, on avait mieux compris sa véritable signification ; la liaison harmonieuse qu'elle établit entre des résultats et des disciplines très éloignés les uns des autres.

Son influence sur les sciences abstraites fut plus grande ; par là, elle procura à son auteur une place centrale exceptionnelle dans le monde intellectuel de l'époque. D'un

côté, la conception de l'histoire comme développement et progrès, où tout état antérieur imparfait conservait une rationalité naturelle en tant que phase préparatoire nécessaire aux états ultérieurs, était une acquisition importante pour la science ; d'un autre côté, les développements sur la philosophie du droit et de la religion étaient en opposition directe avec les besoins et les idées de l'époque. Dans la philosophie du droit, l'esprit est considéré au moment où il entre dans la réalité sous forme d'esprit humain, avec pour attribut principal une volonté libre et consciente. C'est d'abord l'individu qui trouve sa liberté incarnée dans sa propriété ; il entre en conflit avec d'autres individus identiques ; leur libre arbitre se traduit dans les déterminations morales. Dans la mesure où tous les individus sont réunis en une totalité, l'opposition est dépassée par les unités sociales qui sont la famille, la société bourgeoise et l'Etat. Ici, les déterminations morales passent de la réalité intérieure à la réalité extérieure ; en tant qu'expression d'une volonté plus haute, plus générale, collective, elles prennent place parmi les règles morales universellement reconnues, parmi les lois naturelles de la société bourgeoise et les lois autoritaires de l'Etat. Dans ce dernier, dont la forme supérieure est la monarchie, l'esprit se voit porter, sous la forme de l'idée de l'Etat, au plus haut niveau de réalité objective.

Le caractère réactionnaire de la philosophie de Hegel ne réside pas seulement dans cette glorification de l'Etat et de la royauté, qui fit d'elle, après la Restauration, la philosophie officielle de la Prusse. Elle était par essence un pur produit de la réaction, qui représentait, à l'époque, le seul progrès possible après la Révolution. La réaction fut la première critique sociale et pratique de la société bourgeoise. Quand celle-ci se fut installée solidement et que l'on commença à en voir les imperfections, ce qui était bon relativement dans l'ancien régime apparut sous un jour meilleur. La bourgeoisie était effrayée par les conséquences de sa révolution, reconnaissant sa limite dans le prolétariat ; ayant atteint son objectif de classe, elle donna un coup d'arrêt à la révolution et voulut bien accepter pour maîtres l'état féodal et la royauté, dont elle utilisa la protection, pourvu qu'ils se fissent les serviteurs de ses intérêts. Les forces de la féodalité qui avaient été auparavant terrassées par le poids de leurs péchés et la supériorité absolue du nouvel ordre social redressèrent la tête quand cette critique qui n'était que trop bien fondée leur en donna l'occasion. Cependant, elles ne purent contenir la Révolution que dans la mesure où elles en reconnaissaient les limites ; elles furent à même de dominer à nouveau la bourgeoisie, en se soumettant à cette dernière dès que cela s'imposait ; elles ne pouvaient plus régner contre mais seulement pour le capitalisme dont la carence se manifestait par cette domination. La théorie de la restauration devait donc consister principalement dans une critique radicale de la philosophie révolutionnaire bourgeoise ; mais celle-ci ne put pas être rejetée comme fausse absolument. Il fallait reconnaître sa vérité en tant que critique de l'ordre ancien, mais on mettait en relief l'inexactitude d'une opposition tranchée entre les erreurs de l'ordre ancien et la vérité du nouveau. La justesse de cette théorie était elle-même relative, limitée, comme l'élément précurseur d'une vérité plus haute, puisqu'elle reconnaissait le même caractère de vérité temporelle et limitée à l'ordre

dont elle avait triomphé. Ainsi les oppositions se changeaient en moments du développement de la vérité absolue ; ainsi la dialectique devenait le contenu essentiel et la méthode de la philosophie post-kantienne ; ainsi c'étaient précisément les théoriciens de la réaction qui orientaient la philosophie dans de nouvelles voies et pouvaient passer pour les précurseurs du socialisme. Mettre en doute et critiquer toutes les traditions, en mettant prudemment à l'abri la foi menacée, telle avait été la direction de pensée de la bourgeoisie révolutionnaire ; accepter crûdement la vérité absolue, la foi orgueilleuse, qui se glorifie elle-même, était celle de la bourgeoisie réactionnaire. La philosophie de Hegel correspond sur le plan théorique à la pratique de Metternich et de la Sainte- Alliance.

La pratique de l'Etat policier prussien qui incarnait les défauts du capitalisme sans ses avantages, donc la réaction à son plus haut degré, entraîna l'effondrement de la philosophie de Hegel ; cela se produisit dès que le capitalisme, qui s'était puissamment renforcé entre-temps, commença à s'insurger pratiquement contre les formes dans lesquelles la réaction voulait le comprimer. Dans sa critique de la religion, Feuerbach abandonna les hauteurs de l'abstraction fantastique pour revenir à l'homme charnel ; Marx démontra que la réalité de la société bourgeoise consistait dans l'opposition de classes qu'elle renfermait et qui définissait son caractère à la fois imparfait et transitoire ; et il découvrit dans le développement de la production matérielle l'évolution historique véritable. L'esprit absolu qui s'était incarné dans le régime despotique du *Vormärz*<sup>1</sup> se révélait être, à présent, l'esprit bourgeois limité, que la société bourgeoise fait passer pour le but de l'évolution historique. Le principe de Hegel : est fini tout ce qui doit se supprimer soi-même, fit ses preuves sur sa propre philosophie, dès qu'on en saisit la finitude et la limitation. On en rejeta la forme conservatrice, mais on en garda le contenu révolutionnaire, la pensée dialectique ; elle trouva son dépassement dans le matérialisme dialectique, selon lequel la vérité absolue se réalise seulement dans le progrès indéfini de la société et de la connaissance scientifique.

Ainsi, la philosophie de Hegel n'était pas entièrement rejetée comme fausse ; elle était simplement reconnue pour ce qu'elle était, une vérité relative et limitée. Les destinées de l'esprit absolu dans son auto-développement ne sont que la description fantastique du processus que l'esprit humain réel accomplit en apprenant à connaître le monde et en y intervenant de façon active. Au lieu d'être le mode de développement de l'Idée absolue, la dialectique devient, à présent, la seule méthode de pensée correcte que l'esprit humain réel doit appliquer à la connaissance du monde réel et à la compréhension du développement social. L'importance considérable de la philosophie de Hegel, même pour notre époque actuelle, réside en ceci : une fois dépouillée, de tout son côté excessif, elle constitue la meilleure description de l'esprit humain et de son mode de travail, la pensée, laissant loin derrière elle les premières contributions laborieuses de Kant à la théorie de la connaissance.

---

1 Le *Vormärz* (litt. avant mars) désigne la période absolutiste, en Allemagne, entre 1815 et 1848. (N.D.T.)

Mais elle n'a plus de droit à faire valoir en ce domaine, depuis que Dietzgen a créé les principes fondamentaux d'une théorie de la connaissance dialectique et matérialiste. Dietzgen démontra que la pensée dialectique, dont les œuvres de Marx et d'Engels sont des exemples monumentaux, est indispensable pour la théorie de la connaissance ; seul ce mode de penser lui permit de conduire cette dernière à son premier terme et à son achèvement provisoire.

Quand on désigne les conceptions que Dietzgen a placées dans cet ouvrage, comme étant sa philosophie, on en dit trop, car elles n'ont pas la prétention de former un nouveau système philosophique, mais aussi on en dit trop peu, car elles seraient alors périssables comme les autres systèmes. Le mérite de Dietzgen consiste à avoir fait de la philosophie une science de la nature, comme Marx l'avait fait pour l'histoire. De cette façon, l'instrument de la pensée humaine est débarrassé de l'élément fantastique ; il est considéré comme une partie de la nature et son être particulier, concret, qui se transforme et se développe au cours de l'histoire, doit être connu toujours plus profondément au moyen de l'expérience. L'œuvre de Dietzgen se donne elle-même comme une réalisation finie et provisoire de cet objectif ; en tant que telle, elle devra être améliorée et perfectionnée par les acquisitions ultérieures de la recherche. Son œuvre est radicalement différente des philosophies antérieures et leur est supérieure, précisément parce qu'elle a moins d'ambition ; elle se présente comme l'acquis de la philosophie, auquel tous les grands penseurs ont contribué, mais considéré, examiné, rassemblé et reproduit par l'esprit pondéré d'un socialiste. En même temps, elle communique ce caractère de vérité imparfaite aux systèmes précédents, qui n'apparaissent plus comme des spéculations arbitrairement changeantes, mais comme des étapes de la connaissance progressant selon une relation naturelle et contenant toujours plus de vérité, toujours moins d'erreur. Hegel avait déjà adopté ce point de vue tellement supérieur aux autres ; chez lui, cependant, le développement trouvait une fin auto-contradictoire dans son propre système. Chez Dietzgen également, la dernière forme se reconnaît elle-même comme la plus élevée ; le pas décisif qu'elle représente dans l'histoire de la pensée consiste en ce qu'elle est la première à réaliser cette conception scientifique. L'idée nouvelle selon laquelle l'esprit de l'homme est un être naturel comme les autres constitue un progrès essentiel dans la connaissance de l'esprit humain, qui la place au premier rang de cette histoire ; et un tel progrès ne peut pas être annulé, car il signifie le désabusement d'une illusion plusieurs fois séculaire. Du fait que cette conception ne se donne pas pour la vérité absolue, mais pour une vérité limitée, inachevée, elle ne peut pas s'effondrer, comme se sont effondrés les systèmes philosophiques précédents. Elle constitue le prolongement scientifique de la philosophie antérieure, comme l'astronomie fut le prolongement de l'astrologie et des fantaisies pythagoriciennes et la chimie le prolongement de l'alchimie. Elle occupe la même place que les anciennes philosophies et a ceci de commun avec elles, outre le fait qu'elle traite de la théorie de la connaissance, de nous fournir les principes fondamentaux

d'une conception systématique de l'univers.

En tant qu'elle est socialiste ou prolétarienne, la conception moderne du monde s'oppose d'une manière tranchée à la conception bourgeoise ; l'essentiel de son contenu nous a été donné par Marx et Engels, Dietzgen développe ici les principes de sa théorie de la connaissance, son caractère véritable nous est indiqué par les termes : matérialiste et dialectique. Son contenu est le matérialisme historique, la théorie du développement de la société, telle qu'elle a été exposée à grands traits dans *Le Manifeste communiste*, développée en détail dans un grand nombre d'ouvrages et démontrée mieux encore par une multitude de faits. D'une part, elle nous donne la certitude scientifique que la misère et l'imperfection de la société actuelle, considérées comme naturelles et inévitables par les conceptions bourgeoises, ne sont qu'un état transitoire et que l'homme, dans un avenir proche, s'affranchira de la servitude de ses besoins matériels par la régulation de la production sociale. D'autre part, cette science de l'homme et de la société constitue, avec les résultats les plus assurés des sciences de la nature, un tout, une science globale de l'univers, qui rend superflues toutes les superstitions et par là renferme en elle la libération théorique, la libération de l'esprit. Que cette science parvienne à ne laisser en dehors d'elle que l'illusion, à former une conception du monde satisfaisante et harmonieuse, nous en trouvons la garantie dans les principes de la théorie de la connaissance que Dietzgen nous présente. A cet égard, cette dernière fournit une base solide à notre conception du monde.

Sa première caractéristique est d'être matérialiste ; par opposition aux systèmes idéalistes de l'âge d'or de la philosophie allemande, qui voyaient dans le spirituel le fondement de tout être, cette théorie part de l'être matériel concret. Non qu'elle considère la matière physique comme le principe fondamental ; au contraire, elle s'oppose nettement au matérialisme vulgaire de la bourgeoisie ; elle entend par matière tout ce qui est réel, donc ce qui est une donnée pour la pensée, y compris les idées et les chimères. Son principe est l'unité de tous ces êtres concrets ; ainsi elle donne à l'esprit humain une place équivalente à toutes les autres parties de l'être ; elle montre que l'esprit est lié à toutes les autres choses aussi étroitement que celles-ci le sont entre elles, du fait qu'il existe seulement comme une partie d'un seul et même univers et que tous ses contenus ne sont que les effets d'autres choses. Par là, elle constitue la base théorique du matérialisme historique ; le principe : « la conscience de l'homme est déterminée par son existence sociale », pouvait encore passer pour une simple généralisation d'un grand nombre de données historiques, contestable et imparfaite comme toute théorie scientifique et devant être améliorée par des expériences ultérieures ; mais, à présent, la complète dépendance de l'esprit par rapport au reste du monde devient un principe nécessaire de la pensée, incontestable et immuable, tout comme la causalité. Cela signifie, en même temps, l'élimination de toute croyance aux miracles ; après avoir été exclus de la nature depuis longtemps déjà, les miracles sont désormais chassés du domaine de l'esprit.

L'action éclairante de cette philosophie prolétarienne consiste en ce qu'elle réfute toute superstition, démontre l'absurdité de tout culte, quel qu'il soit. Parce qu'ils ne disposaient que de la connaissance de la nature, au sens le plus étroit, et que l'essence de l'esprit humain restait pour eux quelque chose de mystérieux, les philosophes bourgeois des lumières avaient dû s'arrêter en chemin : seule, la connaissance socialiste fut capable de mener à bien la critique radicale et la réfutation de la superstition chrétienne, qui consistait précisément dans la croyance en un esprit surnaturel. Par ses explications dialectiques sur l'esprit et la matière, le fini et l'infini, Dieu et le monde, Dietzgen a entièrement élucidé l'élément confus et mystérieux qui jusqu'ici obscurcissait ces concepts, et réfuté définitivement toutes les croyances supra-sensibles. Cette critique est tout autant dirigée contre les valeurs bourgeoises : la liberté, le bien, l'esprit, la force, qui ne sont rien d'autre que des images fantastiques correspondant à des concepts abstraits d'extension limitée.

Une telle conception ne fut possible que parce qu'elle établissait, en même temps, comme théorie de la connaissance, le rapport entre le monde qui nous entoure et l'image que notre esprit se fait de lui ; à cet égard, Dietzgen fut celui qui acheva l'œuvre commencée par Hume et par Kant. Prises comme théorie de la connaissance, les idées qu'il développe ne furent pas seulement la base philosophique du matérialisme historique mais aussi bien celle de toutes les autres sciences. La critique détaillée à laquelle il soumit certains écrits scientifiques de savants réputés montre que Dietzgen avait pleinement conscience de l'importance de son ouvrage en ce sens ; mais, comme il fallait s'y attendre, la voix d'un ouvrier socialiste ne parvint pas jusqu'aux amphithéâtres universitaires. Ce n'est que beaucoup plus tard que des conceptions analogues firent leur apparition parmi des esprits scientifiques ; et c'est seulement aujourd'hui que, chez les théoriciens les plus éminents des sciences de la nature, s'est développée l'idée qu'expliquer ne signifie pas autre chose que décrire les processus de la nature de la manière la plus simple et la plus complète possible.

On voit clairement, dans la théorie de la connaissance, que la pensée dialectique est un moyen indispensable pour mettre en pleine lumière la nature du savoir. L'esprit est la faculté de l'unité ; à partir de la réalité concrète, qui est toujours changeante, perpétuel mouvement, fleuve sans contours, il forme des concepts abstraits qui sont, par nature, rigides, immobiles, définis, immuables. De là résulte cette contradiction : les concepts doivent constamment s'adapter aux aspects nouveaux de la réalité, sans en être totalement capables ; ils doivent représenter le vivant au moyen de ce qui est mort, l'illimité au moyen de ce qui a des limites, et ils sont eux-mêmes finis en renfermant, malgré tout, la nature de l'infini. Cette contradiction est comprise et résolue, dès qu'on saisit la nature de la faculté de connaître qui est à la fois pouvoir d'unifier et de distinguer, qui est une partie limitée du tout et, en même temps, embrasse toutes choses, et dès qu'on a compris, par voie de conséquence, la nature de l'univers. L'univers est l'unité d'une multiplicité infinie ; par là, il rassemble en lui toutes les oppositions, qu'il rend relatives et aplanit ; il

n'y a pas en lui d'oppositions absolues ; mais c'est l'esprit qui, étant aussi pouvoir de distinguer, les y introduit. La solution pratique des contradictions réside dans la pratique de la recherche scientifique, avec ses bouleversements et ses progrès illimités : à chaque instant, celle-ci transforme, rejette, remplace, améliore, unifie et décompose à nouveau les concepts ; elle recherche, dans le même temps, une unité toujours plus grande et une différenciation toujours plus étendue.

Grâce à cette théorie de la connaissance, le matérialisme dialectique apporte aussi une solution aux prétendues énigmes de l'univers. Non qu'il résolve toutes les énigmes — il dit expressément que cette solution ne peut être que l'œuvre du progrès indéfini de la science, mais il les résout en ce sens qu'il leur enlève leur caractère mystérieux et qu'il les transforme en tâches pratiques à la solution desquelles nous parvenons par une progression indéfinie. La pensée bourgeoise ne peut pas donner une réponse aux énigmes de l'univers ; quelques années après la parution de cet ouvrage, la science de la nature reconnaissait cette incapacité, dans l'*Ignorabimus* de Dubois-Reymond. En résolvant l'énigme de la nature de l'esprit humain, la philosophie du prolétariat obtient la certitude qu'il n'existe pas, de façon générale, d'énigmes insolubles.

A la fin de son ouvrage, Dietzgen nous livre également les principes fondamentaux de notre éthique nouvelle. Elle part du point de vue que les idées du bien et du mal trouvent leur origine dans les besoins humains et qu'on appelle véritablement moral ce qui est généralement conforme à son but ; il devient aussitôt évident que la nature des théories morales civilisées est de traduire les intérêts de classes. En même temps, la justification et la rationalité de ces doctrines morales temporaires se trouvent affirmées, puisqu'elles sont nécessairement issues, à chaque fois, des besoins de la société. Le lien entre l'homme et la nature est assuré par le processus du travail social qui est indispensable pour la satisfaction des besoins. Tant que ces liens furent des chaînes, l'homme était enchaîné à une morale obscure et surnaturelle ; une fois le processus du travail connu, maîtrisé et consciemment réglé, ces chaînes doivent tomber et la morale être remplacée par la reconnaissance rationnelle de tous les besoins sans exception.

Les écrits philosophiques de Dietzgen ne semblent pas avoir exercé, jusqu'à présent, une influence considérable sur le mouvement socialiste ; ils ont sans doute trouvé quantité d'admirateurs silencieux qu'ils ont beaucoup aidés à clarifier leurs propres vues, mais leur signification pour la théorie de notre mouvement n'a pas été comprise. Cela n'est d'ailleurs pas étonnant. Même les écrits économiques de Marx, dont l'importance était beaucoup plus immédiatement visible, n'ont pas rencontré une grande compréhension dans les dix premières années qui suivirent leur parution. Le mouvement s'est développé spontanément et c'est uniquement grâce à la lucidité de certains dirigeants que la théorie marxiste put exercer, à l'époque, une influence essentielle et féconde sur le mouvement ouvrier ; aussi, il n'y a pas lieu de s'étonner si la philosophie du prolétariat,



qui reste derrière l'économie du point de vue de l'utilité immédiate, ne s'est pas attiré une plus grande attention. C'est seulement après l'abrogation de la loi sur les socialistes que la compréhension de l'économie et de la politique se développa dans la classe ouvrière allemande, qui tenait la première place sur le plan théorique dans le mouvement international ; et même des thèses issues de la théorie marxiste furent adoptées comme principes fondamentaux du parti. Mais, pour la plupart de ses porte-parole, c'était encore beaucoup plus la formulation résumée de convictions pratiques nécessaires que l'émanation d'une science connue et comprise à fond. Sans aucun doute, il faut tenir compte de la grande extension du parti et de son activité qui réclamait toutes les forces pour l'organisation et la direction ; c'est pourquoi tous les jeunes intellectuels se lancèrent dans le travail pratique, laissant de côté l'étude théorique. Cette négligence a été payée par les désaccords théoriques de ces dernières années.

La décrépitude du capitalisme apparaît si bien, dès à présent, à travers le déclin des partis bourgeois, que la simple pratique du mouvement socialiste attire dans ses rangs ceux qui ont l'esprit indépendant et un sentiment de justice. Mais ce passage ne s'accompagne pas alors de l'assimilation, par une étude sérieuse, de tout le contenu de la conception prolétarienne du monde ; on la remplace par la critique de la science socialiste du point de vue bourgeois. On mesure le marxisme aux normes d'une épistémologie bourgeoise inachevée et les néo-kantiens, ignorant complètement l'acquis de tout un siècle de philosophie, essaient de rattacher le socialisme à la morale kantienne. On parle même de se réconcilier avec le christianisme et de renier le matérialisme.

Ce mode de penser bourgeois, qui s'oppose au marxisme en tant qu'anti-dialectique et anti-matérialiste, nous le trouvons aujourd'hui réalisé dans le révisionnisme ; alliant une conception bourgeoise du monde avec des convictions anti-capitalistes, il prend la place de l'ancien anarchisme et, comme lui, il incarne très souvent les tendances petites-bourgeoises dans la lutte contre le capitalisme. Pour remédier à une telle situation, il serait tout à fait nécessaire que l'on s'occupât bien davantage de la théorie et en particulier des œuvres philosophiques de Dietzgen.

Marx a découvert la nature du processus matériel de la production et a établi son importance décisive comme moteur de l'évolution sociale. Mais il n'a pas expliqué en détail, à partir de l'essence de l'esprit humain, l'origine du rôle qu'il joue dans ce processus matériel. Avec la force traditionnelle de la pensée bourgeoise, cette limitation est une des raisons principales pour lesquelles ses théories ont été comprises de façon si imparfaite et si déformée. A présent, Dietzgen comble cette lacune, puisqu'il a pris justement l'essence de l'esprit pour objet de sa recherche. C'est pourquoi l'étude approfondie des écrits philosophiques de Dietzgen est un outil essentiel et indispensable pour comprendre les œuvres fondamentales de Marx et Engels. Les travaux de Dietzgen nous montrent que le prolétariat détient une arme puissante non seulement dans sa théorie économique, mais aussi dans sa philosophie. Apprenons à nous en servir.

Leyde, décembre 1902,

Anton Pannekoek.

Josef Dietzgen

*L'essence du travail intellectuel humain*

**Avant-propos**

Il y aurait lieu, ici, d'adresser au lecteur bienveillant comme au critique prévenu quelques mots d'explication touchant au rapport personnel de l'auteur à son œuvre. Le premier reproche que je prévois concerne le manque d'érudition qui se trahit de façon indirecte, entre les lignes, plus encore que directement, dans l'opuscule lui-même. Je me pose la question : comment osé-je présenter au public ce travail sur un sujet qui a été traité par les géants de la connaissance, entre autres par *Aristote, Kant, Fichte, Hegel*, etc., sans connaître encore à fond tous les ouvrages de mes illustres prédécesseurs ? Ne vais-je pas, dans le meilleur des cas, répéter ce qu'ils ont déjà dit bien avant moi ?

A cela je réponds : il y a longtemps que la semence jetée par la philosophie dans le sol de la connaissance a levé et a donné ses fruits. Ce que l'histoire met au jour se développe historiquement, naît, grandit et disparaît, pour toujours survivre sous une forme nouvelle. L'œuvre originelle, qui constitue l'acte premier, n'est féconde que dans son rapport à la situation et au contexte de l'époque qui l'a vu naître ; mais, avec le temps, ce n'est plus qu'une écorce vide qui a livré son suc à l'histoire. Les éléments positifs que la connaissance passée a produits ne vivent plus dans les lettres formées par les auteurs, mais, plus encore qu'esprit, ils sont devenus chair et sang dans la connaissance actuelle. Par exemple, pour connaître les résultats de la physique et trouver quelque nouveauté en ce domaine, il n'est pas indispensable d'étudier l'histoire de cette science et de remonter à la source des lois découvertes jusqu'à présent. Au contraire, la recherche historique pourrait bien être un obstacle à la solution d'un problème physique déterminé, dans la mesure où l'effort concentré est nécessairement plus efficace que l'effort partagé. C'est en ce sens que je porte à mon crédit le manque de connaissances autres, car ainsi, précisément, je suis d'autant mieux attaché à la connaissance de mon objet propre. Je me suis appliqué très sérieusement à l'étude de cet objet et à la connaissance de tout ce que l'on en sait à mon époque. L'histoire de la philosophie s'est répétée en ma personne dans la mesure où, dès ma prime jeunesse, je me suis mis à spéculer, possédé du besoin d'une conception du monde globale et systématique et où je crois avoir finalement trouvé satisfaction dans la connaissance inductive de la faculté humaine de penser.

Et ce n'est pas la faculté de penser dans ses manifestations diverses, ce *ne sont pas ses différents modes*, mais *sa forme la plus générale*, son essence universelle, qui me

plaisaient alors et constituent aujourd'hui mon propos. Par conséquent, l'objet de mon étude est aussi banal et aussi particulier que possible, si parfaitement simple qu'il m'a été difficile d'en faire un exposé diversifié et que les répétitions fréquentes ont été quasi inévitables. En même temps, le problème de la nature de l'esprit est un thème populaire qui n'est pas seulement du ressort des philosophes spécialistes, mais de la connaissance en général. C'est pourquoi la contribution que l'histoire de la science a apportée à la connaissance de ce thème doit aussi être universellement vivante dans les conceptions scientifiques de notre temps. Il m'a donc été possible de me contenter de cette source.

Aussi bien, je tiens à reconnaître qu'en dépit de ma qualité d'auteur je ne suis pas professeur de philosophie, mais travailleur manuel. A ceux qui voudraient me rappeler le vieil adage : « A chacun son métier <sup>2</sup> », je réponds avec *Karl Marx* : « Ce *nec plus ultra* de la sagesse du métier et de la manufacture devient démence et malédiction le jour où l'horloger Watt découvre la machine à vapeur, le barbier Arkwright le métier continu, et l'orfèvre Fulton le bateau à vapeur » (*Le capital*, trad. fr., Editions sociales, livre I, t. II, p. 167). Sans vouloir me joindre à ces grands noms, je peux toujours puiser quelque émulation dans le précédent qu'ils ont créé. D'ailleurs, la nature de mon sujet le destine tout particulièrement à la classe sociale dont j'ai, sinon l'honneur, du moins la satisfaction de faire partie.

Dans cet écrit, je développe la conception de la faculté de penser comme étant l'instrument de l'universel. « Le quatrième état », c'est-à-dire la classe ouvrière, celle qui souffre, n'est le véritable porteur de cet instrument que dans la mesure où les couches sociales *dominantes*, du fait de leurs intérêts de classe, sont incapables de reconnaître l'universel. Certes, cette limitation concerne avant tout le monde des *rapports humains*. Néanmoins aussi longtemps que ces rapports ne sont pas des rapports humains *universels*, mais des rapports de classe, même la conception des choses se trouve conditionnée par ce point de vue limité. La connaissance objective présuppose une liberté théorique subjective. Avant que *Copernic* ait vu la terre en mouvement et le soleil fixe, il dut faire abstraction de son point de vue de terrien. Or, comme, pour la faculté de penser, *tous* les rapports constituent son objet, elle doit s'abstraire de *tout* afin de *se* saisir *elle-même* dans sa pureté et sa vérité. Attendu que nous ne comprenons rien autrement que par la pensée, il nous faut faire abstraction de toute chose pour connaître la pensée pure, la pensée dans sa généralité. Une telle tâche fut trop difficile à accomplir aussi longtemps que l'homme se trouvait lié à un point de vue de classe limité. Seule une évolution assez avancée pour tenter la suppression des *derniers rapports de maître à serviteur* est capable d'écarter suffisamment les préjugés pour saisir le jugement en général, la faculté de connaissance, le travail intellectuel dans leur vérité et dans leur nudité. Seule une évolution historique susceptible d'avoir en vue la liberté directe et universelle des masses — et là interviennent des conditions historiques très mal connues —, seule l'ère nouvelle, celle du « quatrième

---

2 En allemand : « Schuster, bleib bei, deinem Leisten. » (« Savetier, reste à ta savate ») (N.D.T.).

état », peut être assez convaincue de l'inanité de la croyance aux spectres pour pouvoir démasquer les derniers fabricateurs de fantômes et dévoiler l'esprit dans sa pureté. L'homme du « quatrième état » est finalement l'homme « *à l'état pur* ». Son intérêt n'est plus un intérêt de classe mais un intérêt collectif, l'intérêt de l'humanité. Le fait que, de tous temps, les intérêts de la collectivité aient été liés aux intérêts de la classe dominante, le fait que l'humanité ait toujours « progressé » non seulement en dépit mais justement au moyen de son éternelle oppression par les patriarches juifs, les conquérants asiatiques, les possesseurs d'esclaves de l'Antiquité, les barons féodaux, les maîtres des corporations, et spécialement par les capitalistes modernes et, mieux encore, par les empereurs du capitalisme, ce fait-là touche à sa fin. Les rapports de classes du temps passé étaient *nécessaires* pour le développement général. Mais, à présent, ce développement est parvenu au point où la collectivité commence à devenir consciente d'elle-même. Jusqu'à présent, l'humanité s'est développée *au moyen des antagonismes de classes*. Elle en est ainsi arrivée au point où elle veut à présent se développer *par elle-même, immédiatement*. Les oppositions de classes n'étaient que des *phénomènes* de l'humanité. La classe ouvrière veut supprimer les antagonismes sociaux, afin que l'humanité devienne une *vérité*.

De même que la Réforme fut conditionnée par la situation concrète du XVI<sup>e</sup> siècle et, à l'instar de la découverte du télégraphe électrique, l'étude approfondie de la théorie de notre travail intellectuel humain est conditionnée par la situation concrète du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est dans cette mesure que le contenu de cet opuscule n'est pas le produit d'un individu, mais *un fruit de l'histoire*. En face de lui, j'ai l'impression d'être — si l'on me permet cette expression mystique — l'instrument de l'Idée. Ce qui m'appartient, c'est *la manière d'exposer*, pour laquelle je demande ici une bienveillante indulgence. Je prie le lecteur de ne pas faire porter ses critiques, tacites ou expresses, sur la forme défectueuse, sur ce que *je dis de telle ou telle manière*, mais bien sur ce que *je veux dire*. Je demande qu'on ne m'interprète pas de travers en s'appuyant à dessein sur la lettre, mais qu'on veuille bien chercher à me comprendre selon l'esprit et sur l'ensemble de ce que j'écris. S'il se trouvait que je ne parvienne pas à développer l'Idée avec succès, si, par suite, ma voix devait se perdre dans la masse des livres qui encombrant le marché, je suis sûr néanmoins que mon *sujet* trouverait dans le futur un défenseur plus talentueux.

Siegburg, le 15 mai 1869,

*Josef Dietzgen, tanneur.*

## 1. Introduction

La *systématisation* est l'essence, l'expression générale de l'activité de connaissance dans son ensemble. La connaissance ne veut rien d'autre que mettre les objets du monde en ordre et en système à l'usage de notre cerveau. La connaissance scientifique d'une langue, par exemple, implique sa division ou son classement en catégories et règles générales. L'agronomie ne vise pas seulement à ce que les pommes de terre *poussent bien* ; elle veut découvrir, pour l'art de la culture, *les relations systématiques*, dont la connaissance permet de cultiver la terre *avec la prévision du succès*. C'est le résultat pratique de toute théorie de nous faire connaître le système, la méthode propres à son objet et de nous rendre ainsi capables d'agir dans le monde avec la prévision du succès. Certes, l'expérience en est la condition préalable ; mais, à elle seule, elle ne suffit pas. C'est uniquement la *théorie* qui est formée à partir d'elle, à savoir la science, qui nous sauve des fantaisies du hasard. Elle nous procure, en même temps que la conscience, la maîtrise des objets et la *certitude* absolue dans leur maniement.

L'individu ne peut pas *tout* savoir. Pas plus que l'habileté et la force de ses mains ne suffisent à produire tout ce dont il a besoin, pas davantage la capacité de son cerveau ne lui permet de connaître tout ce qui s'impose. La *croyance* est nécessaire à l'homme ; mais seulement la croyance en ce que d'autres *savent*. La science, aussi bien que la production matérielle, est une affaire *sociale*. « Un pour tous, tous pour un. »

Mais, de même qu'il y a des besoins corporels dont tout un chacun peut et doit s'occuper par lui-même, il existe aussi des objets du savoir qu'il est indispensable que *tous* connaissent et qui ne ressortissent, pour cette raison, à aucune science spécialisée particulière.

La *faculté de penser* humaine est un objet de cette espèce : la connaissance, l'entendement, la théorie qui s'y rapporte ne peuvent être abandonnées à aucune corporation. *Lassalle* a mille fois raison de dire : « En notre siècle de division du travail, même la pensée est devenue un métier spécialisé, et il est tombé dans les mains les plus misérables — celles de nos journaux. » Nous voici donc avertis de ne pas nous laisser prendre plus longtemps par cette activité, de ne pas nous laisser davantage impressionner par l'opinion publique, mais de nous remettre, bien plutôt, à penser *par nous-mêmes*. Il nous est permis d'abandonner à des spécialistes les objets particuliers du savoir ou de la science, mais la pensée en général est *l'affaire de tous*, une affaire dont personne ne peut être dispensé.

Si nous pouvions établir ce travail de la pensée sur un fondement scientifique et trouver une théorie en ce sens ; si nous pouvions découvrir la manière dont la raison en général produit des connaissances, ou trouver la méthode suivant laquelle se crée la vérité

scientifique ; alors, nous obtiendrions, dans le domaine de la connaissance en général, pour notre faculté de juger dans *son ensemble*, la même assurance du succès que la science a déjà atteinte depuis longtemps dans des disciplines *particulières*.

Kant écrit : « Quand, de même, il n'est pas possible de mettre d'accord les divers collaborateurs sur la manière dont il faut poursuivre le but commun, alors on peut toujours être convaincu qu'une telle étude est encore bien loin d'avoir suivi la marche sûre d'une science et qu'elle est un simple tâtonnement <sup>3</sup>. »

Si, de nos jours, nous jetons un coup d'œil sur les sciences, nous en trouvons beaucoup, notamment les sciences de la nature, qui répondent à l'exigence kantienne, qui se tiennent fermement, avec une sûre conscience de soi et une unanimité parfaite, aux connaissances acquises et les font progresser. « Là, on sait, comme le dit Liebig, ce que sont un fait, un raisonnement, une règle, une loi. Pour tout cela, on possède des pierres de touche, auxquelles chacun a recours, avant de mettre en circulation le fruit de ses travaux. Les développements oratoires autour d'une opinion ou les tentatives de persuader autrui d'une idée non prouvée, tout cela avorte immédiatement devant la morale de la science. »

Par contre, en d'autres domaines, là où l'on abandonne les choses matérielles concrètes pour aborder des sujets abstraits, que l'on appelle philosophiques, en ce qui touche la conception générale du monde et de la vie, dans les problèmes du commencement et de la fin, de l'essence et de l'apparence des choses, de la cause et de l'effet, de la force et de la matière, de la puissance et du droit, dans les problèmes de l'éthique, de la morale, de la religion, de la politique, là, nous ne trouvons, au lieu de « faits probants et concluants », que des « développements oratoires », rien qui ressemble à une connaissance assurée, mais toujours un simple tâtonnement au milieu d'*opinions* contradictoires.

Et précisément, lorsqu'ils abordent des thèmes de ce genre, les coryphées des sciences de la nature font figure, avec leurs désaccords, de bien piètres apprentis philosophes. D'où il ressort que la morale de la science, les pierres de touche, dont on prétend disposer pour distinguer avec précision le vrai savoir de l'opinion, ne reposent en fait que sur une *pratique instinctive* et non sur une connaissance claire, sur une véritable *théorie*. Et bien que notre époque se caractérise par une culture assidue de la science, la grande multiplicité d'opinions qu'on y voit atteste derechef qu'elle n'est pas en mesure de manier la connaissance avec la prévision du succès. Les erreurs de jugement n'ont pas d'autre origine. Celui qui a compris ce que c'est que comprendre ne peut pas se tromper. C'est seulement la *certitude absolue* des calculs de l'astronomie qui témoigne en faveur de leur caractère scientifique. Celui qui sait calculer est le moins capable de prouver si son calcul est vrai ou faux. C'est pourquoi la compréhension du processus de la pensée dans son ensemble doit nous mettre entre les mains la pierre de touche nous permettant de distinguer, de façon *universelle* et indubitable, le jugement correct du jugement incorrect,

---

3 Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr., P.U.F., 1950, p. 15.

la connaissance de l'opinion, la vérité de l'erreur. L'erreur est *humaine*, certes, mais elle n'est pas *scientifique*. Or comme la science est une affaire humaine, il existera sans doute éternellement des erreurs ; mais ce dont la compréhension du processus de la pensée pourra nous affranchir, c'est du fait que ces erreurs puissent passer pour des vérités scientifiques et que, pis encore, elles soient acceptées universellement comme telles, de la même façon que la compréhension des mathématiques nous affranchit des erreurs de calcul. Ceci peut avoir l'air d'un paradoxe, mais est vrai néanmoins : celui qui connaît la règle générale différenciant la vérité de l'erreur avec autant de précision que la règle de grammaire séparant le sujet du verbe, celui-là pourra opérer partout des distinctions avec une *égale certitude*. Depuis toujours, savants et exégètes se sont mis mutuellement dans l'embarras à propos de la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » Depuis des millénaires, cette question constitue un thème essentiel, tout spécialement pour la philosophie. Comme cette dernière elle-même, elle trouve finalement sa solution dans la connaissance de la faculté humaine de penser. En d'autres termes : la question du critère de la vérité en général est identique à celle de la distinction entre la vérité et l'erreur. La *philosophie* est la science qui s'est appliquée à cette tâche et qui, en fin de compte, a résolu, en même temps que cette énigme, son propre problème par la connaissance enfin claire du processus de la pensée. Un rapide examen de l'essence du développement de la philosophie pourra donc, à bon droit, servir d'introduction à notre propos.

Attendu que le mot est employé en divers sens, il faut noter que nous ne parlons, ici, que de ce qu'il est convenu d'appeler philosophie *spéculative*. Nous nous abstiendrons d'appuyer nos dires de multiples citations et références, car ce que nous disons apparaît comme tellement manifeste, tellement incontestable que nous pouvons nous dispenser des accessoires de l'érudition.

Si l'on applique le critère kantien mentionné plus haut, la philosophie spéculative ressemble à un champ clos où s'affrontent des opinions différentes, plutôt qu'à une science. Ses esprits fameux, ses grands auteurs classiques ne sont pas une seule fois d'accord quand il s'agit de répondre à la question : *Qu'est-ce que la philosophie, quel est son but ?* C'est pourquoi, afin de ne pas augmenter de la nôtre les diverses opinions touchant ce point, nous acceptons comme philosophie tout ce qui en prend le nom, et — sans nous laisser égarer par ce qui est particulier ou curieux — nous recherchons dans cette vaste bibliothèque de volumes épais l'élément *commun* ou *général*.

Suivant cette méthode empirique, nous trouvons d'abord que la philosophie, à l'origine, n'est pas une science particulière, à côté ou au milieu d'autres sciences, qu'elle est bien plutôt le nom générique de la connaissance en général, l'essence de tout savoir, comme l'art est l'essence des arts particuliers. Celui qui faisait de la connaissance, du travail intellectuel, son activité principale — tout *penseur*, quel que fût le thème de sa pensée — était, à l'origine, un *philosophe*.

Mais, depuis que les divers spécialistes, avec l'enrichissement progressif du savoir



humain, se sont séparés de la *mater sapientiae*, en particulier depuis la naissance des sciences modernes de la nature, il se trouve que la philosophie se caractérise moins par son *contenu* que par sa *forme*. Toutes les autres sciences se distinguent entre elles par leurs *objets différents*, la philosophie, au contraire, se distingue par *la méthode qui lui est propre*. Elle a bien, elle aussi, un objet, un but : elle cherche à saisir l'universel, le monde comme totalité, le cosmos. Mais ce n'est pas cet objet, ce n'est pas ce projet, qui la caractérise, mais la façon dont elle le mène à bien.

Les autres sciences ont affaire avec des choses ou objets *particuliers*, et même s'il s'agit du Tout, du cosmos, c'est toujours, cependant, en relation avec les différentes parties ou les éléments particuliers dont se compose le Tout universel. Dans l'introduction de son *Kosmos*, *Alexander von Humboldt* dit qu'il se limite, dans cet ouvrage, à une recherche empirique, à une étude physique visant à connaître l'identité ou l'unité au moyen de la diversité. C'est ainsi que les sciences inductives, dans l'ensemble, ne parviennent à des conclusions ou à des connaissances générales que sur la base de leur intérêt pour l'individuel, le particulier, le donné sensible. Voilà pourquoi elles disent d'elles-mêmes : « Nos conclusions reposent sur des données de fait. » La philosophie spéculative procède de façon inverse. Quand elle prend un thème particulier quelconque comme objet de recherche, elle *ne le traite pas* pour autant du point de vue de la *particularité*. Les manifestations sensibles, l'expérience physique que l'on fait au moyen de ses yeux et de ses oreilles, de ses mains et de sa tête, elle les récuse comme autant de phénomènes trompeurs et elle se cantonne à la pensée « pure », à l'abri de tout présumé, pour connaître, par un chemin inverse, la diversité de l'univers au moyen de l'unité de la raison humaine. Par exemple, pour répondre à la question qui nous préoccupe actuellement, à savoir : Qu'est-ce que la philosophie ? elle ne procéderait pas, pour atteindre le concept de cette dernière, à partir de son apparence sensible effective, à partir de ses lourds in-folio pleine peau, de ses traités petits et grands. Au contraire, le philosophe spéculatif cherche en son for intérieur, dans les profondeurs de son esprit, le véritable concept de la philosophie et, à la lumière de ce critère, il décide ensuite de l'authenticité ou de l'inauthenticité des différentes philosophies concrètement données. Aussi bien, la méthode spéculative ne s'occupe jamais d'étudier des objets tangibles, à moins qu'on reconnaisse les procédés de la philosophie dans toutes les conceptions non scientifiques de la nature qui ont peuplé le monde de chimères. Certes, dans ses débuts, la connaissance spéculative aussi s'intéressait au cours du soleil et à la marche de l'univers. Mais depuis que l'astronomie inductive s'est attachée à ce domaine avec un succès bien plus grand, la spéculation se limite strictement à l'examen de thèmes plus abstraits. Car ici, comme partout en général, elle se caractérise par le fait qu'elle obtient ses résultats à partir de l'idée ou du concept.

Pour la connaissance empirique, pour la méthode inductive, la diversité de l'expérience est première, et la pensée seconde. Au contraire, la spéculation veut produire la vérité scientifique *sans le secours de l'expérience*. La connaissance philosophique ne

doit pas s'appuyer sur des données éphémères, mais elle doit être *absolue*, au-delà du temps et de l'espace. La philosophie spéculative ne veut pas être une connaissance physique, elle veut être une *métaphysique*. Sa tâche consiste à trouver, purement à l'aide de la raison, sans le concours de l'expérience, un système, une logique ou une épistémologie, au moyen desquels les connaissances particulières se laissent déduire, de la même façon qu'en grammaire, le radical d'un mot étant donné, nous savons en déduire les différentes formes. Les sciences physiques opèrent avec la présupposition que notre faculté de connaître est semblable — pour employer des images bien connues — à un morceau de cire molle qui recevrait ses empreintes du monde extérieur, ou à une page blanche sur laquelle l'expérience s'inscrirait. A l'opposé, la philosophie présuppose l'existence d'idées innées, lesquelles doivent être produites et extraites, à l'aide de la pensée, des profondeurs de l'esprit.

La différence entre la connaissance *spéculative* et la connaissance *inductive* repose sur la différence entre *l'imagination* et la *saine raison humaine*. Cette dernière se forge ses concepts au moyen du monde extérieur, à l'aide de l'expérience, tandis que l'imagination tire son produit par elle-même, de l'intérieur, des profondeurs de l'esprit. Mais cette production n'a qu'en apparence une origine unique. Pas plus que le peintre ne saurait inventer des images, des formes supra-sensibles, pas davantage un penseur n'est capable de concevoir des pensées supra-sensibles, résidant en dehors de toute expérience. De même que l'imagination produit l'ange en assemblant la forme de l'oiseau et celle de l'homme, ou les sirènes à partir de la femme et du poisson, de même toutes ses autres productions, tout en étant apparemment ses propres créations, ne sont en fait que *des impressions du monde extérieur librement agencées*. L'entendement, la raison se soumettent au nombre et à l'ordre, au temps et à la mesure de l'expérience, tandis que l'imagination reproduit les données empiriques sans contrainte, sous une forme choisie librement.

Depuis toujours, même là où, faute d'expériences et d'observations, aucune connaissance inductive n'était possible, la soif de savoir a néanmoins poussé les hommes à expliquer les phénomènes de la nature et de la vie à partir de l'esprit humain, c'est-à-dire de façon spéculative. On cherchait à compléter l'expérience par la spéculation. Dans un deuxième temps, avec les nouveaux apports de l'expérience, on reconnaissait généralement comme erreur la spéculation passée. Cependant il a fallu que cette désillusion se répète de multiples fois pendant des millénaires d'une part, et que s'accumulent les plus brillants succès de la méthode inductive d'autre part, pour qu'on accepte de renoncer à cette ardeur spéculative.

Certes, l'imagination est également une faculté positive, et l'intuition spéculative, obtenue par l'analogie, précède très souvent la connaissance inductive, conforme à l'expérience. Simplement, il nous faut avoir une conscience claire de ce que la conjecture et la science sont et peuvent respectivement. L'intuition consciente d'elle-même appelle

l'étude scientifique, tandis que la fausse science ferme la porte à la recherche inductive. L'accès à une conscience claire de la différence entre la spéculation et le savoir est un processus historique, dont le commencement et la fin coïncident avec le commencement et la fin de la philosophie spéculative.

Dans l'Antiquité, la saine raison humaine opérait de concert et en union étroite avec l'imagination, la méthode inductive avec la méthode spéculative. Le conflit entre les deux n'a commencé qu'avec la connaissance des multiples illusions auxquelles le jugement des hommes, encore inexpérimenté, a succombé jusqu'à une époque récente. Mais, au lieu de rapporter les illusions reconnues à une déficience de l'entendement, on les attribuait à l'imperfection des sens, on accusait les sens de tromperie et de fausseté les phénomènes sensibles. Qui ne connaît la vieille lamentation touchant l'impossibilité de se fier aux sens ? Les erreurs dans la compréhension de la nature et de ses phénomènes ont tout d'abord nourri une opposition complète à la sensibilité. On *se trompait* et on croyait *avoir été trompé*. La mauvaise humeur qui en résultait se transforma en une défiance complète à l'égard du monde sensible. Jusqu'ici, on avait pris l'apparence pour la vérité, d'un esprit crédule et sans critique ; et voilà qu'à présent, avec la même absence de critique, on révoquait en doute, purement et simplement, la croyance en la vérité sensible. La recherche se détourna de la nature, de l'expérience et ainsi commença, avec la *pensée pure*, le travail de la philosophie spéculative.

Mais, en fait, jamais la connaissance ne s'est laissé égarer à ce point hors du chemin de la saine raison humaine, de la vérité du monde sensible. La science de la nature en fut bientôt garante et les brillants succès qu'elle obtint donnèrent à la méthode inductive la conscience de sa fécondité ; cependant que, de son côté, la philosophie était à la recherche d'un système permettant de déduire les grands thèmes généraux de la connaissance sans étude détaillée, sans expérience ni observation sensibles, à l'aide de *la seule raison*.

Nous disposons d'un nombre plus que suffisant de tels systèmes spéculatifs. Si nous les soumettons au critère, déjà mentionné, de l'unanimité, il apparaît que la philosophie ne se montre d'accord que sur un désaccord général. Car, aussi bien, l'histoire de la philosophie spéculative ne consiste pas, comme l'histoire des autres sciences, dans une accumulation progressive de connaissances, mais dans une série de tentatives pour percer les secrets universels de la nature et de la vie, à l'aide de la pensée pure, sans recourir aux objets ni à l'expérience. La tentative la plus hardie, le système de pensées le plus admirable furent réalisés, au début de ce siècle, par Hegel, lequel, pour reprendre une expression, a atteint dans le monde de la connaissance une célébrité égale à celle de *Napoléon* dans le monde politique. Mais même la philosophie de Hegel n'a pas résisté à l'épreuve à laquelle elle a été soumise. Comme le dit Haym (*Hegel et son temps*) : « Elle a été éliminée par les progrès du monde et l'histoire vivante. »

Le résultat obtenu par la philosophie jusqu'à présent a donc été l'explicitation de sa

propre incapacité. Cependant, nous n'ignorons pas qu'il existe à coup sûr quelque chose de positif au cœur d'une activité qui a occupé les plus grands cerveaux pendant des millénaires. Et, de fait, la philosophie a une histoire, une histoire non pas seulement au sens d'une succession de tentatives malheureuses, mais également dans le sens d'une évolution vivante. Mais ce n'est pas son objet, ce n'est pas la vision systématique du monde qui a évolué avec elle : c'est la *méthode*. Toute science positive possède un objet sensible, une source extérieure, un donné préalable sur lequel prend appui son effort de connaissance. A la base de toute science empirique, il existe un matériel sensible, un objet donné, en vertu de quoi le savoir qu'elle représente se trouve être dépendant et impur. La philosophie spéculative, elle, recherche une connaissance *pure, totale, absolue*. Elle veut connaître sans matériel, sans l'expérience, à partir de la « *pure* » raison. Elle trouve son origine dans la conscience exacerbée de la supériorité éminente de la connaissance ou de la science au regard de l'expérience sensible. C'est pourquoi elle cherche à atteindre, en passant tout bonnement par-dessus l'expérience, une *connaissance pure et totale*. Son objet est la vérité, non pas la vérité particulière, la vérité de telle ou telle chose, mais la vérité en général, la vérité « en soi ». Les systèmes spéculatifs sont en quête d'un commencement exempt de tout présupposé, d'un point de départ indubitable et qui soit son propre fondement, afin de déterminer, à partir de là, l'indubitable en général. Les systèmes issus de la spéculation sont, *de leur propre aveu*, des systèmes parfaits, clos, *fondés en eux-mêmes*. Tout système spéculatif s'est désagrégé quand on s'est aperçu par la suite que son caractère totalitaire, inconditionné, son auto-fondation n'étaient que pure *fiction*, qu'il avait, comme toutes les autres connaissances, une détermination extérieure et empirique, qu'il n'était pas un système philosophique, mais un savoir relatif issu de l'expérience. Finalement, la spéculation s'est désagrégée quand on s'est rendu compte que le savoir en soi ou en général était *impur* ; que l'instrument de la philosophie, la faculté de connaître, ne peut rien entreprendre sans un point de départ *donné* ; que la connaissance empirique n'est pas totale, mais qu'elle n'est supérieure que dans la mesure où elle est capable *d'organiser d'innombrables expériences* ; que, par conséquent, un savoir universel et objectif ou la vérité « en soi » ne peuvent être un objet pour la philosophie que pour autant que l'on peut caractériser et connaître le savoir ou la vérité *en général* en partant des connaissances ou des vérités *particulières données*. Pour parler plus simplement, la philosophie se réduit à la connaissance non philosophique de la faculté de connaître *empirique*, à la critique de la raison.

La spéculation la plus récente, la spéculation consciente d'elle-même est issue de l'expérience de la différenciation entre l'apparence et la vérité. Elle nie tout phénomène sensible afin de découvrir la vérité par la pensée, sans se laisser tromper par les apparences. Mais, en chemin, le philosophe qui vient ensuite s'aperçoit, à chaque fois, que les vérités ainsi obtenues par ses prédécesseurs ne sont pas ce qu'elles prétendent être et que leur contenu positif se borne à avoir fait progresser la connaissance de l'entendement, du processus de la pensée. Par sa négation de la sensibilité, par son effort pour séparer la

pensée de tout donné sensible, de son enveloppe naturelle pour ainsi dire, la philosophie a mis à nu, plus que toute autre connaissance, la structure de l'esprit. Si bien que, plus elle a avancé en âge, plus elle s'est développée dans le cours de l'histoire, plus elle est devenue classique, plus cet aspect essentiel de son activité est devenu frappant. Après la création réitérée des plus grandes chimères, elle a trouvé son terme avec l'idée positive que la pensée pure, philosophique, dégagée de tout contenu donné ne produisait qu'une pensée vide de contenu, des idées sans réalité, de simples chimères. Le développement de l'illusion spéculative et du désabusement scientifique s'est poursuivi jusqu'à nos jours où, finalement, la solution de tout le problème, la destruction de la spéculation, commence avec ces mots de Ludwig Feuerbach : « *Ma philosophie n'est pas une philosophie.* »

Le long discours du travail spéculatif se ramène à la connaissance de l'entendement, de la raison, de l'esprit, au dévoilement de ces opérations mystérieuses que nous appelons *la pensée*.

Le mystère touchant à la façon dont les vérités de la connaissance se produisent, la méconnaissance du fait que toute pensée a besoin d'un objet, d'une donnée préalable, furent la cause de tout cet égarement spéculatif que renferme l'histoire de la philosophie. Ce même mystère est aujourd'hui encore la cause des nombreuses erreurs et contradictions d'ordre spéculatif, que l'on rencontre « en passant <sup>4</sup> » dans les propos et les ouvrages de nos hommes de science. Certes, en leur domaine, la connaissance a fait de grands progrès, mais seulement dans la mesure où il n'y est question que d'objets *tangibles*. Quand il s'agit de n'importe quel thème d'une autre espèce, plus abstraite, nous trouvons des « développements oratoires » plutôt que des « faits probants », parce que l'on ne sait pas d'une manière générale, consciente et théorique, ce que sont un fait, un raisonnement, une règle, une vérité, même si on le sait instinctivement et d'un point de vue particulier. Les succès des sciences de la nature ont appris aux gens à manier l'instrument de la connaissance, l'esprit, de façon instinctive. Pourtant, il manque la connaissance systématique qui opère avec la prévision du succès. Il manque la compréhension de l'activité propre à la philosophie spéculative.

Notre tâche consistera à présent à mettre en lumière, par une brève récapitulation, les éléments de science positive que la philosophie a favorisés lentement et de façon le plus souvent inconsciente, c'est-à-dire à découvrir la nature universelle du processus de la pensée. Nous verrons comment la connaissance de ce processus nous fournit le moyen de résoudre scientifiquement toutes les grandes énigmes de la nature et de la vie, comment on atteint ainsi ce point de vue fondamental, cette vision systématique du monde, qui fut le but si longtemps recherché par la philosophie spéculative.

---

4 En français dans le texte. (N.D.T.).

## 2. La raison pure ou la faculté de penser en général

De même que, parlant des subsistances en général, on peut employer, au fil du discours, les termes de fruits, légumes, céréales, viande, pain, etc., comme des expressions synonymes qui sont toutes admises comme équivalentes, sans préjudice de leur différence, dans le concept de subsistances, de la même façon, nous parlons ici de la raison, de la conscience, de l'entendement, de la représentation, de la faculté de concevoir, de discerner, de penser ou de connaître comme de choses *équivalentes*. Car, précisément, nous nous occupons, non pas des catégories différentes, mais de la nature *universelle* des processus de la pensée.

« Il ne vient à l'esprit de personne de sensé, écrit un physiologiste moderne, de vouloir chercher le siège de l'énergie spirituelle dans le sang, comme chez les Grecs, ou dans la glande pinéale, comme au Moyen Age, mais tout le monde est persuadé que même le foyer organique des fonctions mentales dans l'organisme animal doit être recherché dans les centres du système nerveux. » Certes ! La pensée est une fonction du cerveau, comme l'écriture est une fonction de la main. Mais, pas plus que l'étude anatomique de la main ne permet de répondre à la question ; qu'est-ce qu'écrire ?, pas davantage l'examen physiologique du cerveau ne peut faire avancer la question : qu'est-ce que la pensée ? Nous pouvons à l'aide du scalpel annihiler l'esprit, mais non le découvrir. Savoir que la pensée est un produit du cerveau nous rapproche de notre objet dans la mesure où cela le soustrait au domaine de l'imagination, lieu des chimères, pour le placer dans la pleine lumière de la réalité. De l'être immatériel et insaisissable qu'il était, l'esprit est devenu maintenant une *activité corporelle*.

La pensée est une activité du cerveau, comme la marche est une activité des jambes. Nous percevons la pensée, l'esprit, de manière sensible tout autant que nous percevons la marche, la douleur et nos sentiments. La pensée nous est perceptible sous la forme d'une opération subjective, d'un processus interne.

Pour ce qui est de son contenu, ce processus est différent à chaque moment et pour chaque individu, mais, en ce qui concerne sa forme, il est *partout le même*. En d'autres termes, cela veut dire ceci : comme pour tout autre processus, nous distinguons à propos du processus de la pensée entre *le particulier* ou *le concret* et *l'universel* ou *l'abstrait*. Le but universel de la pensée est *la connaissance*. Nous verrons, par la suite, que la représentation la plus simple ou n'importe quel concept possède la même essence que la connaissance la plus approfondie.

Pas plus qu'il n'y a de pensée, de connaissance sans contenu, il n'existe de pensée sans *objet*, sans une autre chose qui soit pensée ou connue. La pensée est un travail et, comme tout autre travail, elle exige un *donné objectif* sur lequel elle s'applique. Les

propositions : je fais, je travaille, je pense, appellent à leur suite la question du contenu et de l'objet : Que fais-tu, sur quoi travailles-tu, que penses-tu ?

Toute représentation déterminée, toute pensée effective est identique à son contenu, *mais non à son objet*. Ma table de travail, comme contenu de ma pensée, ne fait qu'un avec cette pensée, ne se distingue pas de celle-ci. Mais la table de travail à l'extérieur de ma tête constitue son objet qui en est totalement différent. Le contenu doit être distingué de la pensée, entendue comme l'acte de penser, uniquement en tant qu'elle est une partie de cette dernière, tandis que l'objet en diffère radicalement et essentiellement.

Nous faisons une distinction entre l'être et la *pensée*. Nous distinguons l'*objet sensible* de son *concept intellectuel*. Pourtant, la représentation qui est non sensible, est, elle aussi, *sensible, matérielle, c'est-à-dire réelle*. Je perçois ma pensée de la table comme étant matérielle tout comme je perçois la table elle-même. Assurément, si l'on appelle matériel uniquement ce qui est tangible, alors la pensée est immatérielle. Mais dans ce cas, le parfum de la rose et la chaleur du poêle aussi sont immatériels. Il vaut sans doute mieux que nous désignions la pensée comme *sensible*. Ou bien, si l'on nous objecte que nous commettons une erreur de vocabulaire, parce que le langage sépare rigoureusement les choses sensibles et les choses de l'esprit, nous pouvons aussi bien renoncer à ce mot et désigner la pensée comme *réelle*. L'esprit est réel, aussi réel que la table qui est tangible, que la lumière visible, que le son audible. Bien qu'elle soit à coup sûr différente de toutes ces choses, la pensée a pourtant ceci de commun avec elles d'être *réelle* ; c'est une *chose comme les autres*. L'esprit n'est guère plus différent de la table, de la lumière et du son que ces choses le sont entre elles. Nous ne refusons pas la différence, nous affirmons seulement *la nature commune* de ces choses différentes. A présent, du moins, le lecteur ne se méprendra plus, si je parle de la faculté de penser comme d'une faculté matérielle, comme d'un *phénomène sensible*.

Tout phénomène sensible a besoin d'un objet auquel il se rapporte. Pour que la chaleur *existe*, pour qu'elle *soit réelle*, il faut qu'il y ait un objet, une autre chose qui puisse être chauffée. Il ne peut y avoir d'élément actif sans élément passif. Le *visible* ne peut être visible sans la vue et, à son tour, la vue ne peut être la vue sans le visible. La faculté de penser, elle aussi, est un *phénomène*, mais, comme toutes choses, elle n'apparaît *jamais en soi et pour soi*, mais toujours en connexion avec d'autres phénomènes sensibles. Comme tout phénomène réel, la pensée apparaît à propos d'un objet et en même temps que lui. La fonction du cerveau n'est pas plus, ni moins, une activité « pure » que la fonction de l'œil, le parfum de la fleur, ou la chaleur du poêle ou encore le phénomène de la table. Le fait que la table puisse être vue, entendue, sentie, qu'elle soit quelque chose d'*effectif* ou d'*efficient*, ce fait tient, aussi bien qu'à sa propre activité, à l'activité d'un autre objet avec lequel elle se trouve en relation.

Cependant, toutes les autres activités se limitent à une catégorie d'objets à part. Seul le visible sert la fonction de l'œil, le tangible la fonction de la main, la marche trouve

son objet dans l'espace qu'elle parcourt. En revanche, *tout* est objet pour la pensée. Tout est connaissable. La pensée n'est pas limitée à une espèce particulière d'objets. Tout phénomène peut être l'objet, donc aussi le contenu de la pensée. Et assurément, de tout ce dont nous prenons conscience en général, nous ne prenons conscience que par le fait que c'est une matière pour notre activité cérébrale. Tout est objet et contenu pour la pensée. La faculté de penser s'applique *universellement* à tous les objets.

Nous disions à l'instant que tout est connaissable ; mais à présent nous disons : seul *le connaissable* peut être connu, seul ce qui relève du savoir peut être objet de science, seul le pensable peut être un objet pour la faculté de penser. La faculté de penser, elle aussi, est limitée dans la mesure où elle ne peut pas se substituer aux opérations de lire, d'entendre, de sentir et à toutes les autres activités innombrables du domaine sensible. Il est bien vrai que nous connaissons *tous* les objets, mais aucun objet ne se laisse totalement connaître ou concevoir. C'est-à-dire que les objets ne sont pas absorbés dans la connaissance. A la vision appartient un quelque chose qui est vu, un quelque chose donc qui est plus encore que ce que nous voyons, à l'ouïe appartient un quelque chose qui est entendu, à la pensée un objet qui est pensé ; donc, à nouveau, un quelque chose qui est encore quelque chose en dehors de notre pensée, en dehors de notre conscience. Comment nous parvenons à connaître que ce sont des *objets* que nous voyons, entendons, sentons, pensons et non pas quelque chose de subjectif, c'est ce que nous découvrirons plus tard.

Grâce à la pensée, nous avons le pouvoir de posséder le monde entier *en double* : *extérieurement* en réalité, *intérieurement* en pensée, en représentation. Sur ce point, il est facile de voir que les choses dans le monde sont produites autrement que les choses dans notre cerveau. « In optima forma <sup>5</sup> », en grandeur naturelle, elles ne sauraient y entrer. Le cerveau ne reçoit pas les choses elles-mêmes, mais seulement leurs *concepts*, leur représentation, leur forme *universelle*. L'arbre représenté, l'arbre pensé, n'est toujours qu'un universel. L'arbre réel est un arbre différent de tous les autres. Et quand je saisis cet arbre particulier à l'aide de mon cerveau, l'arbre intérieur diffère toujours de l'arbre extérieur, comme l'universel se distingue du particulier. La diversité *infinie* des choses, la richesse *innombrable* de leurs propriétés ne trouvent pas de place dans le cerveau.

Nous saisissons « le monde, qui se perd au-dehors », les phénomènes de la nature et de la vie d'une double manière, sous une forme *concrète*, sensible, diversifiée et sous une forme *abstraite*, intellectuelle, unifiée. C'est notre cerveau qui les rassemble dans une unité. Et ce qui est valable pour le monde l'est aussi pour chaque partie isolée. Une unité sensible est une absurdité. Même l'atome de la moindre goutte d'eau ou l'atome d'un élément chimique, pour autant qu'il est réel, est divisible et dissemblable, diversifié en ses parties. A n'est pas B. Mais le concept, la faculté de penser font de chaque partie sensible une totalité abstraite et saisit chaque totalité ou quantité sensible comme une partie de l'unité abstraite de l'univers. Pour saisir les choses sur le mode de la *totalité*, il nous faut

---

5 Sous leur forme la meilleure. (N.D.T.).



les aborder pratiquement et théoriquement, avec nos sens et notre cerveau, avec notre corps et notre esprit. Avec notre corps, nous pouvons saisir seulement ce qui est corporel, avec notre entendement seulement ce qui est intellectuel. Ainsi, les choses aussi font partie de l'esprit. L'esprit relève des choses et les choses relèvent de l'esprit. L'esprit et les choses ne sont réels que par leurs relations.

Pouvons-nous voir les choses ? Certes non, nous voyons uniquement les effets que les choses produisent sur nos yeux. Nous ne sentons pas le vinaigre, mais le rapport entre le vinaigre et notre langue. Le résultat est l'impression d'acidité. Le vinaigre ne produit ce *goût acide* que par rapport à notre langue ; en contact avec le fer, il est corrosif. En présence du froid, il devient solide ; en présence de la chaleur, il devient fluide. Et il a des effets aussi différents que sont différents les objets avec lesquels il entre en relation dans l'espace et le temps. Le vinaigre *apparaît*, comme apparaissent toutes les choses sans exception ; mais jamais sous forme de vinaigre en soi et pour soi ; il n'apparaît toujours qu'en relation, en contact, en connexion avec d'autres phénomènes. Tout phénomène est le produit d'un sujet et d'un objet.

Pour que la pensée apparaisse, le cerveau ou l'entendement n'est pas, à lui seul, suffisant, elle a besoin, en outre, d'un donné, d'un objet, qui soit pensé. Ce caractère relatif de notre sujet a pour conséquence que nous ne pouvons pas, en l'étudiant, y rester « purement » cantonné. Précisément parce que la raison ou la faculté de penser n'existe pas pour soi, mais apparaît toujours en connexion avec autre chose, nous nous trouvons contraints de passer sans cesse de la faculté de penser à ses objets et d'étudier les deux de façon connexe.

De même que la vue ne voit pas l'arbre, mais seulement ce qui, dans l'arbre, est visible, de même la faculté de penser n'accueille pas l'objet *même*, mais uniquement sa partie connaissable, intellectuelle. Le résultat, à savoir la pensée, est un enfant engendré par la fonction cérébrale *en commun* avec un objet quel qu'il soit. Dans la pensée intervient aussi bien la faculté subjective de penser, d'une part, que la nature intellectuelle de l'objet, d'autre part. Chaque fonction de l'esprit présuppose un objet, à partir duquel elle est engendrée et qui lui transmet son contenu intellectuel. Et d'un autre côté, ce contenu provient d'un objet qui est *extérieur*, perçu par les sens de façon ou d'autre, soit par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût ou le tact, bref qui est un objet *d'expérience*.

Lorsque nous disions à l'instant que la vue se borne à avoir pour objet le visible, l'ouïe, l'audible, etc., tandis que tout fait office d'objet pour la faculté de penser ou de connaître, cela signifie tout simplement que les objets, à côté de leurs propriétés sensibles, innombrables mais particulières, possèdent la propriété intellectuelle *universelle* de pouvoir être pensés, conçus ou connus, bref de pouvoir être des objets pour notre entendement.

Cette détermination métaphysique de toute objectivité s'applique aussi à la faculté

de penser elle-même, à l'esprit. L'esprit est une activité corporelle, sensible, dont les manifestations sont diverses. Il est la pensée produite d'une façon sensible à des moments différents, dans des cerveaux différents, à partir d'objets différents. Cet esprit, nous pouvons le traiter, de même que toutes les autres choses, comme l'objet d'un acte de pensée particulier. En tant qu'objet, l'esprit est une donnée empirique, diversifiée, qui, mise en contact avec une fonction spéciale du cerveau, engendre le *concept* général de l'esprit, en tant que *contenu* de cet acte particulier de la pensée. L'objet de la pensée se distingue du contenu de cette dernière, comme en général la chose se distingue de son concept. *La marche, expérience sensible, avec toute sa diversité*, joue pour la pensée le rôle d'un objet grâce auquel elle possède le *concept de la marche* en tant que contenu. Le fait que le concept de n'importe quel objet sensible naisse d'un père et d'une mère, qu'il soit produit par notre pensée au contact d'un objet de l'expérience, est plus facile à concevoir, plus évident que la trinité *qui consiste à faire engendrer son propre concept en tant que produit, à notre pensée actuelle, à partir de l'expérience qu'elle a d'elle-même*. Il semble ici que nous nous mouvions dans un cercle. Objet, contenu et activité coïncident apparemment. La raison demeure *près de soi* : elle se prend elle-même pour objet et en tire son contenu. Mais ainsi la différence entre la chose et le concept subsiste malgré tout ; même si elle est moins visible, elle n'en est pas moins véritable, comme partout ailleurs. Ce qui nous cache la vérité, c'est l'habitude de considérer le sensible et l'intellectuel comme des choses hétérogènes, *absolument* différentes. La nécessité de faire cette distinction nous contraint, à tout moment, à différencier les objets sensibles et leurs concepts intellectuels. Elle nous contraint à faire la même chose en ce qui concerne la faculté de concevoir et nous nous trouvons obligés de donner une appellation sensible à un objet, qui porte le nom d' « esprit ». Une telle ambiguïté dans la terminologie ne peut d'ailleurs être totalement évitée dans aucune science. S'il n'ergote pas sur les mots mais s'attache au sens, le lecteur comprendra que la différence entre l'*être* et la *pensée* vaut aussi pour la faculté de connaître, que le *fait* de connaître, de concevoir, de penser, etc., est différent de la compréhension de ce fait. Or, comme cette dernière, à savoir la compréhension, est un fait à son tour, je me permettrai de parler de toute réalité *intellectuelle* comme d'un fait ou d'une chose « *sensible* ».

Par conséquent, la raison ou la faculté de penser n'est pas un être mystique, qui créerait les pensées particulières. Au contraire, c'est le fait des pensées particulières, empiriques, qui constitue l'objet, dont le contact avec un acte cérébral produit le concept de raison. Comme toutes les choses que nous connaissons, la raison possède une existence double : l'une au niveau du phénomène et de l'expérience, l'autre au niveau de l'essence et du concept. Le concept de n'importe quel objet présuppose l'expérience faite de ce dernier ; il en va de même pour le concept de la faculté de penser. Mais, attendu que l'homme pense *per se* <sup>6</sup>, chacun également a fait par soi-même l'expérience en question.

---

6 Par soi-même. (N.D.T.).

Nous avons atteint un objet, à propos duquel la méthode spéculative qui veut engendrer ses connaissances du fond de l'esprit, sans le secours de l'expérience, se transforme secrètement en méthode inductive, de par la nature *sensible* de cet objet ; et inversement, à son propos, l'induction qui cherche à produire conclusions, concepts et connaissances uniquement à l'aide de l'expérience, se transforme en spéculation par suite de la nature également spirituelle de cet objet. Il s'agit ici *d'analyser*, au moyen de la pensée, *le concept de faculté de penser ou de connaître, de raison, de connaissance ou de science*.

*Produire* des concepts et analyser ces concepts sont une seule et même chose, dans la mesure où l'un et l'autre sont une fonction cérébrale, une activité de l'entendement. Les deux ont une essence commune. Une de ces opérations se distingue néanmoins de l'autre, de la même façon que l'*instinct* et la *conscience* se différencient entre eux. L'homme pense d'abord, non *parce qu'il le veut*, mais *parce qu'il y est obligé*. Les concepts se créent instinctivement, involontairement. Pour en prendre clairement conscience, pour les soumettre à notre savoir et à notre vouloir, nous avons besoin d'en faire *l'analyse*. Par exemple, à partir de l'expérience qui consiste à marcher, nous produisons le concept de la marche. Analyser ce concept revient à répondre à la question de savoir ce qu'est la marche *en général*, quel est l'élément *universel* de la marche. Nous répondrons peut-être : la marche est un mouvement cadencé permettant d'aller d'un point à un autre ; ce faisant, nous ferons passer le concept instinctif au niveau de concept conscient, analysé. Ce n'est que grâce à l'analyse que la chose est saisie *conceptuellement, formellement* ou *théoriquement*. Nous voulions savoir quels éléments constituent le concept de la marche, et nous trouvons dans le mouvement cadencé le caractère *général* des expériences que nous désignons du terme commun de « marcher ». Dans l'expérience, la marche est tantôt à grands pas, tantôt à petits pas ; elle se fait sur deux pieds, à quatre pattes ou plus ; ce peut être la marche d'une pendule ou d'une machine ; bref, c'est un phénomène *diversifié*. Ce n'est qu'un mouvement cadencé, au niveau du concept, et l'analyse de ce dernier nous donne seulement la conscience de cet état de fait. Le concept de lumière a existé longtemps avant que la science l'ait analysé et qu'elle ait reconnu dans les vibrations de l'éther les éléments qui le constituent. Les concepts instinctifs et les concepts analysés diffèrent entre eux comme diffèrent les idées de la vie courante et les idées de la science.

L'analyse d'un concept quelconque et l'analyse théorique de l'objet ou de la réalité dont le concept est tiré, sont une seule et même chose. A chaque concept correspond un objet réel. Ludwig Feuerbach a montré que même les concepts de Dieu et d'immortalité sont des concepts d'objets réels, sensibles. Pour analyser les concepts d'animal, de lumière, d'amitié, d'être humain, etc., on analyse les objets que sont les animaux, les amitiés, les êtres humains, les phénomènes lumineux. L'objet du concept d'animal qui doit être analysé n'est pas plus un animal particulier que n'importe quel phénomène lumineux particulier n'est l'objet du concept de lumière. Le concept embrasse le genre, la chose dans sa généralité ; et l'analyse, c'est-à-dire, la question de savoir ce qu'est l'animal, ce

qu'est la lumière, ce qu'est l'amitié, peut donc se préoccuper de décomposer en ses éléments non pas un exemplaire particulier quelconque, mais le genre, *l'universel*.

Ce qui donne l'impression que l'analyse d'un concept diffère de l'analyse de son objet, c'est notre aptitude à diviser les objets en deux classes, à les saisir d'une façon *pratique*, sensible, manuelle, sous l'angle du particulier et également d'une façon *théorique*, intellectuelle, avec notre cerveau, sous l'angle de l'universel. L'analyse pratique est la condition préalable de l'analyse théorique. Pour analyser le concept d'animal, nous utilisons les animaux distincts dans l'expérience sensible, pour analyser l'amitié, nous utilisons les amitiés vécues séparément, en tant que matériau ou donnée première.

A tout concept correspond un objet qui doit être décomposé pratiquement en de multiples parties séparées. Dès lors, analyser un concept signifie analyser *théoriquement* son objet qui l'est déjà au niveau de la pratique. *L'analyse d'un concept consiste dans la connaissance de l'élément commun ou général des parties individuelles qui en constituent l'objet*. L'élément commun des différents types de marche, à savoir le mouvement cadencé, forme le concept de la marche, l'élément commun des divers phénomènes lumineux le concept de la lumière. L'industrie chimique analyse les corps pour obtenir des produits chimiques ; pour la science, il s'agit *d'analyser leurs concepts*.

L'objet auquel nous nous attachons spécialement, à savoir la faculté de penser, se distingue, lui aussi, de son concept. Et certes, pour en analyser le concept, il faut en analyser l'objet. On ne peut le faire chimiquement — tout n'appartient pas au domaine de la chimie — mais on peut très bien l'analyser théoriquement ou scientifiquement. Comme nous l'avons dit, *tous* les objets relèvent du savoir ou de la raison. Mais tous les objets que la connaissance s'efforce d'analyser *conceptuellement*, exigent préalablement une analyse *pratique*, soit qu'ils aient été manipulés de diverses manières ou observés avec précaution ou écoutés avec attention, selon les cas ; bref, il faut qu'à *la base*, il y ait une *expérience*.

La faculté de penser, le fait que l'être humain pense, est une donnée de l'expérience sensible. De telles données nous fournissent l'occasion ou l'objet à partir de quoi nous formons instinctivement le concept. *Analyser* le concept de la pensée signifie, à présent, rechercher l'élément *commun* ou *général* à travers les actes de pensée réels, variables selon les individus et les époques. Pour mener à bien une telle étude avec la méthode des sciences de la nature, nous n'avons besoin, ici, ni des appareils de la physique ni des réactifs de la chimie. L'observation sensible, qui est indispensable à toute science, à toute connaissance, nous est donnée, cette fois, a priori, pour ainsi dire. Chacun possède en lui-même, dans sa mémoire, l'objet de notre étude, à savoir le fait de la pensée ainsi que son expérience.

Nous venons de reconnaître que le concept instinctif aussi bien que son analyse scientifique déploie *partout l'abstrait* ou *l'universel* à partir du sensible, du particulier, du

concret ; en d'autres termes, cela signifie ceci : ce qu'il y a de *commun* dans tous les actes de pensée séparés consiste en ce qu'ils visent l'élément universel, l'unité générique au sein de leurs objets, qui apparaissent de façons diverses dans leur matérialité sensible. Le trait général par lequel les différents animaux ou les différents phénomènes lumineux se ressemblent, constitue l'élément dont est composé le concept générique de la lumière ou de l'animal. L'universel est le contenu de tous les concepts, de toutes les connaissances, de toute science, de tous les actes de la pensée. *Ainsi, l'analyse de la faculté de penser nous dépeint cette dernière comme une aptitude à rechercher l'universel au sein du particulier.* L'œil cherche le visible ; l'oreille perçoit l'audible et notre cerveau l'universel, c'est-à-dire le connaissable ou l'objet du savoir.

Nous avons vu que la pensée requiert un objet, comme toute autre activité ; en outre, qu'elle n'est pas limitée dans le choix de ses objets, et que tout, sans restriction, peut devenir un objet de la faculté de penser ; que ces objets apparaissent d'abord comme divers dans la sensibilité et qu'ensuite le travail de la pensée consiste à transformer ces phénomènes en *concepts unitaires*, en extrayant leurs ressemblances, leurs similitudes ou leurs caractères généraux. Si, maintenant, nous appliquons à notre tâche présente cette expérience connue ou cette connaissance expérimentée de la méthode générale de la pensée, il est clair que la solution est toute trouvée, puisque précisément nous *ne recherchions pas autre chose que la méthode générale de la pensée.*

*S'il est vrai que le passage du particulier à l'universel constitue la méthode générale, la manière dont la raison, dans son ensemble, produit des connaissances, en ce cas, cette raison nous est parfaitement connue : elle est l'aptitude à extraire l'universel du particulier.*

Penser est un travail corporel, qui ne peut être ou s'exercer sans matière, pas plus que n'importe quel autre travail. Pour penser, il faut une *matière première* qui puisse être pensée. Nous la trouvons dans les phénomènes de la nature et de la vie. Ces derniers forment ce que nous appelons le particulier. Or nous venons de désigner toutes choses ou la totalité comme objet de la pensée ; cela signifie maintenant que la matière première du travail de la pensée, l'objet de la raison, est infini, infini du point de vue de la quantité et illimité du point de vue de la qualité. La matière, qui sert de matériau à notre faculté de penser, est aussi dénuée de limite que l'espace, aussi éternelle que le temps, aussi absolument diversifiée que le contenu de ces deux formes. La faculté de penser est une faculté universelle dans la mesure où elle entre en connexion avec tout, tous matériaux, toutes choses, tous phénomènes, c'est-à-dire où elle produit des pensées. Mais elle n'est pas l'absolu, puisque son existence, son exercice présupposent le monde des phénomènes, la matière. La matière est la limite de l'esprit ; celui-ci ne peut aller au-delà. Elle fournit l'arrière-plan de son éclairage mais elle ne s'absorbe pas dans cet éclairage. L'esprit est un produit de la matière, mais la matière est plus qu'un produit de l'esprit, elle vient encore à nous par l'intermédiaire de nos cinq sens, elle est également un produit de notre activité

sensorielle. Seuls des produits de cette sorte, qui nous sont révélés à la fois par les sens et par l'esprit, sont appelés par nous des produits *réels, objectifs*, des choses « en soi ».

La raison n'est une chose réelle, véritable, que dans la mesure où elle est *sensible*. L'effet sensible de la raison se manifeste aussi bien dans le cerveau humain qu'objectivement dans le monde extérieur. Les actions par lesquelles la raison transforme la nature et la vie ne sont-elles pas tangibles ? Nous voyons de nos yeux et touchons de nos doigts les réussites de la science. Cependant, la connaissance ou la raison n'est pas capable de produire à elle seule ces effets matériels. Il faut qu'en outre lui soient donnés le monde sensible, les objets extérieurs. Mais quelle est alors la chose qui agit « en soi et pour soi » ? Pour que la lumière éclaire, pour que le soleil fournisse de la chaleur et parcoure son orbite, il faut que soient donnés l'espace et d'autres éléments qui soient éclairés, chauffés, parcourus. Avant que ma table ait une couleur, il faut que soient donnés la lumière et l'œil, et tout ce qu'elle est par ailleurs, elle ne l'est que dans ses rapports avec autre chose ; son être possède une diversité aussi grande qu'en ont ces rapports, ces connexions. Cela signifie que le monde n'existe que par la relation. Une chose arrachée à toute relation cesse d'être. Une chose n'est pour soi qu'en étant pour autre chose, que par ses effets ou ses manifestations.

Considérons le monde comme « chose en soi » ; il est facile de comprendre que le monde « en soi » et le monde tel qu'il nous *apparaît*, les phénomènes du monde, ne sont pas autrement différents que ne le sont entre eux le tout et ses parties. Le monde en soi n'est rien d'autre que la somme de ses phénomènes. Il en va de même pour cette partie du monde phénoménal que nous appelons raison, esprit, faculté de penser. Bien que nous distinguions la faculté de penser de ses phénomènes ou effets, la faculté de penser « en soi », la raison « *pure* », n'a cependant d'existence *réelle* que dans la somme de ses phénomènes. La vue est l'existence corporelle de la faculté de voir. Nous ne saisissons le tout que par l'intermédiaire de ses parties et, de la même façon, comme pour toutes choses, nous ne saisissons notre raison que par l'intermédiaire de ses effets, des pensées particulières. Comme il a été dit, ce n'est pas la faculté de penser qui est l'élément premier dans l'ordre temporel ; elle ne précède pas la pensée. Au contraire, ce sont des pensées produites à propos d'objets sensibles qui servent de matière, à partir de quoi s'engendre le concept de la faculté de penser. De même que la compréhension des mouvements de l'univers nous a appris que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre, de même la compréhension des processus de la pensée nous enseigne que ce n'est pas la faculté de penser qui forme les pensées, mais qu'au contraire, le concept de faculté de penser est formé à partir de pensées particulières ; que, par conséquent, tout comme la faculté de voir n'existe que par la somme de nos visions, la faculté de penser *n'a d'existence pratique* qu'en tant que somme totale de nos pensées.

Ces pensées, l'aspect pratique de la raison, servent de matériau à partir de quoi notre cerveau crée la raison pure en tant que *concept*. La raison, dans la pratique, est

nécessairement impure, c'est-à-dire en rapport avec un objet *particulier*, quel qu'il soit. La raison pure, la raison sans contenu particulier, ne peut être rien d'autre que l'élément *général* des actes particuliers de la raison. Cette généralité, nous la saisissons de deux manières : d'une manière impure, pratique ou concrète, comme *la somme des phénomènes réels*, et d'une manière pure, théorique ou abstraite, dans le *concept*. Les manifestations de la raison se distinguent de la raison en soi, comme les animaux de la vie, de la réalité sensible, se distinguent du concept d'animal en général.

Pour toute opération réelle de la raison ou de la connaissance, il y a un autre phénomène réel qui joue le rôle d'objet ; et ce dernier est multiple ou divers, conformément à la nature de toute réalité. De cet objet, dont la forme est diversifiée, la faculté de penser extrait le semblable ou l'universel. La souris et l'éléphant perdent leurs différences dans le concept commun, universel, de l'animal. Le concept ramasse le multiple dans l'unité, déploie l'universel hors du particulier. Attendu que concevoir constitue l'élément commun ou général de toutes les opérations de la raison, on en arrive à cette constatation que la raison en général ou l'essence de la faculté de connaître ou de penser consiste à abstraire de tout phénomène donné, sensible, réel, l'essence, le caractère commun ou universel, l'aspect intellectuel ou général.

Comme la raison ne peut *être réelle*, ne peut s'exercer, sans objet, on comprendra que nous ne pouvons connaître la raison « pure », la raison « en soi » qu'en partant de sa pratique. L'œil ne saurait se trouver sans la lumière ; pas davantage la raison ne peut se trouver sans les objets au contact desquels elle s'est forgée. Aussi divers sont ces objets, aussi diverses les manifestations de la raison. Encore une fois, ce n'est pas l'essence de la raison qui apparaît. Au contraire, c'est à partir de ses manifestations que nous formons le concept de son essence, à savoir le concept de raison en soi ou de raison pure.

C'est uniquement au contact de phénomènes autres, de phénomènes sensibles que les opérations intellectuelles de la pensée se manifestent. Ce faisant, elles deviennent elles-mêmes des phénomènes sensibles qui, en relation avec une certaine fonction cérébrale, engendrent le *concept* de la « faculté de penser en soi ». Si nous faisons l'analyse de ce concept, nous voyons que la raison consiste « purement » dans l'activité de produire des concepts généraux à partir d'une matière donnée, des fragments de pensées immatérielles en faisant partie également. En d'autres termes, la raison se caractérise comme une activité qui extrait l'unité de toute diversité, le semblable de tous les dissemblables, qui concilie toutes les oppositions. Ce ne sont que des mots différents exprimant la même chose, qui sont donnés ici, afin que le lecteur retienne, non pas le mot creux, mais le concept vivant, l'objet multiple, en suivant son essence générale.

La raison, avons-nous dit, consiste *purement* à déployer l'universel hors du particulier, à découvrir le général ou l'abstrait au sein du concret ou du donné sensible. Tel est purement et simplement le contenu de la raison, de la connaissance, du savoir, de la conscience. Mais ce « purement et simplement » signifie seulement que le contenu

*commun* des différentes opérations de la pensée, la *forme universelle* de la raison nous est donnée. A côté de cette forme universelle et abstraite, la raison a également, comme toutes choses, sa *forme* concrète, particulière, *sensible*, que nous saisissons *immédiatement* à travers l'expérience. La saisie totale de la conscience consiste, par conséquent, dans son expérience sensible, c'est-à-dire dans sa perceptibilité corporelle *et* dans sa connaissance. La connaissance est la forme générale de tout objet réel.

La conscience (*Bewusstsein*), déjà d'après le sens du mot, est une connaissance de *l'être (des Seins)*, donc un aspect, une propriété, qui se distingue des autres propriétés de l'être en ceci qu'elle est consciente (*bewusst*). La *qualité* ne peut pas *s'expliquer*, elle peut seulement *s'expérimenter*. Nous savons par expérience qu'avec la conscience, avec la connaissance de l'être, nous sont données la division en sujet et objet, la différence, l'opposition, la contradiction existant entre l'être et la pensée, entre la forme et le contenu, entre le phénomène et l'essence, la substance et l'accident, le général et le particulier. Cette contradiction immanente de la conscience explique en même temps la façon contradictoire dont on la dénomme : tantôt on l'appelle instrument de l'universel, faculté de généraliser ou d'unifier, tantôt — à juste titre également — faculté de distinguer. La conscience généralise le différent et différencie le général. La nature de la conscience est la contradiction ; à un point tel que la contradiction constitue aussi la nature de la médiation, de l'explication, de la compréhension. La conscience généralise la contradiction. Elle sait que toute la nature, l'être en son entier vit dans la contradiction, que tout ce qui existe n'est ce qu'il est que grâce au concours d'un autre, d'un contraire. De même que le visible n'est pas visible sans la vue et qu'inversement la vue ne voit pas sans le visible, de la même façon il faut reconnaître dans la contradiction un élément universel qui règne sur l'être et la pensée. La connaissance de la faculté de penser, en généralisant la contradiction, résout toutes les contradictions particulières.



### 3. L'essence des choses

Dans la mesure où la faculté de connaître est un objet physique, sa connaissance est une science *physique*. Mais dans la mesure où *nous connaissons toutes choses* au moyen de cette faculté, la science qui traite de cette dernière se transforme en *métaphysique*. Si l'analyse scientifique de la raison renverse l'idée qu'on se fait habituellement de son essence, cette connaissance particulière entraîne nécessairement avec soi un renversement général de toute notre conception du monde. En connaissant l'essence de la raison, nous nous donnons, en même temps, la connaissance, si longtemps recherchée, de l'« essence des choses ».

Tout ce qu'il nous importe de connaître, de comprendre, de concevoir, nous voulons le saisir, non selon le *phénomène*, mais selon l'*essence*. La connaissance recherche, au moyen de ce qui est apparent, ce qui est véridique, l'essence des choses. Toute chose particulière a son essence particulière, mais celle-ci ne se manifeste pas à nos yeux, à nos oreilles, à nos mains, seulement à notre faculté de penser. La faculté de penser s'attache à l'essence de toutes choses, comme l'œil à tout ce qui est visible. Et de même que le visible en général trouve sa place dans la théorie de la vision, de même *l'essence des choses en général* trouve sa place dans *la théorie de la faculté de penser*.

Quand nous affirmons que l'essence d'une chose *se manifeste*, non à nos yeux, etc., mais à notre faculté de penser, il peut sans doute sembler contradictoire de dire que l'*essence*, c'est-à-dire ce *qui s'oppose* au phénomène, *se manifeste*. Mais pour la même raison que nous avons appelé sensible le domaine intellectuel dans le chapitre précédent, nous désignons ici l'essence comme étant un phénomène et nous montrerons plus précisément, en chemin, que tout *être* est une apparence et que toute apparence est un être plus ou moins authentique.

Nous avons vu que la faculté de penser requiert pour s'exercer, pour être réelle, un objet, une matière, un matériau. L'action de la faculté de penser se manifeste au sein de la science, peu importe que le mot de science soit pris dans un sens restreint, classique ou dans un sens plus large où *tout savoir* sans exception est une science. *L'objet ou la matière universels de la science est le phénomène sensible*. Le phénomène sensible, comme on le sait, est une transformation incessante de la matière. Le monde et tout ce qu'il renferme consistent en changements qui ont lieu dans la contiguïté spatiale ou la succession temporelle. Le monde, comme sensibilité ou comme univers, est toujours, en tout lieu et en tout temps, *singulier, nouveau, inédit*. Il naît et meurt, meurt et renaît entre nos mains. Rien ne reste identique, seul est constant le changement perpétuel et encore le changement lui-même se modifie. Chaque partie du temps et de l'espace apporte un nouveau changement. Le matérialiste, assurément, affirme la constance, l'éternité, la

pérennité de la matière. Il nous enseigne que le monde n'a jamais perdu la moindre parcelle de matière, que la matière se borne à changer éternellement de formes, mais que sa propre substance survit, de façon indestructible, à toutes choses transitoires. Et cependant, malgré cette distinction entre la matière elle-même et sa forme transitoire, le matérialiste est, par ailleurs, plus enclin que tout autre à insister sur l'identité de la matière et de la forme. Lorsqu'il ironise à propos de matières sans formes ou de formes sans matières, tout en parlant ensuite des formes transitoires de la matière éternelle, il devient clair que le matérialisme n'a pas plus d'éclaircissements à nous fournir que l'idéalisme touchant les rapports entre la forme et le contenu, entre le phénomène et l'essence. Où trouvons-nous cette matière éternelle, pérenne, donc informe ? Dans la réalité sensible, nous ne rencontrons jamais que des matières transitoires et douées de formes. La matière est assurément partout. Là où quelque chose meurt, quelque chose naît. Mais nulle part on n'a découvert *pratiquement* cette matière unique, égale à soi-même et qui survit à la forme. Même l'élément chimiquement indécomposable n'est qu'une unité *relative* dans sa réalité sensible ; mais, d'une façon générale, il y a en lui de la diversité dans l'immensité du temps comme dans l'étendue de l'espace ; autant de différence, sous l'angle de la contiguïté et de la succession, que dans n'importe quelle individualité organique, qui précisément, elle aussi, se borne à changer de formes mais, du point de vue de *l'essence*, de *l'universel*, reste immuablement identique du début à la fin. Mon corps renouvelle sans cesse sa chair et ses os et tout ce qu'il renferme et reste pourtant toujours le même. En quoi consiste donc ce corps lui-même, distinct de ses phénomènes changeants ? Réponse : dans la totalité, dans la somme réduite à l'unité de ses multiples formes. La matière éternelle, impérissable n'est *réelle* ou n'a d'existence pratique qu'en tant que somme de ses phénomènes transitoires. Le fait que la matière est impérissable peut seulement vouloir dire que la *matière est partout, en tous temps*. Nous disons que les changements résident dans la matière, que la *matière est ce qui subsiste*, que seuls les changements se modifient ; nous pouvons, avec autant de raison, inverser les choses et dire : *la matière consiste dans le changement*, la matière est ce qui se transforme et la seule chose qui subsiste est le changement. Le changement matériel et la matière changeante ne sont que des expressions différentes.

Dans le monde *sensible*, dans la pratique, il n'existe rien de permanent, rien d'identique, rien qui soit essentiel, aucune « chose en soi ». Tout est changement, transformation, fantôme, comme on voudra. Un phénomène chasse l'autre. « Toutefois, écrit Kant, les choses existent aussi comme en soi ; car autrement, il s'ensuivrait cette contradiction absurde qu'il y aurait des phénomènes (ou manifestations) sans un quelque chose qui se manifeste <sup>7</sup>. » Assurément non ! Le phénomène (ou la manifestation) n'est

---

7 Citation approximative d'un passage de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. Voici le texte complet (trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., 1950, pp. 22-23) ; « Toutefois, il faut bien remarquer, il y a toujours ici cette réserve à faire, que nous pouvons au moins *penser* ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaître (en tant que tels). Car autrement on arriverait à cette proposition absurde qu'un phénomène (ou apparence) existerait sans qu'il y ait rien qui

pas plus différent de ce qui se manifeste que les dix kilomètres *contenus* dans un chemin ne le sont du *chemin* lui-même, ou que le manche avec la lame ne le sont du couteau. Même si, dans le couteau, nous distinguons le manche et la lame, pourtant le couteau n'est rien en dehors du manche et de la lame. L'essence du monde est l'absolue mutabilité. Les phénomènes (ou manifestations) se manifestent — voilà tout <sup>8</sup>.

La contradiction entre la « chose en soi », l'essence, et sa manifestation, trouve sa solution complète dans une critique non moins complète de la raison ; c'est-à-dire lorsqu'on sait que la faculté humaine de penser conçoit *toute quantité arbitraire* de phénomènes donnés dans la diversité sensible comme une unité intellectuelle, *comme une essence*, qu'elle aperçoit le semblable ou l'universel au sein du particulier ou du différent et qu'elle saisit, par conséquent, *tout ce qui* s'offre à elle, comme une *partie isolée d'une totalité plus vaste*.

En d'autres termes : cette forme absolument relative et fugace que constitue le monde sensible sert de matière à notre activité cérébrale, pour être systématisée, ordonnée ou réglée par l'abstraction, selon les critères du semblable ou du général, à l'usage de notre conscience. La sensibilité avec sa diversité infinie comparaît devant l'esprit, l'unité subjective, et celui-ci alors forme l'un à partir du multiple, le tout à l'aide des parties, l'essence au moyen des phénomènes, l'impérissable à partir de l'éphémère, la substance à partir de l'accident. La réalité, l'essence ou la chose en soi sont une création idéale, intellectuelle. Notre conscience sait constituer des unités en additionnant des différences. La quantité contenue dans l'addition est arbitraire. Toute la multiplicité de l'univers se conçoit comme une unité du point de vue théorique. D'un autre côté, la moindre unité abstraite se dissout *pratiquement* dans la diversité infinie d'un phénomène sensible. Où trouvons-nous une unité pratique en dehors de notre tête ?  $2/2$ ,  $4/4$ ,  $8/8$ , une infinité de fractions sont la matière à partir de laquelle l'entendement façonne le nombre 1 des mathématiques. Ce livre ou ces pages, les lettres ou les parties qui les constituent sont-elles des unités ? Où commencer et s'arrêter ? Je suis aussi bien fondé à appeler unité ma bibliothèque avec tous ses volumes, ma maison et finalement le monde. Chaque *chose* n'est-elle pas une partie et *chaque* partie une chose ? La couleur de la feuille est-elle moins une chose que la feuille elle-même ? Peut-être voudra-t-on ne faire de la couleur qu'une propriété, la feuille étant la matière ou la substance, parce que la feuille pourrait exister sans la couleur mais non la couleur sans la feuille. Pourtant, aussi sûrement qu'en puisant dans le tas de sable nous épuisons le tas de sable, en ôtant à la feuille ses propriétés, nous finissons par lui ôter toute sa matière ou sa substance. De même que la couleur n'est que la somme des interactions entre la feuille, la lumière et l'œil, de même la « matière restante » de la feuille n'est qu'un agrégat de différentes interactions. Notre faculté de penser extrait de la feuille cette propriété qu'est la couleur pour la fixer comme « chose en soi » ; nous pouvons encore détacher de cette feuille un nombre quelconque de

---

apparaîsse. » (N.D.T.)

8 En français dans le texte. (N.D.T.).

propriétés, non sans toutefois en effeuiller de plus en plus la « matière ». Du point de vue de sa qualité, la couleur n'est pas moins matière ou substance que la feuille, et la feuille n'est pas moins une pure et simple propriété que la couleur. Comme la couleur est une propriété de la feuille, la feuille est une propriété de l'arbre, l'arbre une propriété de la terre, la terre une propriété de l'univers. L'univers seul est la *substance* véritable, la *matière* en général, par rapport à laquelle toutes les matières particulières ne sont que des propriétés. Mais, en ce qui concerne cette matière universelle, il est évident *que l'essence ou la chose en soi par opposition aux phénomènes* n'est qu'un être de raison.

La tendance générale de l'esprit à passer des accidents à la substance, du relatif à l'absolu, à atteindre la vérité, la chose « en soi », par-delà l'apparence, donne finalement de la substance, résultat de cet effort, l'image d'une somme d'accidents rassemblés par la pensée et de l'esprit ou de la pensée, l'image d'une essence purement substantielle, qui forme des unités intellectuelles à partir de la diversité sensible et saisit, *au moyen de la relation*, les objets ou les propriétés transitoires du monde comme une essence « en soi », autonome, comme une totalité absolue. Quand l'esprit, insatisfait des propriétés, cherche sans relâche la substance, récuse l'apparence et part en quête de la vérité, de l'essence, de la chose en soi, quand en fin de compte cette vérité substantielle apparaît comme la somme des non-vérités supposées, comme la totalité des phénomènes, l'esprit fait alors l'office d'un créateur de la substance ; mais un créateur qui ne produit rien à partir de rien, mais des substances à partir d'accidents, des vérités à partir d'apparences.

La représentation idéaliste, selon laquelle derrière le phénomène est cachée une essence qui se manifeste, est surpassée par la reconnaissance que cette essence cachée ne se trouve pas dans le monde extérieur, mais a son siège *à part* dans le cerveau humain. Pourtant, comme notre cerveau ne distingue l'essence de l'apparence, le particulier du général que sur la base de l'expérience sensible, il ne faut pas méconnaître d'un autre côté que c'est la distinction qui est fondatrice, que les essences connues existent, sont objectives, sinon derrière les phénomènes, du moins *par leur biais*, que notre faculté de penser est une faculté réelle essentielle.

Le fait d'être ce que l'on est non pas « en soi », non pas en essence, mais seulement au contact d'une autre chose, seulement dans le phénomène, n'est pas propre aux seuls objets physiques, il s'étend aussi aux phénomènes intellectuels ; il s'étend, du point de vue *métaphysique*, à toutes choses. C'est en ce sens que nous pouvons dire : les choses *ne sont pas*, mais elles *apparaissent* ; et elles apparaissent de manière aussi infiniment diverse que sont divers les autres phénomènes avec lesquels le temps et l'espace les font entrer en contact. Cependant, pour que soit évité tout malentendu, la proposition, « les choses ne sont pas, mais elles apparaissent », appelle la proposition complémentaire : « Est ce qui apparaît » mais seulement dans la mesure où il apparaît. « Nous ne pouvons pas percevoir la chaleur elle-même », écrit le professeur *Koppe* dans sa *Physique*, « nous ne faisons que conclure de ses effets à la présence d'un tel agent dans la

nature ». Telle est la conclusion du physicien qui, dans la pratique, a en vue la connaissance de la chose au moyen d'une recherche inductive assidue, mais qui supplée son manque de connaissances en matière de logique par la croyance spéculative en une « chose en soi » cachée. Pour notre part, au contraire, nous concluons de la non-perceptibilité de la chaleur *elle-même* à l'absence, à la non-existence en soi d'un tel agent dans la nature ; bien plutôt nous comprenons les *effets* de la chaleur comme la base matérielle à partir de laquelle le cerveau humain a formé le *concept* de « chaleur en soi ». Parce que la science n'a peut-être pas encore été capable d'*analyser* ce concept, le professeur nous dit que nous ne saurions *percevoir* l'objet du concept de chaleur. *La somme de ses différents effets*, telle est la *chaleur elle-même*, la chaleur en tout et pour tout. Ces différences, la faculté de penser les saisit comme unité *dans le concept*. L'analyse du concept, la découverte des caractères communs ou généraux des phénomènes ou effets les plus différents appelés chauds, sont l'affaire de la science inductive. La chaleur séparée de ses effets est néanmoins un objet spéculatif, comme le couteau de Lichtenberg, sans manche et sans lame.

La faculté de penser en contact avec les phénomènes sensibles engendre l'essence des choses. Mais elle ne le fait pas de manière isolée, injustifiée ou subjective, pas plus que l'œil, l'oreille ou n'importe quel autre sens ne sont capables de produire leurs impressions sans objets. Nous voyons et sentons non les choses *elles-mêmes*, mais seulement leurs effets sur nos yeux, nos doigts, etc. C'est l'aptitude de notre cerveau à abstraire l'élément *commun* des impressions visuelles *différentes* qui nous fait distinguer la vue en général des actes visuels particuliers. La faculté de penser conçoit tout acte visuel isolé comme un objet de la vue en général ; mais, en outre, elle fait encore une distinction entre phénomènes visuels subjectifs et objectifs, c'est-à-dire des phénomènes qui sont visibles non seulement pour l'œil individuel, mais pour l'œil en général. Même les visions d'un illuminé ou les impressions subjectives, éclairs lumineux, cercles brillants, qu'on voit les yeux fermés quand le sang est excité, sont encore des *objets* pour notre conscience critique. L'objet qui brille, à des kilomètres de distance, dans la claire lumière du jour n'est, du point de vue de la *qualité*, ni plus ni moins extérieur, ni plus ni moins *vrai* que n'importe quelle illusion d'optique. Et celui dont les oreilles tintent a, malgré tout, entendu *quelque chose*, même si ce n'est pas le tintement de la cloche. Tout phénomène sensible est un objet et tout objet un phénomène sensible. Un objet subjectif est un phénomène éphémère et tout phénomène objectif n'est qu'un sujet transitoire. Le donné objectif est sans doute plus extérieur, plus éloigné, plus stable, plus général, mais il n'est pas une essence, une « chose en soi ». Il peut se faire qu'il apparaisse non seulement à mes yeux, mais à d'autres yeux, non seulement à la vue, mais aussi au toucher, à l'ouïe, au goût, etc., non seulement à l'homme, mais encore à d'autres êtres ; cependant, il se borne toujours à *apparaître*. C'est ici et maintenant qu'il est donné et non là-bas et demain. Toute existence est relative, se rapporte à autre chose, se meut au sein de relations multiples dans le successif et le contigu spatial.

Toute impression sensible, tout phénomène est un objet vrai, essentiel. La vérité existe d'une manière sensible et tout ce qui est est vrai. L'être et l'apparence ne sont que des relations et non des termes opposés ; d'ailleurs, régulièrement, toutes les oppositions se dissipent devant notre faculté de généraliser ou de penser, car celle-ci est précisément l'aptitude à *résoudre toutes les oppositions*, à découvrir l'unité dans *toutes* les différences. L'être, l'infinif de « est », la vérité universelle est l'objet, la matière universels de la faculté de penser. Cette matière nous est donnée dans la diversité, nous est donnée par l'intermédiaire des sens. Les sens nous livrent la matière de l'univers de façon *absolument qualitative*, c'est-à-dire que la qualité de la matière sensible est *donnée* à notre entendement dans l'*absolue diversité*, non pas en général, non pas en essence, mais seulement de façon relative, seulement dans le phénomène. De la relation, du contact des phénomènes sensibles avec notre faculté de penser naissent des *quantités*, des essences, des choses, des connaissances vraies ou des vérités connues.

Essence et vérité sont deux mots désignant la même chose. La vérité ou l'essence sont de nature théorique. Comme il a été dit, nous percevons le monde de deux façons, sensible et intellectuelle, pratique et théorique. La pratique nous donne le phénomène, la théorie l'essence des choses. La pratique est la condition préalable de la théorie, le phénomène la condition préalable de l'essence ou de la vérité. Cette même vérité *apparaît* dans la pratique sur le mode du successif et du contigu, mais au niveau de la théorie, elle *est* un concept homogène.

La pratique, le phénomène, la *sensibilité sont absolument qualitatifs*, c'est-à-dire qu'ils ne possèdent *aucune quantité*, aucune limite dans l'espace et le temps ; en revanche, leur qualité est absolument diversifiée. Les propriétés d'une chose sont aussi innombrables que ses parties. *Au contraire, la fonction de l'entendement, de la théorie, consiste à être absolument quantitative*, à créer des quantités en nombre indéfini, à volonté, à concevoir *chaque qualité* des phénomènes sensibles *comme une quantité*, une essence, une vérité. Chaque concept a pour objet un certain quantum de phénomène sensible. Chaque objet ne peut être appréhendé ou conçu par la pensée que sous forme de quantité, d'unité, d'essence ou de vérité.

Au contact du phénomène sensible, notre faculté de concevoir produit *ce qui apparaît*, l'essentiel, le véridique, le commun ou *le général*. Le concept ne le fait d'abord que de façon *instinctive* ; le concept *scientifique* est une *répétition* de cet acte, *réalisée sciemment et volontairement*. La connaissance scientifique, quand elle s'attache à connaître un objet, par exemple la chaleur, *ne veut pas du phénomène*, ne veut pas percevoir, par la vue ou l'ouïe, de quelle façon la chaleur fait fondre le fer ou la cire, tantôt fait du bien et tantôt fait du mal, durcit les œufs et liquéfie la glace, de quelle façon la chaleur animale diffère de la chaleur du soleil et de celle du poêle. Pour notre faculté de penser, tout cela n'est que phénomènes, effets, propriétés. Notre pensée veut la *chose*, *l'essence*, c'est-à-dire uniquement *la loi globale, générale* de ce qui est vu, entendu, senti,

un concentré de connaissances. Les essences des choses ne peuvent pas être des objets sensibles, pratiques. Elles sont des objets de la théorie, de la science, de la pensée. La connaissance de la chaleur consiste à *percevoir* dans les phénomènes appelés chauds l'élément commun, général, l'essence ou la vérité. Du point de vue pratique, l'essence de la chaleur consiste dans la somme de ses phénomènes, du point de vue théorique dans son concept, du point de vue scientifique dans l'analyse de ce concept. *Analyser le concept de la chaleur signifie découvrir l'élément UNIVERSEL des phénomènes caloriques.*

L'être universel d'une chose est son être vrai, sa propriété universelle sa vraie propriété. Nous définissons la pluie par son humidité d'une manière plus véridique que par sa fécondité, car l'humidité est un aspect plus répandu, *plus général*, tandis que sa fécondité n'intervient que çà et là, à un moment ou à un autre. Mon ami véritable est mon ami constant, celui que je considère universellement comme un ami, hier comme aujourd'hui, durant toute ma vie. Certes, nous ne devons pas croire en une amitié absolue, *tout à fait universelle*, pas plus qu'en toute autre vérité absolue. Seuls *l'être en général*, l'univers, *la quantité absolue* sont tout à fait vrais, tout à fait universels. En revanche, le monde réel est absolument relatif, absolument transitoire, indéfiniment apparent, qualité *sans limites*. Toutes les vérités ne sont que des composantes de ce monde, des vérités partielles. L'apparence et la vérité sont dialectiquement convertibles, tout comme le dur et le mou, le bien et le mal, le juste et l'injuste, sans que pour autant leur différence disparaisse. Même si je sais qu'il n'existe pas de pluie féconde « en soi » ni d'ami véritable « en soi », je peux toujours désigner telle pluie comme féconde par rapport à certaines semences et distinguer parmi mes amis les meilleurs des moins bons.

*L'universel est la vérité.* L'universel est ce qui est universel, c'est-à-dire l'existant, le sensible. L'être est le critère universel de la vérité, car l'universel caractérise la vérité. Mais, par ailleurs, l'être n'existe pas dans la généralité, c'est-à-dire que l'universel existe dans la réalité ou dans la sensibilité uniquement sur le mode du *particulier*. La sensibilité trouve son existence sensible véritable dans les phénomènes fugaces et multiformes de la nature et de la vie. Aussi, tous les phénomènes se présentent comme des vérités et toutes les vérités comme des phénomènes temporels particuliers. Le phénomène de la pratique est une vérité au sein de la théorie et, inversement, la vérité de la théorie se manifeste dans la pratique. Les contraires se conditionnent réciproquement : comme l'être et l'essence, la vie et la mort, la lumière et l'ombre, comme toutes choses dans le monde, la vérité et l'erreur sont seulement comparatives, ne diffèrent que par l'étendue, le volume ou le degré. Il est évident, pourtant, que toutes les choses du monde sont « mondaines » (*weltlich*), donc qu'elles possèdent *une* matière, *une* essence, *un* genre, *une* qualité. En d'autres termes, *toute quantité d'apparence sensible, forme, au contact de l'entendement humain, une essence, une vérité, un universel*. Pour notre conscience, le grain de poussière comme le nuage de poussière, comme toute quantité plus importante puisée dans la diversité du monde terrestre, est une « chose en soi » essentielle d'une part et, de l'autre, n'est qu'une apparence éphémère de l'objet absolu, de l'univers. A l'intérieur de cette

totalité, les différents phénomènes sont systématisés ou généralisés par notre esprit, librement, selon ses desseins. L'élément chimique comme la cellule organique sont des systèmes aussi compliqués que tout le règne végétal. La moindre essence, comme la plus grande, se répartit en individus, espèces, familles, classes, etc. Cette systématisation, cette généralisation, cette production d'essences se prolongent vers le haut jusqu'à l'infinité du tout et vers le bas jusqu'à l'infinité des parties. Au regard de notre pensée, toutes les propriétés se convertissent en choses essentielles et toutes les choses en propriétés relatives.

*Toute chose*, tout phénomène sensible, aussi subjectifs, aussi éphémères soient-ils, sont vrais, sont un quantum de vérité plus ou moins grand. En d'autres termes : la vérité n'existe pas seulement dans l'être universel, mais chaque être particulier a également son universalité ou sa vérité particulières. *Chaque* objet, aussi bien l'idée la plus fugitive qu'un parfum éthéré ou que la matière tangible, est un certain quantum de phénomène diversifié. Notre faculté de penser fait de la diversité *une* quantité, aperçoit l'identique dans le différent, l'un dans le multiple. L'esprit et la matière ont au moins *ceci* de commun que l'un et l'autre *sont*. La nature organique s'accorde au moins sur un point avec l'inorganique, c'est qu'elle est *matérielle*. Certes, l'homme, le singe, l'éléphant et les animaux-plantes enracinés dans le sol, diffèrent entre eux « *toto genere* <sup>9</sup> » ; pourtant nous réunissons des choses encore plus différentes sous le concept d'organisme. Aussi dissemblables que soient une pierre et un cœur humain, la raison pensante aperçoit d'innombrables ressemblances entre les deux. Ils concordent au moins dans leur nature réelle, matérielle, l'un et l'autre sont pesants, visibles, tangibles, etc. Leur unité est aussi grande que leurs différences. Ce que dit Schiller, « le monde vieillit et toujours rajeunit », est aussi vrai que la parole de Salomon : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. » Quels choses, essence ou être abstraits, quel universel ne sont pas, dans l'existence sensible, divers, individuels, différents de tout le reste. Deux gouttes d'eau ne sont pas identiques l'une à l'autre ! Je ne suis plus du tout le même maintenant que celui que j'étais il y a une heure ; et s'il y a plus de ressemblance entre mon frère et moi qu'entre une huître et une montre de poche, c'est une simple question de degré, de quantité. Bref, la pensée est la faculté absolue des genres, elle place, sans restriction, toute diversité sous *un même* chapeau ; elle embrasse, conçoit tout ensemble sans exception, tandis que la sensibilité fait *absolument tout* apparaître comme différent, nouveau, individuel.

Appliquons cette métaphysique à notre sujet, à la faculté de connaître ; comme toutes autres choses, ses fonctions font partie des phénomènes sensibles, qui sont tous également vrais en soi et pour soi. Toutes les manifestations de l'esprit, toutes les pensées, opinions, erreurs, etc., ont à leur base une certaine vérité ; elles possèdent toutes un noyau véridique. De même qu'il est nécessaire que le peintre emprunte au monde sensible toutes les formes qu'il crée, de même, nécessairement, toutes les pensées sont des images de

---

<sup>9</sup> De tout un genre. (N. D. T.).



choses vraies, des reflets théoriques d'objets vrais. Dans la mesure où les connaissances sont bien des connaissances, on comprend aisément que, dans toutes les connaissances, il y a quelque chose qui est connu. Dans la mesure où le savoir est bien un savoir, il va de soi que dans tout savoir il y a quelque chose qui est su. Ceci repose sur le principe d'identité,  $a = a$ , ou encore sur le principe de contradiction, 100 n'est pas 1 000.

Toutes les connaissances sont des pensées. On est en droit de contester qu'inversement toutes les pensées soient des connaissances. On peut définir le mot « connaître » comme un mode de penser particulier, comme la pensée vraie, objective, par opposition à *l'opinion*, à *la croyance* ou à *l'imagination*. Cependant, il ne faut pas oublier qu'en dépit de leurs différences infinies, *toutes* les pensées sont dotées d'une *nature commune*. Dans le forum de l'entendement, il arrive à la pensée ce qui arrive à toutes les autres choses, elle est uniformisée. Même si ma pensée d'hier diffère beaucoup de celle d'aujourd'hui, même si les pensées sont très variables selon les hommes et les époques, même si nous distinguons nettement entre idée, concept, jugement, raisonnement, représentation, etc. ; toutes ces choses, en tant que manifestations *de l'esprit*, possèdent en même temps une essence identique, commune, uniforme.

De cela, il résulte que la différence entre une pensée *vraie* et une pensée *erronée*, entre connaître et méconnaître, n'a qu'une valeur relative, comme en général toute différence. Une pensée n'est en soi ni vraie ni fausse, elle n'est l'un ou l'autre *que par rapport à un objet défini donné*. Pensées, concepts, théories, essences, vérités concordent sur ce point : ils font partie d'un objet. Nous avons appris à connaître les objets en général comme des quanta de la diversité sensible, « du monde qui est là, au-dehors ». Si le quantum d'être, l'objet qui doit être connu, conçu ou compris, a été auparavant défini ou délimité par l'usage courant d'un concept dans le langage, *la vérité consiste alors à découvrir l'élément général dans cette quantité sensible qui lui est ainsi donnée*.

Les quantités sensibles, les choses du monde, possèdent toutes une vérité en dehors de leur apparence, une essence à travers leur phénomène. Les essences des choses sont aussi innombrables que le monde sensible est infiniment divisible dans l'espace et le temps. La moindre partie d'un phénomène a son essence propre, toute apparence particulière a sa vérité générale. Les phénomènes se produisent au contact de nos sens, les essences ou les vérités au contact de notre faculté de penser. Il en résulte donc pour nous la fâcheuse nécessité de parler de l'intellect là où nous avons pour thème l'essence des choses, et, inversement, lorsqu'il s'agit de l'intellect, de traiter de l'essence ou de la vérité des choses.

Comme il a été dit au début : le critère de la raison se trouve contenu dans le critère de la vérité. Comme la raison, la vérité consiste à déployer l'universel, la théorie abstraite à partir d'un quantum donné du monde sensible. Ce n'est donc pas la vérité en général qui est le critère d'une connaissance vraie, mais on appelle vraie la connaissance *qui produit la vérité*, c'est-à-dire l'élément général *d'un objet déterminé*. La vérité doit être objective,

c'est-à-dire qu'elle doit être la vérité de son objet déterminé. Les connaissances ne peuvent pas être vraies en soi, elles ne peuvent être vraies que relativement, par rapport à un objet déterminé, sur la base de réalités extérieures. Leur tâche consiste à développer l'universel hors du particulier. *Le particulier est la mesure de l'universel, la mesure de la vérité.* Tout ce qui est vrai, peu importe à quel degré. Il suffit que l'être soit donné pour que s'ensuive sa nature universelle en tant que vérité. La distinction entre les degrés plus ou moins grands d'universel, entre l'apparence et l'être, entre la vérité et l'erreur s'inscrit dans des limites déterminées, suppose la relation à un objet particulier. Qu'une connaissance puisse être ou non appelée *vraie*, ne dépendra donc pas tant de la connaissance même que de la limite, de la tâche qu'elle s'est assignées ou qui lui ont été assignées d'autre part. *Une connaissance complète n'est possible qu'à l'intérieur de limites déterminées.* Une vérité parfaite est toujours accompagnée de la conscience de son imperfection. S'il est si parfaitement vrai que tous les corps sont pesants, c'est qu'auparavant le concept de corps s'est trouvé réduit aux objets pesants. La raison ayant formé l'idée du *corps en général* à partir des poids les plus divers, il n'est pas tellement extraordinaire qu'elle ait une certitude apodictique concernant la pesanteur universelle et nécessaire des corps. Etant admis que c'est uniquement à partir d'animaux volants que nous avons abstrait le concept d'oiseau, nous pouvons être certains que tous les animaux volent dans le ciel, sur la terre ou autres lieux, sans pour autant croire à des connaissances a priori qui se distingueraient des empiriques par leur caractère de nécessité et d'universalité rigoureuse. Les vérités ne sont valables que dans certaines conditions et dans certaines conditions aussi les erreurs peuvent être vraies. Que le soleil brille est une connaissance vraie, si on l'entend à la condition que le ciel soit sans nuages. Il est tout aussi vrai qu'un bâton bien droit plongé dans l'eau devient coudé, si on restreint cette vérité au domaine optique. *L'universel à l'intérieur d'un secteur donné des phénomènes sensibles est vérité. Faire passer le particulier ou l'individuel pour l'universel à l'intérieur d'un secteur donné des phénomènes sensibles, est ce qu'on appelle faire erreur.* L'erreur, le contraire de la vérité, consiste en général en ce que notre faculté de penser ou notre conscience, de façon irréfléchie, par étroitesse de vue et sans recourir à l'expérience, attribue à des phénomènes une généralité qui dépasse le témoignage des sens, ajoutant, par exemple, prématurément une existence plastique supposée à un phénomène optique réel et véritable.

Le jugement erroné est un *préjugé*. Vérité et erreur, connaître et méconnaître, comprendre et se méprendre ont un siège commun dans la faculté de penser, l'instrument de la connaissance. L'expression universelle des réalités de l'expérience sensible est la pensée en général, y compris les erreurs. Mais l'erreur se distingue de la vérité en ce qu'elle prétend doter les réalités définies qu'elle exprime, d'un être plus grand, plus vaste, plus général que ne l'enseigne l'expérience sensible. La prétention est l'essence de l'erreur. La perle de verre n'est fausse que si elle se prétend perle de nacre.

Schleiden parle ainsi de l'œil : « Quand le sang excité, gonflant les veines, fait

pression sur les nerfs, nous le ressentons dans nos doigts sous forme de douleur, nous le voyons dans notre œil sous forme d'éclairs. Et nous avons ici la preuve catégorique que nos représentations sont de libres créations de notre esprit, que nous ne saisissons pas le monde extérieur tel qu'il est, mais que son action sur nous se borne à être l'occasion d'une activité proprement spirituelle, dont les produits se trouvent souvent dans un rapport réglé avec le monde extérieur, mais souvent aussi ne le sont aucunement. Nous pressons sur notre œil et nous voyons un cercle lumineux, mais aucun corps lumineux n'est présent. E est facile de voir quelle source abondante et dangereuse d'erreurs de toutes sortes il y a là. Depuis les formes fantasques d'un paysage brumeux éclairé par la lune jusqu'aux visions de l'illuminé toutes proches de la folie, nous trouvons une série d'illusions qui ne sont pas toutes imputables à la nature et à ses lois rigides, mais appartiennent au domaine de l'activité spirituelle libre et pour cela sujette à l'erreur. Il faut acquérir beaucoup de prudence et une culture très variée avant que l'esprit se défasse de toutes les erreurs qui lui sont propres et apprenne à les dominer complètement. La lecture, au sens large du mot, nous paraît aisée et pourtant c'est un art difficile. C'est seulement peu à peu que nous apprenons à quels messages de nos nerfs nous pouvons nous fier pour ensuite y modeler nos représentations. Même des hommes de science peuvent se tromper sur ce point et se trompent souvent, d'autant plus souvent qu'ils savent moins où chercher la source de l'erreur. » ... « La lumière, si nous la considérons uniquement en elle-même, n'est ni claire, ni jaune, ni bleue, ni rouge. La lumière est un mouvement d'une matière très fine, répandue partout, à savoir l'éther. »

Ainsi l'univers admirable de la lumière et de la clarté, des couleurs et des formes ne saurait être une perception de ce qui est *réel*. « A travers le toit touffu de la treille, tremble un rayon de soleil dans l'ombre secrète et bienfaisante. Vous croyez voir le rayon lumineux lui-même, mais ce que vous percevez en est bien éloigné, ce n'est rien d'autre qu'un ensemble de corpuscules. » La vérité de la lumière et de la couleur, ce sont « des ondes qui se succèdent continuellement, à travers l'éther, à une vitesse de 300 000 kilomètres par seconde ». La véritable nature physique de la lumière et de la couleur est si peu susceptible d'être vue « qu'il a fallu, au contraire, la perspicacité des plus grands esprits pour nous révéler cette nature véritable de la lumière » ... « Nous trouvons que chacun de nos sens n'est accessible qu'à des influences extérieures tout à fait définies et que l'excitation de chacun suscite dans notre âme des représentations très différentes. Ainsi les organes sensoriels se trouvent-ils placés, comme intermédiaires, entre ce monde extérieur, inanimé (vibrations de l'éther), qui est inféré par la science à notre usage, et le monde merveilleux (de la réalité sensible) dans lequel nous nous éprouvons comme esprits. »

Tout comme Schleiden, qui nous donne ici un exemple, notre époque, elle aussi, est encore embarrassée, quand il s'agit de comprendre les deux mondes, par la vanité de nos efforts pour trouver une médiation entre le monde de la pensée, du savoir ou de la science, qui prend ici *l'aspect* des vibrations de l'éther, et le monde de nos cinq sens, représenté

par les lumières *brillantes* et colorées de nos yeux ou de la réalité. En même temps, nous pouvons voir, sur un exemple, à quel point les restes traditionnels d'une conception spéculative du monde font l'effet d'un charabia dans la bouche d'un physicien moderne. Cet état de choses s'exprime confusément par la détermination d'un « monde physique de la science » dans lequel « nous nous éprouvons comme esprit ». L'opposition entre l'esprit et les sens, la théorie et la pratique, l'universel et le particulier, la vérité et l'erreur, est parvenue à la conscience, mais la solution fait défaut. On sait ce qu'il faut chercher, mais on ne sait pas où le chercher ; d'où la confusion qui en résulte.

Le dépassement de la spéculation, de la connaissance non sensible, la réhabilitation des sens, la légitimation de l'expérience, tel est, en ce qui concerne la connaissance, le grand fait de notre siècle. La reconnaissance *théorique* de ce fait signifie que l'on est tombé d'accord sur la source de l'erreur. Si la philosophie pensait trouver la vérité dans l'esprit et la tromperie dans les sens, il nous faut renverser cette opinion philosophique et rechercher la vérité dans les sens et dans l'esprit la source de l'erreur. C'est une superstition de croire à certains messages nerveux auxquels seuls on devrait se fier, et qu'on ne saurait connaître que peu à peu, sans pouvoir découvrir leur marque distinctive spécifique. Faisons confiance hardiment à *tous* les témoignages de nos sens. En ce domaine, il n'y a pas à faire le départ entre l'authentique et le faux. L'esprit immatériel n'est qu'un magicien lorsqu'il se risque à anticiper sur les sens, qu'il amplifie leurs témoignages, lui qui devrait se borner à s'en faire l'interprète, et qu'il répète ce qui ne lui a pas été soufflé. Lorsque, sous l'excitation du sang ou sous une pression externe l'œil voit des éclairs ou des cercles lumineux, il n'y a pas là plus d'erreur que lorsqu'il perçoit n'importe quel autre phénomène du monde extérieur. Notre conscience fait erreur lorsqu'elle prend « a priori » de telles occurrences *subjectives* pour des corps *objectifs*. L'illuminé se trompe seulement en ce qu'il présente ses visions personnelles comme des visions *en général*, comme des phénomènes universels, en ce qu'il fait prématurément passer pour expérience ce qu'il n'a pas expérimenté. L'erreur est un manquement à la loi de la vérité qui prescrit à notre pensée de se souvenir, d'être consciente des conditions et limites, dans le cadre desquelles une connaissance est vraie, c'est-à-dire universelle. L'erreur transforme le particulier en général, le prédicat en sujet, le phénomène en la chose même. L'erreur connaît a priori ; au contraire, la vérité connaît a posteriori.

Ces deux modes de connaissance, connaissance a priori et connaissance a posteriori, ont entre eux le même rapport que la *philosophie* et la *science de la nature*, cette dernière étant prise dans son sens le plus large, au sens de science en général. L'opposition *de la croyance* et *du savoir* se reproduit dans l'opposition entre la philosophie et la science de la nature. Comme la religion, la philosophie spéculative vivait dans l'élément de la croyance. Le monde moderne a converti la croyance en science. Lorsque ces messieurs de la réaction politique exigent un bouleversement de la science, c'est un retour à la croyance qu'ils ont en vue. Le contenu de la croyance a été obtenu *sans peine*. La croyance connaît a priori : la science est *un travail*, une connaissance

acquise a posteriori. Renoncer à la croyance revient à renoncer à la paresse. Restreindre la science à la connaissance a posteriori revient à la parer du trait caractéristique des temps modernes, à savoir *le travail*.

Si Schleiden refuse réalité et vérité aux phénomènes lumineux colorés, s'il en fait des fantasmagories que notre esprit produirait librement, ce n'est pas là un résultat issu de la science, c'est une incongruité philosophique. La croyance superstitieuse dans la spéculation philosophique lui fait oublier la méthode inductive de la science, quand il oppose aux phénomènes colorés de la lumière « des ondes qui se succèdent constamment à travers l'éther à une vitesse de 300 000 kilomètres par seconde », comme étant la nature réelle et véritable de la lumière et de la couleur. C'est une absurdité manifeste que d'appeler le monde physique de nos yeux « une création de l'esprit » et de désigner comme « nature physique » les vibrations de l'éther découvertes par « la perspicacité des plus grands esprits ».

Il y a le même rapport entre la vérité scientifique et le phénomène sensible qu'entre l'universel et le particulier. Les ondes lumineuses, la prétendue vérité de la lumière et de la couleur ne représentent « la *véritable* nature » de la lumière que dans la mesure où elles sont l'élément universel des différents phénomènes lumineux, brillants, jaunes, bleus, etc. Le monde de l'esprit ou de la science trouve dans la sensibilité sa matière, sa condition préalable, sa légitimation, son commencement et sa limite.

Nous avons vu que l'essence ou la vérité des choses n'existe pas *derrière* leurs phénomènes mais uniquement *par leur biais*, non pas « en soi et pour soi », mais *uniquement dans sa relation avec la faculté de penser*, uniquement pour la raison ; seul le *concept* sépare les essences des phénomènes ; nous avons vu, d'autre part, que la raison ne puise pas le moindre concept en elle-même, mais qu'elle l'obtient seulement au contact du phénomène. Ainsi, à propos de ce thème de « l'essence des choses », il se trouve confirmé que l'essence de la faculté de penser est un concept que nous avons tiré de son phénomène. Reconnaître que la faculté de penser, même si elle est universelle dans le choix de ses objets, est néanmoins limitée en ceci qu'elle a besoin d'un objet donné en général ; reconnaître que l'acte de penser vrai et correct, la pensée qui s'accompagne d'un résultat scientifique, se différencie de la pensée non scientifique en ce qu'elle se lie sciemment et volontairement à un objet qui lui est donné de l'extérieur ; reconnaître que la vérité ou l'universel ne peut être connue « en soi », mais seulement à l'occasion d'un objet donné ; ce principe dont nous varions si souvent l'expression renferme l'essence de la faculté de connaître. Cette idée réapparaît à la fin de chaque chapitre, car toutes les vérités particulières, tous les chapitres particuliers doivent uniquement servir de démonstration au vaste chapitre de la vérité universelle.

#### 4. La pratique de la raison dans la science physique

Nous savons à présent que la raison elle-même se trouve liée à une matière sensible, à des objets physiques et que, par suite, la science ne peut jamais être autre chose que *la science du physique* ; cependant, en nous appuyant sur les idées dominantes et en suivant les habitudes du langage, nous pouvons distinguer la physique de la logique ainsi que de l'éthique et les considérer comme des formes différentes de la science. Il s'agit alors de montrer qu'aussi bien dans la physique que dans la logique ou dans la morale la pratique de la connaissance générale ou intellectuelle doit s'exercer sur la base de faits particuliers, c'est-à-dire sensibles.

Cette pratique de la raison qui consiste à produire la pensée en partant de la matière, la connaissance à partir de la sensibilité, le général sur la base du particulier, est donc universelle également dans la recherche physique, tout en n'étant reconnue que du point de vue *pratique*. On procède inductivement et on est conscient de cette façon de procéder, mais on *méconnaît* que l'essence des sciences de la nature est l'essence du savoir, de la raison en général. *On se méprend sur le processus de la pensée*. La théorie fait défaut et, pour cette raison, on se borne trop souvent à sortir de la réserve que la pratique impose. Pour les sciences de la nature, la faculté de penser reste encore un être inconnu, mystérieux et mystique. Ou bien elles confondent, à la façon matérialiste, la fonction avec l'organe, l'esprit avec le cerveau, ou bien, à la manière idéaliste, elles prennent la pensée pour un objet non sensible, situé en dehors de leur domaine. Nous voyons les savants modernes aller vers leur but d'un pas ferme et dans l'unanimité, quand il s'agit de choses physiques ; mais s'il faut considérer ces choses sous un angle plus abstrait, nous les voyons « tâtonner » en aveugles. La méthode inductive est devenue pratiquement une institution dans les sciences de la nature et s'est acquise une réputation en vertu de ses succès. Par ailleurs, la méthode spéculative s'est discréditée à cause de sa stérilité. On est encore bien loin d'avoir clairement compris ces deux modes de penser différents. Nous voyons les chercheurs de la physique, en dehors de leur domaine spécialisé, à propos de questions générales, faire passer des produits de la spéculation pour des faits scientifiques dans le style du plaidoyer. Tout en ne produisant soi-même de vérités spécialisées que par l'intermédiaire du phénomène sensible, on s'imagine pouvoir tirer des vérités spéculatives du fond de son propre esprit.

Écoutons l'exposé sur la spéculation qu'*Alexander von Humboldt* place au début de son *Kosmos* : « Le résultat le plus important de la recherche physique sensée est donc celui-ci : connaître l'unité au sein de la diversité ; rassembler en partant de l'individuel tout ce que nous offrent les découvertes de ces derniers siècles, examiner et trier les faits particuliers mais sans se laisser submerger par leur masse : c'est-à-dire, ayant en vue la

vocation supérieure de l'homme, saisir l'esprit de la nature, qui se tient caché sous l'enveloppe des phénomènes. C'est dans cette voie que nos efforts vont au-delà des limites étroites du monde sensible, et nous pouvons réussir, en concevant la nature, à maîtriser en quelque sorte par des idées la rude matière de l'intuition empirique. Dans mes considérations sur la manière scientifique de procéder à une description universelle du monde, il n'est pas question de déduire l'unité *à partir d'un petit nombre de principes fondamentaux donnés par la raison*. Il s'agit de considérer par la pensée *les phénomènes donnés dans l'expérience* comme une totalité naturelle. Je ne m'aventure pas sur un terrain qui m'est étranger. Ce que j'appelle une description physique du monde ne prétend donc pas s'élever au rang d'une *connaissance rationnelle de la nature...* » « Fidèle au caractère de mes précédents écrits et au genre de mes occupations qui ont été consacrées aux expériences, aux mesures, à l'étude de faits, je me limite encore dans cet ouvrage à des *considérations empiriques*. C'est le seul terrain où je peux me mouvoir avec quelque assurance. » Dans le même ordre d'idées, Humboldt dit encore que « sans un goût sérieux pour la connaissance du particulier, toutes les grandes conceptions générales du monde ne sauraient être que des billevesées » ; et également que, par opposition à sa science empirique, « une connaissance par la pensée (c'est-à-dire spéculative), une conception rationnelle de l'univers offrirait un but encore plus élevé ». « Je suis bien loin de blâmer des efforts où je ne me suis pas essayé, sous prétexte que leur succès est resté jusqu'ici très douteux. » (Tome I, p. 68.)

Comme Humboldt, la science de la nature est aujourd'hui consciente du fait que la pratique de la raison dans la science *physique* consiste uniquement « à connaître l'unité au sein de la diversité ». Mais, par ailleurs, bien qu'elle ne formule pas toujours aussi nettement sa croyance dans la spéculation, dans « la connaissance rationnelle », cependant, en appliquant la méthode spéculative à l'examen de prétendus thèmes philosophiques — où l'on s'imagine connaître l'unité à partir de la raison au lieu de la diversité sensible —, par l'absence complète d'unanimité et par le fait qu'elle méconnaît le caractère non scientifique des opinions divergentes, elle montre ainsi à quel point elle se méprend sur la pratique scientifique, et combien elle *croit* dans une connaissance métaphysique en plus de la connaissance physique. Les rapports entre le phénomène et l'essence, l'effet et la cause, la force et la matière, la matière et l'esprit, sont pourtant bien des rapports *physiques*. Mais quel enseignement unanime la science nous donne-t-elle à ce sujet ? *Ergo*, le savoir ou la science est une activité qui, comme le travail du paysan, n'est encore exercée que pratiquement, mais non scientifiquement et sans la prévision du succès. La connaissance, c'est-à-dire *l'exercice de la connaissance*, est fort bien comprise dans la science physique ; personne ne voudrait le nier. Mais l'instrument de cette connaissance, l'entendement, est mal connu. Nous voyons que la science de la nature, au lieu d'appliquer scientifiquement la raison, ne fait que l'expérimenter. A quoi cela est-il dû ? Au fait qu'elle laisse de côté la critique de la raison, la théorie de la science ou la logique.

De même que le manche et la lame forment le contenu du couteau, nous avons reconnu le contenu général de la raison dans le général lui-même, dans l'universel. Nous savons qu'elle produit ce contenu non à partir d'elle-même, mais à partir de l'objet qui lui est donné ; et cet objet nous est connu comme étant la somme de tout ce qui est naturel ou physique. Cet objet est donc un quantum incommensurable, illimité, absolu. Ce quantum illimité *se manifeste* sous la forme de quantités limitées. Quand on étudie des quantités relativement petites du monde naturel, on est parfaitement conscient de l'essence de la raison, de la méthode du savoir ou de la connaissance. Il nous reste à prouver que les grandes relations de la nature, dont l'étude est une source de controverses, doivent être connues exactement de la même façon. La cause et l'effet, l'esprit et la matière, la matière et la force, voilà de ces objets physiques remarquables par leur ampleur et leur universalité. Notre intention est de montrer comment *l'antithèse la plus générale*, celle qui oppose la raison à son objet, nous fournit la clef qui nous permet de résoudre les grandes antithèses.

#### **a. La cause et l'effet**

« L'essence de la théorie de la nature, nous dit F. W. Bessel, consiste en ce qu'elle ne considère pas les *phénomènes* comme des choses existant *pour soi*, mais qu'elle s'attache aux *causes*, dont les phénomènes sont les suites. Par ce biais, la connaissance de la nature peut se réduire à un très petit nombre de faits. » Mais même avant l'époque de la science de la nature, on s'était attaché aux causes des phénomènes de la nature. Le trait caractéristique de la science de la nature *ne réside pas tant dans la recherche des causes que dans la nature spécifique, dans la qualité des causes* qu'elle recherche.

*La science inductive a modifié essentiellement le concept de cause.* Elle a conservé le mot, mais elle comprend à travers lui tout autre chose que ne faisait la spéculation. Le physicien, à l'intérieur de sa spécialité, conçoit la cause tout autrement qu'à l'extérieur, lorsqu'il spéculé de mille manières, car il ne connaît la science et sa notion de cause *que d'un point de vue particulier, mais pas encore d'un point de vue général*. Les causes non scientifiques sont de nature supra-sensible et consistent en des esprits, dieux, puissances, génies petits ou grands, de caractère surnaturel. Le concept primitif de cause est un concept anthropomorphique ; dans l'état d'inexpérience, l'être humain mesure l'objectif au critère de la subjectivité, juge le monde d'après ce qu'il est lui-même. Le monde, comme lui-même, produit des choses de façon délibérée ; ainsi l'homme transfère à la nature sa manière humaine ; il se figure qu'il existe pour les phénomènes sensibles une cause efficiente qui leur est aussi extérieure que lui-même lorsqu'il agit comme cause séparée à l'égard de ses propres créations. C'est ce point de vue subjectif qui a rendu si longtemps stérile la recherche de la connaissance objective. La cause non scientifique appartient à la spéculation, à la connaissance « a priori ».



Si on veut conserver à la connaissance subjective le nom de connaissance, il faut noter que la connaissance scientifique objective se distingue de la première par ce trait : elle discerne ses causes non au moyen de la croyance ou de la spéculation, mais au moyen de l'expérience et de l'induction, non pas a priori, mais a posteriori. La science de la nature ne va pas chercher ses causes *en dehors* des phénomènes ou *derrière eux*, mais *en leur sein même ou à travers eux*. La science moderne ne recherche pas dans les causes qu'elle découvre une puissance créatrice extérieure, mais *le système immanent, la méthode ou la manière universelle de considérer les phénomènes donnés dans la succession temporelle*. La cause non scientifique est une « chose en soi », une sorte de petite divinité qui, à elle seule, produit les effets et se cache derrière eux ; au contraire, le concept scientifique de cause n'a en vue que *la théorie de l'action causale, l'aspect général du phénomène*. Chercher une cause signifie à présent généraliser les phénomènes en question, envelopper la multiplicité de l'expérience dans une loi scientifique. « Par ce biais, la connaissance de la nature peut se réduire à un très petit nombre de faits. »

Pas plus qu'une superstition de vieille femme bornée ne se différencie de la superstition historique propre à toute une époque, pas davantage il ne faut distinguer la connaissance la plus quotidienne, terre à terre, banale, de la science la plus élevée, la plus rare, la plus récemment découverte. C'est pourquoi — soit dit en passant — nous sommes en droit de prendre nos exemples dans le domaine de la vie quotidienne, au lieu de les chercher dans la sphère réputée supérieure d'une science à part. L'intelligence commune des hommes a utilisé les causes inductives et scientifiques longtemps avant que la science ait découvert qu'il lui fallait se servir du même procédé pour atteindre ses fins supérieures. C'est seulement quand elle veut s'envoler hors du champ de son entourage immédiat, que l'intelligence commune des hommes, tout comme le physicien, en arrive à croire aux causes mystérieuses de la raison *spéculative*. *Pour se tenir fermement sur le terrain de la connaissance réelle, tout le monde a besoin de savoir de quelle manière la raison inductive détermine ses causes.*

A cette fin, récapitulons brièvement les résultats obtenus à propos de l'essence de la raison. Nous savons que la *faculté* de connaître n'est pas une chose ni un phénomène en soi ou pour soi, car elle n'a d'existence *réelle* qu'au contact d'autre chose, au contact d'un objet. Mais ce qui est connu dans l'objet n'est pas uniquement atteint au moyen du seul objet, mais toujours en même temps au moyen de la raison. Comme tout être, la conscience est relative. *Le savoir est un contact avec une différence*. En même temps que le savoir, nous sont donnés la division, le sujet et l'objet, la diversité dans l'unité. Là, une chose devient la cause de l'autre, une chose l'effet de l'autre. Le monde des phénomènes tout entier, dont la pensée n'est qu'une forme, une quantité particulière, est un cercle absolu où le commencement et la fin, l'essence et le phénomène, la cause et l'effet, le particulier et le général se trouvent partout et nulle part. De même que la nature *tout entière* est, en dernière analyse, l'unité globale unique, par rapport à laquelle les unités particulières ne sont que multiplicité, de même cette nature, l'objectivité, la sensibilité ou

bien la somme de tous les phénomènes ou de tous les effets, comme il nous plaît encore de la nommer, constitue la *cause dernière*, par rapport à laquelle toutes les autres causes sont abaissées au rang d'effets. Mais, ici, nous ne devons pas oublier que cette cause de toutes les causes n'est que la somme de tous les effets, qu'elle n'est rien d'autre ni de plus élevé. Toute cause a un effet, tout effet est une cause.

Une cause ne peut pas être séparée matériellement de son effet, pas plus que le visible ne peut l'être de la vue, le goût de la langue, et, d'une façon générale, l'universel du particulier. Et pourtant, *la faculté de penser* les sépare l'un de l'autre. Nous devons savoir à présent que cette séparation est simplement *un acte formel de la raison*, mais un acte formel nécessaire, si l'on veut être rationnel ou conscient, si l'on veut procéder scientifiquement ; la pratique de la connaissance ou *la pratique scientifique* déduisent le particulier du général, les objets naturels de la nature. Mais celui qui a vu un jour les coulisses de l'entendement, sait bien qu'à l'inverse le général est dérivé du particulier et le concept de nature des objets naturels. *La théorie de la connaissance* ou de la science nous enseigne que l'antécédent est connu à partir du conséquent, la cause à partir de l'effet, bien que, dans notre connaissance *pratique*, le conséquent soit une suite de l'antécédent, l'effet une suite de la cause ; pour la faculté de penser, l'instrument de l'universel, *son contraire*, à savoir le particulier, le donné, l'autre, est *secondaire* ; mais *pour cette même faculté de penser, est premier ce qui se conçoit soi-même*. Pourtant la pratique de la connaissance ne peut ni ne doit être *modifiée* par la théorie qui en est faite ; la théorie doit se borner à rendre sûre la démarche de la conscience. L'agronome ne se distingue pas de l'agriculteur parce qu'il a une théorie ou une méthode — tous deux en possèdent une —, mais la différence consiste en ce que le premier *sait* par la théorie, tandis que le second théorise (*theoretisiert*) instinctivement.

Mais poursuivons : à partir de la diversité donnée *en général*, la raison produit la *vérité universelle*, à partir de la diversité *temporelle*, du changement, elle produit la *cause véritable*. De même que la nature de l'espace est l'absolue diversité, de même la nature du temps est l'absolue variabilité. Chaque partie du temps, comme chaque partie de l'espace, est neuve, originale, inédite ; la pensée nous aide à nous orienter dans cette variabilité absolue : de même qu'elle généralise la diversité de l'espace à travers des objets assignables, elle généralise les changements temporels à travers des causes assignables. Généraliser le sensible, apercevoir le général au sein du particulier, c'est en cela que consiste toute l'essence de la raison. Celui qui, sachant que la raison est l'instrument de l'universel, ne parvient pas néanmoins à la concevoir *pleinement*, oublie simplement que, pour concevoir, il faut un objet donné qui reste extérieur au concept. *L'être* de cette faculté ne se laisse pas plus concevoir que l'être en général. Ou plutôt, l'être se conçoit, si nous le prenons dans sa généralité. Ce n'est pas l'existence, mais l'élément général de l'existence qui peut être perçu par la raison.

Rappelons-nous, à l'aide d'un exemple, comment la raison procède, quand elle

*conçoit* un objet encore méconnu. Supposons une transformation chimique curieuse, c'est-à-dire inattendue, inédite, qui se produit soudain dans un mélange, sans aucune autre intervention. Supposons encore qu'une telle transformation chimique se reproduise ensuite fréquemment, jusqu'à ce que l'expérience nous enseigne qu'à chaque fois la modification inexplicable de ce mélange est précédée d'un contact avec la lumière du soleil. De cette façon, *le processus est déjà conçu*. Supposons en outre que l'expérience nous apprenne ensuite que de nombreuses autres substances possèdent la propriété de subir la même transformation chimique au contact de la lumière du soleil ; le phénomène inconnu se trouve ainsi *lié à une série* plus nombreuse de phénomènes de même espèce, c'est-à-dire qu'il est conçu plus avant, plus à fond, plus complètement. Si nous trouvons finalement *une partie* de la lumière solaire et un élément *particulier* du mélange qui subissent ensemble cette même transformation, alors l'expérience se trouve généralisée à *l'état pur*, c'est-à-dire que la théorie est achevée, que la raison a accompli sa tâche, sans procéder autrement que lorsqu'elle classe le règne animal ou le règne végétal en genres, familles, espèces, etc. *Déterminer l'espèce, le genre, la classe d'un objet revient à le concevoir*.

C'est de cette manière que procède la raison, quand elle détermine les causes de changements donnés. Nous ne percevons pas les causes sur le mode sensible, par la vue, l'ouïe, le toucher. Les causes sont des produits de la faculté de penser. Cependant, elles n'en sont pas de *purs* produits ; elles sont engendrées par la faculté de penser en liaison avec la matière sensible. C'est cette matière sensible qui donne son existence objective à la cause ainsi engendrée. De même que nous exigeons de la vérité qu'elle soit la vérité d'un phénomène objectif, de même nous exigeons de la cause qu'elle soit *effective*, *qu'elle soit la cause d'un effet objectivement donné*.

La connaissance de n'importe quelle *cause particulière* est conditionnée par l'observation empirique de son *contenu matériel* ; en revanche, la connaissance de *la cause en général* est conditionnée par l'observation de *la raison*. Dans la connaissance de causes particulières, la matière, l'objet changent à chaque fois ; mais, dans cette tâche, la raison est constante ou *universelle*. *La cause en général est un concept pur*, auquel a servi de matière la connaissance particulière des causes dans leur diversité ou, si l'on veut, la connaissance diverse des causes dans leur particularité. Par conséquent, pour analyser ce concept, nous sommes contraints de nous reporter à son contenu matériel, à la connaissance particulière des causes.

Si la chute d'une pierre dans l'eau produit des vagues concentriques, elle n'en est pas plus la cause que la fluidité de l'eau. Lorsqu'elle tombe sur une matière solide, la pierre ne provoque pas de vagues. C'est la chute de la pierre au contact de la fluidité, *l'action conjuguée des deux* qui est la cause des vagues concentriques. La cause est elle-même un effet, et l'effet, le mouvement des vagues, se transforme en cause, quand il pousse, par exemple, le bouchon flottant vers la rive. Mais cette fois encore, comme

toujours, la cause n'est que l'action commune, conjuguée, des vagues et de la légèreté du bouchon.

La chute d'une pierre dans l'eau n'est pas une cause en général ou une cause en soi. Comme on l'a dit, nous ne parvenons à une *telle* cause que lorsque notre faculté de penser prend pour objet les causes particulières et en extrait *le concept pur* de la cause en général. La chute de la pierre dans l'eau n'est une cause que par rapport au mouvement de vagues qui lui succède ; et cela sur la base de l'expérience d'après laquelle ce mouvement de vagues lui *succède généralement*.

On appelle *cause* ce qui *précède généralement* un phénomène donné, *effet* ce qui lui *succède généralement*. C'est uniquement parce que la chute d'une pierre dans l'eau est suivie partout et régulièrement de la formation de vagues, que nous voyons en elle la cause de ce mouvement. Mais comme, inversement, le mouvement des vagues n'est pas toujours précédé de la chute d'une pierre, c'est qu'il a une autre cause en général. La consistance de l'eau, sa fluidité dans la mesure où elle en constitue l'élément *universel*, tel est l'antécédent *régulier de la formation des vagues*, donc sa cause. Il se peut que les vagues concentriques, c'est-à-dire un aspect particulier, un certain type du mouvement des vagues soient *régulièrement précédées* de la chute d'un corps ; celle-ci en devient alors la cause. La cause varie toujours en fonction du *quantum* de phénomènes qui est considéré.

Nous ne pouvons pas déterminer les causes à l'aide de la seule raison, les tirer de notre cerveau. Il faut que s'y ajoutent encore une matière, un matériau, un phénomène sensible. Et à une cause déterminée correspond une matière déterminée, c'est-à-dire un quantum déterminé de phénomènes sensibles. La diversité des matières devient diversité de quanta naturels dans l'unité abstraite de la nature. Un quantum de ce genre est *temporel*, est donné selon l'avant et l'après, ou comme antériorité et consécution. *L'élément général de l'antériorité prend le nom de cause, l'élément général de la consécution prend le nom d'effet.*

Lorsque le vent fait bouger la forêt, la nature flexible des arbres en est la cause tout autant que la force du vent qui les fait ployer. La cause d'un phénomène consiste dans sa connexité. Le fait que ce même vent, qui incline les arbres, laisse d'aplomb les rochers et les murs prouve que la cause n'est pas qualitativement différente de l'effet, mais qu'elle est seulement une *action globale*. Si toutefois la connaissance ou la science, à propos d'un changement, c'est-à-dire d'un phénomène successif, établit quelque fait particulier comme cause, cette dernière n'est plus une force productive extérieure, mais seulement la manière générale, le *procédé immanent propre à la consécution*. Une cause *précise* ne peut être déterminée que si l'ensemble, le nombre ou la série des changements dont il faut déterminer la cause, si le *quantum* est *délimité* ou circonscrit. A l'intérieur d'un secteur donné des phénomènes successifs, la cause est constituée par *l'antécédent régulier*.

Quand il fait bouger la forêt, il se différencie uniquement comme *cause* de son

*effet* dans la mesure où son action est *plus générale* : tantôt il mugit, tantôt il soulève des nuages de poussière, il produit les effets les plus divers, en particulier il secoue les arbres. Le vent n'est ici une cause que dans la mesure où son apparition précède régulièrement les mouvements de la forêt. Mais parce qu'en revanche la *solidité* des rochers et des murs est antérieure au vent d'une manière générale, elle est la cause de leur stabilité ; bien que dans un *champ plus large* incluant les phénomènes de tempête, la faiblesse du vent devienne elle-même la cause de la résistance de ces objets.

*La quantité ou le nombre* des phénomènes donnés modifie la dénomination de la cause. Lorsqu'un groupe de personnes revient fatigué d'une promenade, le changement perçu n'a pas plus *la marche* pour cause que *la faiblesse* de ceux qui l'ont faite. Cela veut dire qu'en soi le phénomène n'a pas de cause qui soit séparée de lui-même. Tout ce qui est apparu dans le phénomène a contribué à sa manifestation : aussi bien l'état, la nature, la constitution du marcheur que l'état et la nature de la marche ou du chemin. Cependant, si l'on fait à la raison un devoir d'établir *en particulier* la cause du changement en question, il est seulement exigé d'elle qu'elle détermine, parmi tous les facteurs, celui qui a *le plus* contribué à la fatigue. Dans l'exemple présent, comme d'habitude, le travail de la raison consiste à extraire le général du particulier ; dans ce cas précis à isoler, par un recensement des fatigues particulières, l'élément qui précède la fatigue d'une façon générale. Si la plupart des personnes, voire toutes, se trouvent être fatiguées, c'est la promenade qui sera l'antécédent régulier, c'est-à-dire la cause, du phénomène ; si seules quelques-unes ressentent la fatigue, ce sera la faiblesse de constitution des promeneurs.

Pour prendre un autre exemple, si le coup de fusil met les oiseaux en fuite, c'est par l'action conjuguée du coup de feu et de la peur. Si la majorité des oiseaux s'envole, c'est le coup de feu qui sera considéré comme la cause, si seule une minorité s'envole, ce sera la peur.

Les effets sont des conséquents. Or, attendu que tout se succède dans la nature, que tout antécédent a ou est un conséquent, il nous est permis d'appeler le naturel, le sensible, le réel, *l'effet absolu*, pour lequel on ne peut trouver nulle part une cause en soi, sauf si notre faculté de penser *systematise* par la détermination causale cette matière précise. Les causes sont des généralisations intellectuelles des transformations sensibles. Le prétendu rapport de cause à effet est un miracle, une création *ex nihilo*. C'est pourquoi il a été un objet de la spéculation dans le passé et l'est encore aujourd'hui. La cause spéculative *produit* ses effets ; alors qu'en réalité les effets sont une matière première à partir de laquelle notre cerveau ou notre connaissance *constitue* les causes. La cause est un produit de l'esprit, mais de l'esprit allié à la sensibilité, et non de l'esprit pur.

Kant affirme que le principe : tout changement à une cause, est une connaissance a priori, dont nous ne pouvons pas avoir l'expérience, car il est impossible à chacun d'expérimenter *tous* les changements et tout le monde a néanmoins la certitude apodictique de la vérité *universelle* et *nécessaire* de ce principe ; nous concevons à présent

que ces mots traduisent simplement l'expérience du fait que le phénomène de ce que nous appelons raison, reconnaît l'unité dans la diversité ; ou, mieux, que le déploiement de l'universel hors du particulier est ce qu'on appelle raison, pensée ou esprit. La certitude que tout changement a sa cause n'est rien de plus que la certitude que nous sommes des êtres pensants. *Cogito, ergo sum*. Nous possédons l'essence de notre raison, même si elle n'est pas analysée scientifiquement mais simplement *expérimentée* instinctivement. Nous sommes conscients de notre capacité d'assigner une cause à tout changement donné avec autant de certitude que nous savons que *tout* cercle est rond et que *a* est égal à *a*. Nous savons que le *général* est un produit de la raison, produit qu'elle crée à partir d'un objet quelconque, c'est-à-dire de *tout* objet donné. Or comme tous les objets sont antérieurs ou postérieurs, temporels, ou, si l'on veut, sont des changements, il faut bien aussi que tous les changements qui s'offrent à nous, êtres raisonnables, aient un antécédent *régulier*, c'est-à-dire une cause.

Déjà le sceptique Anglais David Hume s'est rendu compte que la cause véritable est essentiellement différente de la cause supposée. D'après lui, le concept de cause ne contient rien de plus que l'expérience de ce qui *précède habituellement* un phénomène. A cela, Kant répond, à juste titre, que les concepts de cause et d'effet expriment un rapport beaucoup plus étroit que la succession éparse et contingente ; au contraire, le concept de la cause renferme l'effet correspondant sous la forme de la nécessité et de la stricte universalité ; et, par conséquent, quelque chose peut être contenu a priori dans notre entendement, sans pouvoir être expérimenté le moins du monde et même allant au-delà de toute expérience.

*Aux matérialistes* qui refusent toute autonomie à l'esprit et pensent découvrir les causes au moyen de l'expérience, il faut opposer que la nécessité et l'universalité présupposées par la relation de cause à effet constituent *une expérience impossible*. En revanche, il faut représenter aux *idéalistes* que, même si c'est l'entendement qui recherche les causes, lesquelles ne sont pas objets d'expérience, cette recherche ne peut pas avoir lieu a priori, mais seulement a posteriori, sur la base des effets empiriquement donnés. Certes, l'esprit découvre à lui seul l'universalité abstraite, non sensible ; *mais uniquement à l'intérieur d'un secteur donné des phénomènes sensibles*.

## **b. La matière et l'esprit**

La compréhension de la dépendance universelle de la faculté de connaître à l'égard des *conditions matérielles sensibles* doit rétablir la réalité objective dans ses droits, qui lui ont été trop longtemps confisqués par les idées et les opinions. La connaissance des fonctions cérébrales sous sa forme théorique et générale revalorise la nature ; celle-ci, avec ses manifestations concrètes, avait été chassée de l'esprit humain par les chimères de la philosophie et de la religion ; mais, depuis le développement *particulier* des sciences

modernes de la nature, elle est sortie de l'oubli où la connaissance l'avait laissée. Jusqu'à présent, la science de la nature n'a encore pris pour objet que des matières particulières, des causes particulières, des forces particulières, et est restée dans l'ignorance des vastes questions relevant prétendument de la philosophie de la nature et relatives à la cause, à la matière, à la force en général. La manifestation concrète de cette ignorance réside dans le grand antagonisme entre idéalisme et matérialisme, qui traverse, pareil à un fil rouge, les ouvrages de la science.

« Je voudrais parvenir, dans cette lettre, à renforcer la conviction que la chimie, comme science autonome, offre un des plus puissants moyens d'accéder à une culture plus haute de l'esprit ; que son étude est profitable non seulement dans la mesure où cette science favorise les *intérêts matériels* de l'homme, mais parce qu'elle nous donne une *vision* des merveilles de la création, dont notre existence, notre survie et notre développement dépendent si étroitement. »

Par ces mots, *Liebig* exprime les conceptions dominantes qui ont coutume de distinguer les intérêts matériels et intellectuels comme des termes absolument opposés. L'impossibilité de maintenir cette distinction commence à apparaître même aux yeux du partisan mystifié de ce mode de pensée, en tant qu'il oppose aux intérêts matériels une vision intellectuelle dont notre *existence*, notre *survie* et notre *développement* dépendent étroitement. Que sont en effet les intérêts matériels sinon l'expression abstraite de notre existence, de notre survie et de notre développement ? Ces derniers ne sont-ils pas le contenu concret de nos intérêts matériels ? Cela ne veut-il pas dire expressément que la *vision* des merveilles de la création favorise les intérêts matériels en question ? Ou, inversement, le progrès de nos intérêts matériels n'exige-t-il pas une vision des merveilles de la création ? Comment distinguer, en fin de compte, les intérêts matériels et la vision intellectuelle ?

L'élément supérieur, spirituel, idéal, que *Liebig*, d'accord en cela avec le monde des sciences de la nature, oppose aux intérêts matériels, ne représente qu'un *type particulier* de ces intérêts ; vision intellectuelle et intérêt matériel se différencient comme par exemple le cercle et le carré ; l'un et l'autre sont des opposés tout en n'étant, cependant, que des catégories différentes d'une *forme* plus générale.

On a pris l'habitude, notamment depuis l'époque chrétienne, de tenir des discours méprisants sur les choses matérielles, sensibles, corporelles qui sont mangées par la rouille et les vers. Aujourd'hui, on retombe dans les vieilles ornières par esprit conservateur, bien que cette haine pour la sensibilité ait depuis longtemps disparu des esprits et des faits. Au siècle des sciences de la nature, l'opposition chrétienne entre le corps et l'esprit est dépassée *pratiquement*. Il manque encore la solution théorique, la médiation, la preuve que le spirituel est sensible et le sensible spirituel, pour débarrasser les intérêts matériels de leur mauvaise réputation.

La science moderne est science de la *nature* d'une manière générale. C'est seulement dans la mesure où une science est science de la nature qu'elle est, en principe, appelée science ; c'est-à-dire que seule la pensée qui prend consciemment pour objet le réel, le sensible, le naturel, reçoit le nom de *savoir*. Aussi est-il impossible d'attribuer à ceux qui défendent ou admirent la science un état d'esprit hostile à la matière ou à la nature. En réalité, ils ne l'ont pas. D'un autre côté, le fait que cette nature, la sensibilité, la matière, ne soient pas suffisantes, prouve *seulement l'existence* de la science. La science ou la pensée, qui ont pour objet l'être ou la pratique matérielle, ne cherchent pas à les obtenir dans leur intégralité, dans leur nature *sensible, matérielle* ; cette dernière est déjà donnée. Si la science ne voulait que cela, si elle ne cherchait rien de nouveau, elle serait superflue. C'est uniquement parce qu'elle ajoute à la matière un élément nouveau qu'on lui reconnaît un *mérite particulier*. Ce qui est en question dans la science, ce n'est pas la matière, c'est la connaissance, mais *la connaissance de la matière*, l'élément *universel* de cette dernière, le vrai, le général, « le point fixe dans le flux de phénomènes ». Le dépassement de la diversité, l'accession au degré général, universel, voilà en quoi consiste ce que, passionnellement, la religion oppose au terrestre, la science au matériel, comme un élément supérieur, spirituel, divin.

Les intérêts éminents de l'esprit ne diffèrent pas des intérêts matériels *toto genere*, qualitativement. Le côté positif de l'idéalisme moderne ne consiste pas en ce qu'il méprise le boire et le manger, le plaisir que l'on prend aux biens terrestres et au commerce des femmes, mais en ce qu'il met en valeur *d'autres* jouissances matérielles, en plus de celles-ci, par exemple celle de l'œil et de l'oreille, de l'art et de la science, bref l'homme *total*. Tu ne dois pas t'adonner à l'ivresse matérielle de la passion, signifie : tu dois avoir en vue non pas le plaisir qui est unilatéral, mais ta vie *dans son ensemble*, ton développement *tout entier*, prendre en considération ton existence dans toute son ampleur, dans sa totalité. Le postulat matérialiste est insuffisant sur ce point : il ne reconnaît pas la différence entre l'universel et le particulier, il met sur le même plan l'individuel et le général. Il ne veut pas admettre le génie pourtant évident de l'esprit, sa prépondérance *quantitative* par rapport au monde sensible et corporel. De son côté, l'idéalisme oublie, par-delà la différence quantitative, l'unité qualitative. Dans son exaltation, il va trop loin et fait d'une séparation relative une séparation absolue. L'opposition des deux camps tourne autour de l'incompréhension du rapport entre notre raison et l'objet, la matière qui lui sont donnés. L'idéaliste voit la source de la connaissance uniquement dans la raison, le matérialiste uniquement dans le monde donné par la sensibilité ; pour résoudre cette opposition, il n'est besoin que d'apercevoir le conditionnement réciproque de ces deux sources de la connaissance. L'idéaliste ne voit que la *différence*, le matérialiste ne voit que l'*unité* entre le corps et l'esprit, le phénomène et l'essence, le contenu et la forme, la force et la matière, les sens et la moralité, toutes différences qui trouvent *leur genre commun dans la différence unique entre le général et le particulier*.

Les matérialistes conséquents seraient de *purs praticiens*, qui se passeraient de la



science. Mais, attendu que la connaissance ou la pensée est accordée à l'homme sans égard pour le camp qu'il a choisi, les purs praticiens sont impossibles. Comme on l'a dit, l'« art expérimental » le plus modeste qui opère sur la base de règles empiriques ne diffère que par la quantité ou le degré de la pratique scientifique qui repose sur des fondements théoriques. Par ailleurs, des idéalistes *conséquents* sont tout aussi impossibles que de purs praticiens. Ils veulent avoir le général sans le particulier, l'esprit ainsi que la force sans la matière, la connaissance sans l'expérience ou le donné, l'absolu sans le relatif. Comment des penseurs qui ont pour objet la vérité, l'être ou le relatif, c'est-à-dire des physiciens, pourraient-ils être idéalistes ? Ils le sont seulement à l'extérieur de leur spécialité, jamais à l'intérieur. L'esprit moderne, l'esprit des sciences de la nature n'est immatériel que dans la mesure où il est *ce qui embrasse toute matière*. Certes, l'astronome *Mädler* ne juge pas ridicule l'attente générale, l'espérance d'un progrès essentiel de notre énergie spirituelle vers son « affranchissement des liens de la matière », au point qu'il ne trouve rien de meilleur à lui substituer et qu'il pense avoir déterminé les « liens de la matière » avec plus de précision sous la forme de l'*attraction matérielle*. Mais, quand on se représente notre esprit comme un fantôme de la religion, l'espoir qu'il se renforce en s'affranchissant des liens de la matière doit nous paraître plus affligeant que ridicule. Par contre, si l'esprit signifie l'esprit moderne de la science, de la faculté humaine de penser, il nous faut remplacer la  *croyance*  traditionnelle par quelque chose de meilleur : *l'explication scientifique*. Ce que nous devons entendre par les liens de la matière, ce n'est pas la *gravitation*, mais la *diversité* du phénomène sensible ; la matière n'est un « lien » pour notre esprit qu'aussi longtemps que sa multiplicité ou sa diversité ne sont pas maîtrisées. C'est dans le passage du particulier à l'universel que consiste l'affranchissement de l'esprit des liens de la matière.

### **c. La force et la matière**

Celui qui a suivi jusqu'ici notre thèse fondamentale, laquelle demande à être illustrée de nouveau, saura par avance que la question de la force et de la matière trouve sa réponse ou sa solution dans l'examen de la relation du général au particulier. Quel est le rapport entre l'abstrait et le concret ? En d'autres termes, c'est ainsi que se pose le problème commun de ceux qui croient pouvoir trouver le premier moteur du monde, l'essence des choses, le *nec plus ultra* de la connaissance, les uns dans l'énergie spirituelle, les autres dans la matière.

Dans la ligne de l'idéalisme, Liebig, qui aime particulièrement à s'écarter de sa science inductive pour des digressions spéculatives, écrit ce qui suit : « La force ne peut pas être vue, nous ne pouvons pas la saisir dans nos mains ; pour la connaître dans son essence et sa particularité, nous devons en étudier les effets. » A cela le matérialiste répond : « La matière est force, la force est matière ; pas de matière sans force, pas de force sans matière. » Mais, manifestement, l'un et l'autre ne définissent le rapport que de

façon purement négative. Dans les foires, le patron d'Arlequin lui demande : « Arlequin, où étais-tu ? — Avec les autres. — Et où étaient les autres ? — Avec moi. » Dans ce cas, nous avons *deux* réponses ayant *un seul* contenu ; de même, dans l'autre cas, nous avons deux camps qui se disputent avec des mots différents sur une chose non contestée ; et plus la querelle est prise au sérieux, plus elle devient risible ! Quand l'un distingue la force de la matière, son intention n'est pas de nier que le phénomène réel de la force est indissolublement lié à la matière. Et quand le matérialiste affirme qu'il n'y a pas de matière sans force ni de force sans matière, son intention n'est pas de nier ce que son adversaire affirme, à savoir que la force et la matière sont différentes.

La controverse a bien son sujet, sa vraie raison, mais ce sujet n'apparaît pas au cours de la dispute. Les deux partis le dissimulent instinctivement pour ne pas être contraints de s'avouer leur ignorance *réci-proque*. Chacun cherche à prouver à l'autre que ses explications ne sont pas suffisantes, preuve qui a été administrée abondamment des deux côtés. Dans la conclusion de son livre *Force et matière*, Büchner reconnaît que les données empiriques ne suffisent pas pour apporter une réponse précise aux questions métaphysiques, pour pouvoir leur donner une solution positive ; en revanche, dit-il plus loin, « elles sont parfaitement suffisantes pour leur donner une solution *négative* et rejeter les conjectures ». En d'autres termes, cela signifie : le savoir du matérialiste lui suffit pour prouver que son adversaire ne sait rien.

Le spiritualiste ou l'idéaliste *croit* en une essence spirituelle de la force ; spirituelle, c'est-à-dire fantomatique, inexplicable. L'homme de science matérialiste est un *incroyant*. Nulle part n'existe une justification scientifique de la croyance ou de l'incroyance. Le matérialisme prend l'avantage en ce qu'il ne recherche pas le transcendantal, l'essence, la cause, la force *derrière* le phénomène ni *en dehors* de la matière. Mais quand il méconnaît la distinction entre force et matière, niant même le problème, il repasse derrière l'idéalisme. Le matérialiste revendique l'indivisibilité réelle de la matière et de la force et, pour expliquer leur séparation, fait valoir uniquement « une raison *extérieure*, née du besoin de systématisation de notre esprit ». Dans *Nature et esprit* (p. 66), Büchner écrit « La force et la matière séparées l'une de l'autre ne sont, à mes yeux, rien de plus que des êtres de raison, imaginaires, des idées privées d'essence, des hypothèses qui n'ont pas leur place dans une vision saine de la nature, car une séparation de ce genre rend aussitôt obscurs et incompréhensibles tous les phénomènes naturels. » Mais si, au lieu de propos sur « la philosophie de la nature », Büchner s'occupe activement de n'importe quelle science spécialisée, sa pratique montrera aussitôt que la séparation de la force et de la matière est due à une nécessité non pas « extérieure », mais interne, c'est-à-dire essentielle, qui seule nous permet d'élucider et de comprendre les phénomènes de la nature. Bien que l'auteur de *Force et matière* choisisse pour épitaphe : « Now, what I want is — facts. » (Ce que je veux maintenant, ce sont — des faits), nous pouvons affirmer cependant que cette devise est un mot vide de sens plutôt qu'une opinion sérieuse. Le matérialisme n'est pas grossier au point de s'intéresser *uniquement à des faits*. Des faits,

la nature nous en fournit en quantité illimitée. Ces « facts » que Büchner appelle de ses vœux ne portent pas la marque spécifique de son désir. L'idéaliste aussi recherche de tels faits. *Aucun* homme de science ne réclame d'hypothèses. Ce que tous les bâtisseurs de la science veulent en commun, c'est avoir, plus que des faits, des *explications ou des connaissances* relatives à des faits. Même le matérialiste ne contestera pas que ce qui est en jeu dans la science — y compris dans la philosophie de la nature de Büchner — ce sont des forces spirituelles, et non de la matière corporelle ; que, pour la science, la matière n'est qu'un élément accessoire lui permettant de découvrir des forces. La séparation de la force et de la matière « est née du besoin de systématisation de notre esprit ». Cela est très vrai. Mais de la même façon qu'en général la science naît du besoin de systématisation de notre esprit.

L'opposition entre la force et la matière est aussi vieille que l'opposition entre l'idéalisme et le matérialisme. La première solution fut l'œuvre de l'imagination par l'intermédiaire de *la croyance en des esprits* qu'elle substituait à tous les phénomènes naturels comme étant leur essence productrice cachée. La science a jusqu'à présent exorcisé un grand nombre de ces esprits particuliers en mettant à la place des démons de l'imagination des explications scientifiques, c'est-à-dire générales. Si nous sommes parvenus à démasquer le démon de l'esprit pur, il ne doit plus être difficile d'exorciser l'esprit particulier de la force par la connaissance générale de son essence et même de résoudre aussi *scientifiquement* l'opposition entre le spiritualisme et le matérialisme.

Dans l'*objet* de l'esprit, dans le *donné* de la science, la force et la matière ne sont pas séparées. Pour la sensibilité corporelle, la force est matière, la matière est force. « La force ne peut pas être vue. » Mais si ! La vue elle-même est pure force. La vue est l'effet d'une double action, aussi bien action de l'œil que de l'objet et les actions ou effets sont des forces. Nous ne voyons pas les choses mêmes, mais seulement leurs effets sur notre œil : nous voyons leurs forces. Et non seulement la force peut être vue, mais elle peut être perçue par l'ouïe, le goût, le tact et l'odorat. Qui pourra nier être capable de ressentir la force de la chaleur, du froid, de la pesanteur ? Nous avons déjà cité la phrase du professeur Koppe : « Nous ne pouvons pas percevoir la chaleur elle-même, nous concluons seulement de ses effets l'existence d'un tel agent dans la nature. » En d'autres termes, cela signifie que nous voyons, entendons, sentons non les choses, mais leurs effets ou leurs forces.

De même que l'on peut dire que je perçois la matière et non la force, on peut dire, à l'inverse, avec autant de vérité, que je perçois la force et non la matière. En réalité, comme on l'a dit, l'une et l'autre ne sont pas séparées dans l'objet. Mais par la force de notre pensée nous dissociions le *général du particulier* au sein des phénomènes successifs et contigus. De nos différents phénomènes visuels, par exemple, nous abstrayons le *concept général* de la vision et nous le distinguons en tant que *force ou faculté visuelle* des objets particuliers ou *matière* de la vue. A l'aide de notre raison, nous tirons le *général* de

la multiplicité sensible. L'élément général des multiples phénomènes de l'eau, c'est la *force de l'eau* différenciée de la *matière de l'eau*. Si des leviers matériellement différents mais de longueur égale possèdent la même force, c'est de toute évidence que la force ici diffère de la matière uniquement en ce qu'elle représente l'élément *commun* de différentes matières. Le cheval ne tire pas sans la force et la force ne tire pas sans le cheval. *Dans la réalité*, dans la pratique, le cheval est la force, la force est le cheval. Nous pouvons néanmoins distinguer comme une propriété à part la force de traction parmi toutes les propriétés du cheval ; ou encore, nous pouvons isoler le caractère commun des divers travaux accomplis par le cheval sous la notion générale de la force du cheval ; ce faisant, nous n'avancons pas plus d'hypothèses que lorsque nous distinguons le soleil de la terre, bien qu'en réalité il n'y ait pas de soleil sans la terre, ni de terre sans le soleil.

La sensibilité ne nous est donnée qu'à travers la conscience, mais la conscience suppose la sensibilité. Nous avons donné de la nature, du point de vue de la conscience, l'image d'une unité inconditionnée, et, du point de vue de la sensibilité, l'image, d'une diversité illimitée : la nature se trouve donc unifiée et divisée sans limite. Les deux thèses sont vraies, celle de l'unité comme celle de la multiplicité, mais chacune seulement de façon relative, sous certaines conditions. Tout dépend si on se place du point de vue de l'universel ou du particulier, si on regarde avec les yeux de l'esprit ou avec les yeux du corps. Vue avec les yeux de l'esprit, la matière est force. Avec les yeux du corps, la force est matière. La matière abstraite est force, la force concrète est matière. Les corps matériels sont objets manuels, objets de la pratique. Les forces sont objets pour la connaissance, pour la science.

La science ne se limite pas au prétendu monde de la science. Elle va au-delà de toutes les catégories particulières ; elle appartient à la vie dans toute son extension. Elle appartient à *l'homme pensant en général*. Il en va de même pour la séparation de la force et de la matière. Seule la passion la plus bornée peut lui échapper *pratiquement*. L'avare qui entasse l'argent sans améliorer son train de vie, oublie que la valeur de l'argent réside dans sa force distincte de sa matière. Il oublie que ce qui rend rationnel le goût de sa possession, ce n'est pas la richesse en elle-même, ce n'est pas la vile matière de l'argent, c'est sa valeur spirituelle, sa capacité inhérente de nous procurer des moyens d'existence. Toute pratique scientifique, c'est-à-dire toute activité qui s'exerce avec la prévisibilité du succès sur des objets passés au crible, atteste que la séparation de la force et de la matière, même si elle est un produit de la pensée, donc un être de raison, n'est pourtant pas une chimère, une hypothèse, mais *une idée tout à fait essentielle*. Quand un cultivateur met de l'engrais dans son champ, il s'occupe simplement de la *force* de l'engrais, peu importe la matière dont il est constitué, fumier, poudre d'os ou guano. Quand on pèse un colis de marchandises, ce n'est pas le fer, le cuivre ou la pierre qui sont manipulés par kilos, mais la *force de la pesanteur*.

Assurément, il n'y a pas de force sans matière, pas de matière sans force. Des corps

matériels sans force, des forces privées de matière sont des absurdités. Lorsque des physiciens idéalistes croient à l'existence immatérielle de forces qui hantent la matière pour ainsi dire, que nous ne pouvons pas voir, percevoir par nos sens, mais auxquelles pourtant nous devons croire, là précisément, ils cessent d'être des physiciens ; ils font de la spéculation, c'est-à-dire sont des visionnaires. Mais, par ailleurs, il y a autant de légèreté dans la formule du matérialiste qui appelle hypothèse la distinction intellectuelle entre la matière et la force.

Pour que cette distinction soit appréciée à sa juste valeur, que notre conscience ne volatilise plus la force à la manière spiritualiste, ne la récuse plus à la façon des matérialistes, mais la *conçoive scientifiquement*, il nous faut seulement comprendre dans sa généralité ou en soi notre faculté de distinguer, c'est-à-dire la connaître sous sa forme abstraite. Notre intellect ne peut pas opérer sans une matière sensible. Pour que nous puissions distinguer la force de la matière, il faut que ces dernières nous soient données par la sensibilité, dans l'expérience. C'est sur la base de l'expérience que nous disons de la matière qu'elle est douée de force et de la force qu'elle est matérielle. L'objet sensible qu'il faut concevoir est donc une matière-force ; or comme *tous* les objets dans leur réalité physique sont des matières-forces, la distinction que notre faculté de discerner établit ici s'identifie à la méthode générale du travail intellectuel, au passage du particulier à l'universel. La différenciation entre la matière et la force s'inscrit dans la distinction universelle entre le concret et l'abstrait. Contester la valeur de cette différenciation revient donc à méconnaître la valeur de toute distinction, de l'intellect en général.

Si nous désignons les phénomènes sensibles comme étant les forces de la matière universelle, cette matière unique n'est rien de plus que l'universalité abstraite. Si, dans la notion de sensibilité, nous comprenons les différentes matières, l'universel qui englobe, domine ou pénètre la diversité, devient la force qui nous livre le particulier. Qu'on l'appelle force ou matière, ce que la science cherche à l'aide non des mains mais du cerveau, à savoir l'élément non sensible, essentiel, causal, idéal, hautement spirituel, c'est *l'universalité qui embrasse le particulier*.

## 5. La « raison pratique » ou la morale

### a. *La sagesse, la rationalité*

Comprendre la méthode de la connaissance, comprendre l'esprit a pour but de résoudre tous les problèmes de la religion et de la philosophie, d'élucider à fond les grandes énigmes de portée générale et, par là, de rendre intégralement sa fonction à la recherche : c'est-à-dire la connaissance des relations empiriques particulières. Si nous acceptons comme une loi que la raison a besoin d'une matière sensible, d'une cause, comme condition de son activité, le problème de la cause première ou universelle devient superflu. C'est dans la raison humaine que l'on reconnaît alors la cause première et dernière, la cause finale de toutes les causes particulières. Si nous acceptons comme une loi que la raison, pour son activité, a un besoin indispensable d'un donné, d'un commencement, d'une base de départ, le problème du premier commencement devient alors sans intérêt. Si nous savons, en outre, que la raison tire des unités abstraites de la diversité concrète, qu'elle construit la vérité avec des phénomènes, la substance avec des accidents, qu'elle ne voit dans chaque chose que la partie d'un tout, l'individu d'un genre, la propriété d'un être, alors le problème de la « chose en soi », d'une réalité autonome résidant au cœur des phénomènes, n'est, plus rien d'autre qu'une question fastidieuse. Bref, quand nous avons compris que la raison n'est pas indépendante, tout désir *d'une connaissance autonome* apparaît comme irrationnel.

Bien que désormais, les grandes affaires de la métaphysique, la cause de toutes les causes, le commencement des commencements, l'essence des choses, préoccupent fort peu la science contemporaine, et que les besoins du présent aient pris nettement le pas sur la spéculation, cette élimination pratique ne suffit pas encore à en liquider les conséquences. Tant qu'on n'aura pas compris comme une loi théorique que la raison, dans *toute* sa pratique, a besoin d'un objet sensible donné, on ne parviendra pas à se passer de la pensée sans objet, de cette incongruité que représente la philosophie spéculative, avec son désir d'engendrer des connaissances sans le contact d'un donné sensible. Nos physiciens nous en donnent un exemple frappant, sitôt qu'ils délaissent leurs matières tangibles pour des sujets abstraits. Les controverses sur la sagesse, sur la moralité, les disputes concernant le bien, le mal, ce qui est juste, ce qui est sage, tout cela montre que nous sommes ici à la frontière de l'unanimité scientifique. Dans la vie sociale, la vie de chaque jour, l'homme de science le plus soucieux d'exactitude laisse de côté la méthode inductive pour s'égarer dans la spéculation philosophique. De même que, dans sa spécialité, il adhère à des vérités physiques non sensibles, ici il va croire à la sagesse, à la raison « en soi », au bien et au mal « en soi », à des conditions de vie absolues, c'est-à-dire à des conditions inconditionnées. Il y a lieu de mettre en application sur ce point le

résultat acquis, à savoir la critique de la raison pure.

Nous avons défini la conscience, l'être de la connaissance, l'activité intellectuelle (dans leur forme générale) comme le passage du particulier à l'universel ; il est équivalent de dire que la raison déploie ses connaissances à partir de contraires. Parmi des phénomènes de dimensions diverses, de différentes durées, nous avons à connaître l'apparence au sein de l'être, l'être au sein de l'apparence ; parmi des besoins d'urgence variable, il nous faut distinguer celui qui est essentiel, nécessaire par le biais du moins urgent et, inversement, celui qui est accessoire à l'aide du nécessaire ; mesurer (*messen*), au milieu de grandeurs différentes, la plus grande à la plus petite et vice versa, bref, comparer entre eux les contraires dans la nature et les concilier en les accommodant, tel est le rôle essentiel de l'esprit. Le langage courant emploie souvent, instinctivement, estimer (*ermessen*) pour penser. Mesurer requiert une norme déterminée. Il nous est impossible de connaître des objets qui soient grands ou petits « en soi », durs ou mous « en soi », clairs ou troubles « en soi » ; ces prédicats ne sont que des rapports, ils supposent nécessairement une norme ; la raison a besoin d'une norme pour la détermination du rationnel.

Quand nous trouvons irrationnelles des conduites, des institutions, des idées ou des maximes d'autres époques, d'autres peuples ou d'autres personnes, cela tient simplement à l'application d'une norme faussée, parce que nous faisons abstraction de la situation, des conditions par lesquelles la rationalité des autres diffère de la nôtre. Lorsque les hommes divergent par leurs connaissances, par leurs appréciations intellectuelles, il y a entre eux le même rapport qu'entre le thermomètre de *Réaumur* et celui de *Celsius*, dont l'un marque le point d'ébullition à 80 tandis que l'autre le désigne par 100. Un résultat différent a pour cause une norme différente. Dans le domaine qu'on appelle moral, nous ne rencontrons pas cette unanimité scientifique qui nous plaît tant dans les matières physiques, car il y manque la norme commune sur laquelle les sciences de la nature sont depuis longtemps tombées d'accord. On veut connaître le raisonnable, le bien, le juste, etc., sans l'aide de l'*expérience*, sans recourir aux données empiriques, de façon purement *spéculative*. La spéculation cherche la cause de toutes les causes, la cause sans mesure ; le bien, le raisonnable sans mesure, etc. Le principe de la spéculation est l'absence de mesure, la confusion sans bornes, c'est-à-dire que le désaccord est sa pratique. Si les adeptes de n'importe quelle religion effective sont unanimes quand il s'agit de leur morale, ils le doivent à la norme toute prête que les dogmes, doctrines et prescriptions fournissent à leur raison. D'un autre côté, si nous voulons tirer notre savoir de la raison *pure*, le caractère *impur*, c'est-à-dire individuel, de nos connaissances prouve que la raison est indépendante d'une norme quelle qu'elle soit.

La mesure de la vérité ou de la connaissance en général est la sensibilité. La mesure des vérités scientifiques réside dans les phénomènes du monde extérieur, la mesure de la vérité morale est *l'être humain avec tous ses besoins*. La façon dont l'homme

se conduit lui est dictée par ses besoins. La soif enseigne à boire, la misère à prier. Le besoin est méridional dans le Sud, nordique dans le Nord, il dépasse le temps et l'espace, les individus et les peuples, il signifie la chasse pour le sauvage, et, pour le gourmand, la ripaille. Les besoins humains donnent à la raison la mesure qui lui permet d'évaluer le bien, le mal, le juste, le raisonnable, etc. Ce qui répond à notre besoin est bien, ce qui le contredit est mal. *Ce que l'homme ressent dans sa chair*, tel est l'objet de la détermination morale, de « la raison pratique ». La variété contradictoire des déterminations morales repose sur la variété contradictoire des besoins humains. Sous la féodalité, les bourgeois des corporations prospéraient dans une concurrence limitée ; de nos jours, les chevaliers de l'industrie prospèrent dans la libre concurrence ; dans les deux cas, les intérêts s'opposent ; c'est pourquoi les idées s'opposent également et l'un peut légitimement trouver raisonnable une institution qui paraîtra irrationnelle à l'autre. Lorsqu'un individu cherche à déterminer le rationnel à partir de sa seule raison, il ne peut faire autrement que de prendre sa personne pour mesure de l'humanité entière. Quand on attribue à la raison la faculté de posséder en elle-même la source de la vérité morale, on tombe dans l'erreur spéculative qui consiste à vouloir produire des connaissances sans objet, sans la sensibilité. De la même erreur procède la conception qui *impose* à l'homme l'autorité de la raison, qui réclame de lui qu'il se soumette aux exigences de cette dernière. Cette conception fait de l'homme un attribut de la raison, alors qu'en réalité, c'est l'inverse : la raison n'est qu'un attribut de l'homme.

L'homme dépend-il de la raison ou la raison de l'homme ? C'est la même question que de savoir si le citoyen existe pour l'Etat ou l'Etat pour le citoyen. En dernière instance, c'est le citoyen qui a la primauté, l'Etat se modifie selon ses besoins. Mais une fois que les intérêts dominants les plus hauts placés se sont saisis de l'autorité de l'Etat, le citoyen, il est vrai, devient alors dépendant de l'Etat. Cela signifie, en d'autres termes, que, dans les choses secondaires, l'homme obéit à l'essentiel. Il sacrifie ce qui est petit, particulier, moins important au profit de ce qui est grand, universel, total ; il fait passer son goût du luxe après ses besoins essentiels, indispensables. Ce n'est pas la raison en général, mais la raison propre à un corps débile ou à une bourse réduite qui nous apprend à renoncer aux joies de l'intempérance en faveur du bien commun. Les besoins charnels sont la matière avec laquelle la raison confectionne les vérités morales. Séparer, parmi des besoins issus des sens, qui diffèrent par leur urgence et leur valeur, celui qui est essentiel, véritable, de celui qui est purement individuel, c'est-à-dire *extraire l'élément général, telle est la tâche de la raison*. La distinction entre ce qui n'est rationnel qu'en apparence et ce qui l'est vraiment se ramène à la distinction entre le particulier et le général.

Nous nous souvenons que, pour être, pour s'exercer, pour pouvoir connaître en général, la raison suppose la sensibilité, requiert un objet *donné* qui puisse être connu. L'être est la condition ou le présupposé de la connaissance en général. De même que le rôle de la physique est de connaître le *vrai*, la tâche de la sagesse est la connaissance de la rationalité. D'une manière générale, la raison se doit de connaître ce qui est : dans le



domaine de la physique, ce qui est vrai, dans le domaine de la sagesse, ce qui est rationnel. On peut traduire vrai par général ; de même, on peut traduire rationnel par adéquat, de sorte que ce qui est vraiment rationnel désigne aussi bien ce qui est *généralement adéquat*. Nous avons vu précédemment qu'un phénomène sensible n'est pas vrai « en soi », mais de façon simplement *relative* ; on ne l'appelle vrai ou général que par rapport à d'autres phénomènes dont la généralité est plus restreinte. Dans la vie également, le comportement d'un homme ne saurait être rationnel ou adéquat « en soi » ; on ne peut le nommer adéquat que par rapport à un autre comportement qui tendrait au même but avec des moyens moins adéquats, c'est-à-dire inadéquats. Le vrai, l'universel requiert la relation à un objet particulier, à une quantité de phénomènes donnée, donc des limites déterminées, à l'intérieur desquelles il est vrai ou universel ; de la même façon, le rationnel ou l'adéquat présuppose des conditions données à l'intérieur desquelles il peut être rationnel ou adéquat. Le mot s'explique de lui-même : le but (*der Zweck*) est la *mesure* (*das Mass*) de l'adéquat (*Zweckmäßige*). Ce qui est adéquat ne peut se déterminer que sur la base d'une fin déterminée. Cette fin étant donnée, on appelle rationnelle la conduite qui la réalise de la façon la meilleure, la plus complète, la plus générale ; et, par comparaison, toute autre conduite moins bien adaptée devient irrationnelle.

En vertu de la loi découverte par l'analyse de la raison pure et selon laquelle toute connaissance, toute pensée se rapportent à un objet, à une quantité sensibles, il est clair que tout ce que notre entendement distingue est un quantum et que, par conséquent, toutes les distinctions sont seulement quantitatives et graduelles et non pas absolues et essentielles. La distinction entre le rationnel et l'irrationnel, c'est-à-dire entre le rationnel momentané ou individuel et le rationnel absolu est, elle aussi, purement quantitative ; il en résulte que toute irrationalité est rationnelle conditionnellement et que seul est irrationnel le rationnel inconditionné.

Si nous avons compris que la connaissance en général nécessite un objet, une mesure qui lui soient extérieurs, nous nous garderons bien de vouloir connaître le rationnel sans mesure ou absolu. Ici comme partout, nous devons nous contenter de rechercher le rationnel au sein du *particulier*. Le résultat de la connaissance, sa précision, son exactitude, sa certitude et l'unanimité qu'elle entraîne, tout cela dépend de la précision avec laquelle sa tâche est formulée, de l'exactitude avec laquelle est délimité le quantum sensible qu'il s'agit de connaître. Si l'époque, l'individu, la classe, le peuple nous sont donnés ainsi que le besoin essentiel, le but général et dominant, dans ce cas, le rationnel ou ce qui est conforme au but ne peut plus être problématique. Certes, nous pouvons connaître la rationalité *humaine dans toute sa généralité*, mais à condition que nous prenions pour norme l'humanité *en général* et *non* une fraction *particulière* de l'humanité. La science est capable de connaître non seulement la structure corporelle d'un individu particulier, mais encore le type général du corps humain, à la condition cependant de soumettre à notre entendement des données non pas individuelles mais générales. La science de la nature divise l'humanité entière en quatre ou cinq races, en établit pour ainsi

dire la loi physiognomonique ; mais, lorsqu'elle rencontre ensuite des individus ou des ethnies que leurs particularités peu courantes ne permettent de ranger dans aucune catégorie, l'existence de telles exceptions ne constitue pas une entorse à l'ordre universel de la nature ; elle prouve simplement que notre classification scientifique est défectueuse. En revanche, quand les idées dominantes désignent globalement une conduite comme rationnelle ou irrationnelle, se heurtant ensuite à des contradictions dans la vie réelle, on a l'illusion de pouvoir s'épargner le travail de la connaissance en déniaient à l'adversaire le droit de cité dans l'ordre universel de la morale. Le fait qu'il existe des instances contradictoires devrait convaincre de la valeur limitée des règles morales ; au lieu de cela, on leur fournit une absoluité à bon marché, en refusant d'apercevoir leurs contradictions. Il s'agit là d'un refus dogmatique, d'une pratique négative, qui ignore un objet comme étant importun ; ce n'est pas un savoir positif, une connaissance compréhensive, lesquels s'authentifient précisément par la solution des contradictions.

Si, à présent, notre tâche nous impose de déterminer absolument le rationnel-humain, il n'y a pour mériter ce prédicat que *les comportements qui sont appropriés sans exception à tous les hommes, à toutes les époques et dans toutes les situations*, par conséquent des généralités indéterminées, sans contradiction et par là même insignifiantes. L'idée que le tout est plus grand que la partie en physique, l'idée que le bien est préférable au mal en morale, sont des connaissances de cette espèce, générales, donc sans signification et sans contenu pratique. L'objet de la raison est le général, mais ce qui est général dans un objet particulier. Dans sa pratique, la raison a affaire avec l'individuel, le particulier, avec des connaissances précises et détaillées, bref tout le contraire du général. Connaître en physique ce que sont le tout et la partie suppose des phénomènes ou des objets donnés. Pour déterminer, dans le domaine moral, ce que sont le mal et le bien, qui lui est préférable, il faut une certaine *quantité* de besoins humains donnés, définis, particuliers. La raison universelle avec toutes ses vérités éternelles n'est qu'une chimère issue de l'ignorance et qui enferme l'individualité dans un douloureux carcan. La raison réelle, véritable est individuelle ; elle ne peut engendrer que des connaissances individuelles ; et celles-ci ne sont générales que dans la mesure où elles ont pour base une matière générale. Seul ce que *toute* raison reconnaît est universellement rationnel. Si on appelle rationnelle la raison d'une époque, d'une classe, d'un individu, alors que les usages contraires sont reconnus ailleurs, si le noble russe considère le servage comme une institution rationnelle, tandis que, pour le bourgeois anglais, c'est la liberté du travailleur, aucune des deux institutions pourtant n'est rationnelle absolument, mais chacune d'elles ne l'est que *relativement*, dans la sphère plus ou moins limitée qui est la sienne.

Le fait que l'excellence de notre raison ne soit pas contredite ici, pourrait être une garantie superflue. Notre raison n'est pas capable de découvrir, de manière absolue et autonome, les objets de la recherche spéculative ni ceux du monde moral, le vrai, le beau, le bien, le mal, le rationnel, etc. ; mais elle sait fort bien, à l'aide des conditions sensibles

données, et de façon simplement relative, distinguer entre le général et le particulier, l'être et l'apparence, le goût du luxe et les besoins indispensables. Même si nous rejetons la croyance dans le rationnel en soi et que pour nous, par conséquent, il n'existe pas de voisins absolument pacifiques, nous pouvons cependant traiter la guerre de fléau détestable en fonction des intérêts pacifiques de notre époque ou de notre bourgeoisie. Nous ne saurons trouver la vérité dans le temps et l'espace que si nous interrompons la vaine randonnée à la découverte du vrai en général. C'est précisément la conscience de la valeur purement relative de nos connaissances qui est le plus puissant moteur du progrès. Ceux qui croient à la vérité absolue ont dans l'esprit l'éternel schéma de la dignité de l'homme et de la rationalité de ses institutions. C'est pourquoi ils s'insurgent contre toutes formes historiques et humaines qui n'entrent pas dans leur norme et que la réalité met au jour sans tenir compte des idées qu'ils ont dans leur tête. La vérité absolue est le sol primitif de l'intolérance. Inversement, la tolérance a pour origine la conscience de la validité restreinte des « vérités éternelles ». Comprendre la raison pure, c'est-à-dire apercevoir l'état de dépendance générale de l'esprit, tel est le véritable chemin qui conduit à la raison pratique.

## **b. *Le bien moral***

Par sa nature, notre tâche se limite à prouver que la raison *pure* est une absurdité, que la raison est seulement le condensé des actes de connaissance individuels qui embrasse des connaissances prétendument pures, c'est-à-dire particulières. Nous avons examiné la philosophie, la science stérile des connaissances pures ou absolues. Son but nous semble présomptueux, dans la mesure où l'évolution de la philosophie représente une longue suite de désillusions, dans lesquelles les systèmes inconditionnés ou absolus apparaissent comme liés aux conditions de l'espace et du temps. Nos explications ont montré l'importance relative des vérités éternelles. Nous avons vu que la raison est dépendante de la sensibilité ; nous avons appris que des limites déterminées sont la condition nécessaire de la vérité en général. Nous avons, vu, spécialement en rapport avec la sagesse de la vie, que les connaissances acquises à propos de la faculté « pure » de connaître se trouvent confirmées dans le domaine pratique par la dépendance de la sagesse ou de la rationalité à l'égard des conditions sensibles données. Si nous appliquons encore cette théorie à la morale au sens strict du mot, l'emploi de la méthode scientifique doit nous faire atteindre à l'unanimité propre à la science, même en ce domaine où le bien et le mal sont objets de controverses.

La morale païenne est différente de la morale chrétienne. La morale féodale se distingue de la morale bourgeoise contemporaine comme le courage de la solvabilité. Bref, le fait que les différentes époques et les différents peuples possèdent des morales différentes ne demande pas à être expliqué « en détail <sup>10</sup> ». Il importe de considérer ces

---

<sup>10</sup> En français dans le texte. (N.D.T.).

variations comme nécessaires, comme une qualité de l'espèce humaine, le produit de l'évolution historique ; on abandonnera ainsi la croyance à la « vérité éternelle », que la classe dominante confond régulièrement avec les prescriptions qui lui sont utiles ; on la remplacera par l'idée avérée que *le bien en général* est un pur *concept*, que nous tirons des différents biens particuliers à l'aide de notre faculté de penser. Le bien en général ne signifie rien de plus ni rien de moins que n'importe quel autre nom générique, comme par exemple la tête. Chaque tête *réelle* est une chose à part ; elle est soit la tête d'un homme, soit celle d'un animal, elle est large ou allongée, grosse ou maigre, c'est-à-dire qu'elle a un caractère personnel ou individuel. Mais chaque tête singulière possède aussi des propriétés générales, propriétés qui appartiennent à *toutes* les têtes sans exception, comme par exemple d'être placée à l'extrémité supérieure du corps. Certes, la tête comporte autant d'éléments généraux que particuliers, autant d'éléments communs qu'individuels. La faculté de penser extrait l'élément général des têtes particulières, réelles, et se forge ainsi le concept de la tête, à savoir la tête en général. De même que la tête en général est l'élément commun à toutes les têtes existantes, de même le bien en général est l'élément commun à tous les biens. L'un et l'autre sont des concepts et non des choses.

Tout bien réel est une chose particulière, n'est un bien que dans certaines circonstances, à certaines époques, à l'usage de tel ou tel peuple. Le précepte « tu ne dois pas tuer » est un bien en temps de paix, un tort en temps de guerre ; c'est un bien pour la plupart des gens de notre société qui savent que les caprices de la passion sont sacrifiés à leur besoin dominant ; mais ce n'est pas un bien pour le sauvage qui n'est pas encore arrivé au point d'apprécier une vie sociable et pacifique et qui, par suite, ressent le bien en question comme une limitation injuste de sa liberté. Par rapport à l'amour de la vie, le meurtre est une horrible infamie ; pour la vengeance, c'est un réconfort délectable. Ainsi le vol est un bien pour le voleur, un mal pour le volé. On ne peut parler ici d'un mal que dans un sens relatif. Cette conduite n'est un mal *général* que dans la mesure où elle est détestée par tous. Elle est un mal pour la grande majorité, parce que notre génération s'intéresse plus aux affaires et au commerce bourgeois qu'aux entreprises militaires.

Si une loi, une doctrine, une conduite prétendaient être bonnes en général, absolument, elles devraient correspondre au bien de tous les hommes, en toutes circonstances et à toutes les époques. Mais ce bien varie précisément avec les hommes, leurs conditions de vie, leur époque. Ce qui est bon pour moi est mauvais pour un autre ; ce qui fait plaisir généralement peut, exceptionnellement, faire de la peine ; ce qui est utile à une époque est néfaste à une autre. La loi qui aurait la prétention d'être bonne en général ne devrait jamais entrer en contradiction avec personne. Aucune morale, aucun devoir, aucun impératif catégorique, aucune idée du bien n'a le pouvoir d'enseigner à l'homme ce qui est bien, mal, juste, injuste. Est bien ce qui correspond à notre besoin, est mal ce qui s'y oppose. Mais qu'est-ce qui est bien universellement ? Tout et rien ! Ni le bâton droit ni le bâton brisé. Rien n'est bon et tout est bon, quand j'ai besoin qu'il le soit. Et nous avons besoin de tout, nous trouvons en chaque chose un bon côté. Nous ne sommes pas limités à

ceci ou à cela. Nous sommes illimités, universels dans nos besoins. C'est pourquoi nos intérêts sont innombrables, indéfinissables ; c'est pourquoi toute loi est insuffisante, car elle n'a jamais en vue qu'un bien particulier, un intérêt précis ; c'est pourquoi enfin aucun bien n'est bien, ou alors tous le sont : tu dois tuer et tu ne dois pas tuer.

Comme pour la vérité et l'erreur, la raison et la déraison, la différence entre les besoins bons et mauvais, justes et injustes, trouve sa solution dans la distinction entre le particulier et le général. La raison est aussi peu capable de découvrir en elle-même un bien déterminé, des maximes morales absolues, que toute autre vérité spéculative.

Elle ne peut penser l'universel et le particulier selon la quantité, l'essentiel et l'accessoire selon le degré que si une matière sensible lui est donnée. La connaissance du bien ou de la moralité, comme toute connaissance, cherche la généralité. Mais la généralité n'est possible qu'à l'intérieur de limites définies, en tant qu'élément général d'un objet sensible, donné, particulier. Quand on fait de n'importe quelle maxime, de n'importe quelle loi ou de n'importe quel bien un bien « en soi » ou universel, c'est qu'on oublie cette limitation nécessaire. Le bien en général est d'abord un concept vide, qui n'acquiert un certain contenu que s'il est saisi *comme étant le bien de l'homme en général*. La morale, la détermination du bien ont cependant un but pratique. Si nous donnons pour le bien moral ce qui est bien pour tous les hommes en général et sans contradiction, nous manquons nécessairement le but pratique. Une action ou une conduite valables universellement, c'est-à-dire en tout lieu, se recommandent elles-mêmes, n'ont besoin d'aucune prescription de la loi. Seule une loi déterminée, adaptée à certains individus, classes ou peuples, à certaines époques ou circonstances, a une valeur *pratique* ; et cette valeur est d'autant plus pratique que la loi est plus limitée, plus déterminée, plus précise et moins générale.

La valeur ou le besoin le plus général, le plus largement reconnu, n'est pas, du point de vue de la *qualité*, meilleure, plus valable, plus juste que la plus petite valeur d'un instant, que le besoin momentané d'un individu. Même si nous *savons* que le soleil a pour dimensions des centaines et des milliers de kilomètres, nous sommes libres de le *voir* grand comme une assiette. Même si, d'une manière théorique et générale, nous reconnaissons comme bon et sacré un précepte de la morale, nous sommes libres, dans la pratique, de le rejeter comme mauvais et sans valeur, individuellement, à certains moments et en certains endroits. Le bien même le plus universel, le plus sacré, le plus sublime n'est valable qu'à l'intérieur de limites déterminées et dans certaines limites également le pire des maux est un bien légitime. Certes, subsiste la distinction éternelle entre les intérêts véritables et illusoirs, entre la passion<sup>11</sup> et la raison<sup>12</sup>, entre les besoins et tendances essentiels, dominants, généraux, estimables et les désirs contingents, accessoires, particuliers. Mais cette distinction ne justifie pas une division en deux

---

11 En français dans le texte. (N.D.T.).

12 *Ibid.*

mondes, un monde du bien et un autre du mal. Cette distinction n'est pas positive, absolue, universelle, définitive, elle n'a qu'une valeur relative. Comme la distinction entre le beau et le laid, elle dépend de la personnalité de celui qui l'établit. Ce qui est un besoin véritable et nécessaire pour l'un n'est pour l'autre qu'une inclination secondaire, accessoire, condamnable.

*La morale est la quintessence des différentes lois morales contradictoires qui ont pour but commun de régler la conduite de l'homme envers lui-même et autrui, en sorte que soient pris en considération au sein du présent le futur, en chaque chose l'altérité, à côté de l'individu l'espèce. L'homme isolé est démuné, limité ; il ne peut se suffire à lui-même. Il a besoin des autres, de la société, comme complément et doit donc, pour vivre, laisser vivre. Les considérations, qui résultent de cet état d'indigence réciproque, constituent ce que l'on désigne du nom de morale.*

L'impossibilité, pour l'individu, de se suffire à lui-même, son besoin de compagnons est la raison ou la cause des égards que l'on a pour son prochain, c'est-à-dire de la morale. Comme nécessairement le porteur de ce besoin, à savoir l'homme, est toujours un individu, ce besoin est aussi nécessairement individuel, avec, simplement, une intensité plus ou moins grande. Comme nécessairement le prochain est toujours différent, les égards qui lui sont dus diffèrent aussi nécessairement. A l'homme concret appartient une morale concrète. La moralité universelle est aussi abstraite et vide de contenu que l'humanité universelle ; et aussi vaines et impraticables les lois qu'on cherche à déduire de cette idée imprécise. L'homme est une individualité vivante qui a son bonheur et sa fin en elle-même, le besoin entre elle et le monde, avec l'intérêt comme intermédiaire et qui ne doit à aucune loi, sans exception, une obéissance qui dépasserait les limites de cet intérêt. Le devoir et l'obligation morale d'un individu ne vont jamais au-delà de son intérêt. Mais ce qui va au-delà de ce dernier, c'est la *puissance matérielle* de l'universel par rapport au particulier.

Si nous assignons comme tâche à la raison de définir les biens moraux, nous pouvons obtenir un résultat qui entraîne l'unanimité scientifique, à la condition de nous entendre d'abord sur les individus ou les circonstances, bref sur les limites à l'intérieur desquelles ce bien universel doit être déterminé ; il s'agit donc de chercher comme conditions préalables, non des biens en soi, mais des biens déterminés, de définir notre tâche avec précision. La mauvaise compréhension de cette tâche est à la source de la détermination contradictoire de la morale, des solutions divergentes du problème. Chercher le bien sans un certain quantum de données sensibles, sans l'aide d'une matière délimitée est une opération qui relève de la spéculation, laquelle croit pouvoir étudier la nature en général sans le secours des sens. Le désir d'obtenir une détermination positive de la morale à partir des connaissances pures ou de la pure raison laisse apparaître la croyance philosophique en des connaissances a priori.

Dans son histoire de l'Angleterre, Macaulay nous dit, parlant de la révolte contre le

règne anarchique et barbare de Jacques II : « Il est vrai que la frontière entre la rébellion légitime et illégitime est impossible à déterminer avec précision. Cette impossibilité a sa racine dans la nature de la distinction entre le bien et le mal et se retrouve dans toutes les parties de l'éthique. On ne peut pas distinguer la conduite bonne de la mauvaise avec autant d'exactitude que le cercle du carré. Il y a une frontière où la vertu et le vice se recourent. Qui pourrait faire la différence exacte entre le courage et la témérité, la prudence et la lâcheté, la générosité et la dilapidation ? Qui serait capable de préciser jusqu'où on peut aller dans l'indulgence envers le crime, à quel moment elle cesse de mériter le nom d'indulgence pour devenir une faiblesse coupable? »

L'impossibilité de fixer exactement une telle limite n'est pas due, comme le pense Macaulay, à la nature de la différence entre le bien et le mal ; elle tient bien plutôt au préjugé qui porte à croire en un bien absolu, en des vices et des vertus réels ; elle tient à l'incapacité de concevoir que le bon, le bien et le mal n'ont de valeur que dans la relation avec le sujet qui juge, et non en tant qu'objets en soi. Aux yeux du prudent, le courage n'est que de la témérité ; aux yeux du courageux, la prudence passe pour de la lâcheté. Une révolte contre un gouvernement en place n'est un bien que pour les insurgés ; pour ceux qui sont visés, c'est toujours un mal. Aucune conduite ne saurait être bonne ou mauvaise en général et absolument.

Les mêmes qualités, chez l'homme, sont tantôt bonnes, tantôt mauvaises selon ses besoins et leur emploi, selon le lieu et l'époque. Ici, ce sont les détours, la ruse et l'artifice qui sont à l'honneur ; là, ce sont la loyauté, la droiture et la franchise. Ici, la voie du salut est dans la douceur et la cordialité et là, dans l'austérité triste et inhumaine. C'est l'aspect *quantitatif*, la dose *plus ou moins grande* de bonheur que procure telle ou telle qualité humaine qui détermine la différence entre la vertu et le vice.

La raison ne peut distinguer le bien du mal, la vertu du vice que dans la mesure où elle est capable d'apprécier *quantitativement* le bien contenu dans une qualité, un précepte ou une conduite. Aucun impératif catégorique, aucun devoir moral ne fondent le bien pratique réel ; au contraire, c'est l'éthique qui trouve son fondement dans ce qui *est* bien au cœur de la réalité sensible. Pour la raison en général, la franchise n'est pas un trait de caractère plus valable que la ruse. La franchise n'est préférable que dans la mesure où elle apparaît meilleure que la ruse quantitativement, c'est-à-dire d'une manière plus fréquente, plus générale. D'où il résulte qu'une science du bien ne peut servir de fil conducteur à la pratique que si, par ailleurs, la pratique a été la condition préalable de cette science. La science ne peut apporter d'enseignement à la pratique que si elle a d'abord reçu l'enseignement de la pratique. La raison n'est pas à même de déterminer à l'avance le comportement des hommes, car elle peut seulement faire l'expérience de la réalité, jamais l'anticiper ; toute situation, tout être humain sont toujours nouveaux, originaux, inédits, et les possibilités de la raison se limitent au jugement *a posteriori*.

Le bien en général ou le bien en soi est une idée creuse, un *vœu spéculatif*. Pour

atteindre à la généralité scientifique, le bien nécessite des conditions sensibles données, sur la base desquelles le général puisse être déterminé. La science ne saurait, dogmatiquement, nous fournir une garantie en nous disant : telle ou telle chose est bonne, parce qu'elle est reconnue comme un bien. Pour former ses connaissances, la science a besoin d'un fondement extérieur. Elle ne peut connaître le bien que dans la mesure où il est un bien. *L'être* est la matière première, la condition préalable, le fondement de toute science.

De ce qui vient d'être dit, il ressort que la morale demande à être étudiée, non d'une manière spéculative ou philosophique, mais inductivement ou scientifiquement. Nous ne pouvons pas désirer connaître un bien absolument général, mais seulement relativement général ; la raison ne peut avoir d'autre tâche, dans le domaine moral, que de déterminer des biens dans des conditions préalablement définies. Ainsi la croyance en un monde moral universel se dilue dans la conscience de la liberté humaine. La connaissance de la raison, du savoir ou de la science englobe la connaissance de la validité restreinte de toutes les maximes morales.

L'homme a placé sur l'autel de la croyance comme le bien le plus élevé ce qui lui faisait l'effet d'être précieux, salutaire, divin. Pour les Egyptiens, c'était le chat et, pour le Christ, la providence paternelle. Ainsi, comme, au début, les besoins de l'homme le portaient à l'ordre et à la discipline, il s'enthousiasma pour les bienfaits de la loi, et l'idée que cette dernière avait une noble origine s'implanta si fort en lui qu'il prit pour un présent divin l'œuvre détestable qu'il avait lui-même créée. L'invention de la souris et d'autres innovations bénéfiques firent tomber le chat de son piédestal. Quand l'homme devient son propre maître, qu'il trouve en lui-même aide et protection, quand il prévoit par ses propres moyens, toute autre providence devient inutile ; une fois devenu majeur, toute tutelle lui semble insupportable. L'être humain est un être jaloux ! Il subordonne tout, indifféremment, à ses intérêts : Dieu et la loi ! Des préceptes ont beau s'être acquis, grâce aux services rendus, une autorité aussi ancienne et considérable, la prescription divine se trouve rabaissée au statut humain, le bien passé devient un mal présent, du fait des besoins nouveaux qui entrent en contradiction avec eux. Les Hébreux avaient vénéré et sanctifié la crainte du châtement exemplaire : œil pour œil, dent pour dent, comme la divinité tutélaire de la moralité ; avec une grande légèreté, le Christ rejeta le respect de cette loi. Il avait reçu du ciel l'esprit de conciliation ; il apporta en Terre Sainte la tolérance qui en découlait et plaça sur l'autel déserté l'exigence pacifique de tendre la joue gauche quand la droite est rassasiée de coups. Mais, à notre époque très chrétienne par le nom, mais très anti-chrétienne dans les faits, cette tolérance vénérée est depuis longtemps exclue de la pratique.

De même que toute foi a son dieu à part, chaque époque a son bien particulier. C'est dans cette mesure que la religion et la morale maintiennent en ordre la vénération de leurs valeurs sacrées ; mais l'arrogance s'empare de leurs adeptes, car ces derniers



s'accordent plus d'importance qu'ils n'en ont ; ils voudraient imposer en toutes circonstances comme quelque chose d'insurpassable, d'absolu et d'éternel, ce qui n'est bon et divin que temporairement et dans certaines conditions ; avec le remède qui convient à leur maladie individuelle, ils se livrent au charlatanisme d'une médecine universelle ; dans leur présomption, ils en ont oublié l'origine. Primitivement, c'est un besoin individuel qui dicte la loi et ensuite, l'homme, avec tous ses besoins, est obligé de suivre cette règle, de marcher sur cette corde tendue. A l'origine, ce qui est réellement bon est le bien ; ensuite, il faut seulement que le bien de la loi devienne réellement bon. Voilà qui est intolérable pour la loi établie : il ne lui suffit pas d'être valable pour telle époque, tel pays ou tel peuple, telle classe ou telle caste ; elle veut régner sur le monde entier, être le bien universel, comme une pilule qui prétendrait être une panacée, bonne à la fois comme laxatif et astringent. Ruiner cette prétention à tout s'annexer, arracher au coq les plumes du paon, c'est le fait du progrès qui pousse l'homme à sortir des limites permises, élargit son univers et rend à ses désirs étouffés la liberté dont ils étaient privés. L'émigration de Palestine vers l'Europe, où, bien qu'interdite, la consommation de la viande de porc n'a plus pour suites fâcheuses la gale et la teigne, affranchit notre liberté naturelle d'une restriction maintenant sans objet, même si elle avait autrefois un caractère divin. Mais le progrès ne destitue pas un dieu ou une valeur morale pour les remplacer par d'autres : ce serait un simple échange, non un gain. L'évolution, pourtant, n'expulse pas hors des frontières les valeurs sacrées traditionnelles ; elle se borne à les chasser du terrain de l'*universel* qu'elles avaient usurpé pour les remettre dans leur enclos *particulier*. Elle retire l'enfant avant de jeter l'eau du bain. Ce n'est pas parce que le chat a perdu tout caractère sacré et a cessé d'être un dieu, qu'il cesse pour autant d'attraper les souris ; et même quand la règle juive des ablutions périodiques eut disparu depuis longtemps, on continua à donner à la propreté l'attention qu'elle méritait. La richesse de la civilisation actuelle n'est due qu'à la gestion économique des biens acquis dans le passé. Le progrès est aussi conservateur que révolutionnaire et trouve en chaque loi autant de mal que de bien.

Ceux qui croient au devoir, il est vrai, sont sensibles à la différence entre bien moral et bien légal ; mais c'est parce que leurs préjugés intéressés les empêchent de voir que toute loi a commencé par être morale et que toute morale définie se rabaisse, au cours du temps, au niveau de la simple loi. Leur intelligence ne se limite pas à leur propre époque et à leur propre classe, elle s'étend à d'autres époques et à d'autres classes. Dans les lois que l'on trouve en Laponie ou en Chine, on reconnaît les besoins des Lapons et des Chinois. Mais les règles qui gouvernent la vie bourgeoise sont bien supérieures ! Nos institutions et nos concepts moraux actuels sont ou bien des vérités éternelles de la nature et de la raison, ou bien l'oracle permanent d'une pure conscience morale. Comme si le barbare n'avait pas une raison barbare ! Comme si le Turc n'avait pas une conscience turque, l'Hébreu une conscience hébraïque ! Comme si l'homme pouvait se régler sur la conscience, alors que c'est, au contraire, la conscience qui se règle sur l'homme !

Celui qui limite la vocation de l'homme à l'amour et au service de Dieu pour goûter, plus tard, la félicité éternelle, peut fort bien reconnaître, par un acte de foi, l'autorité des préceptes traditionnels de sa morale et ensuite continuer sa route. En revanche, celui qui a pour but le développement, l'éducation et le bonheur terrestre de l'homme, ne trouve pas du tout futile de s'interroger sur les titres d'une telle supériorité. La conscience de la liberté individuelle nous enlève seulement toute considération pour la règle d'autrui, ce qu'exige la marche résolue du progrès ; elle nous libère de tout désir d'un idéal illusoire, d'un monde meilleur en général et nous rend aux intérêts pratiques déterminés propres à notre époque ou à notre personne. Mais, en même temps, elle nous réconcilie avec le monde réel existant, que nous ne considérons plus, à présent, comme la réalisation manquée de ce qui *doit être*, mais comme étant l'ordre de ce qui *peut être*. La réalité a toujours raison. Ce qui existe doit être ainsi et ne peut être autrement avant de devenir autre. Là où la réalité, la puissance existent par soi, le bien, c'est-à-dire l'expression du bien, existe aussi par soi. La faiblesse n'a pas plus de droits à faire valoir que la force autrefois, pour rendre à ses besoins la validité qu'on leur refusait. L'intelligence de l'histoire nous fait voir non seulement le côté négatif, risible et périmé des religions, des mœurs, des institutions et des idées du passé, mais aussi leur côté positif, rationnel et nécessaire ; elle nous fait comprendre, par exemple, que la divinisation des animaux est l'exaltation de leur utilité reconnue ; de la même façon, l'intelligence du présent nous montre l'ordre des choses existant non seulement dans son insuffisance, mais comme la conclusion rationnelle et nécessaire de prémisses antérieures.

### **c. Le sacré**

La théorie achevée de la morale trouve son expression pratique dans le principe bien connu : la fin justifie les moyens. Cette maxime à double sens pourrait nous être reprochée en même temps qu'aux jésuites. Les défenseurs de la compagnie de Jésus s'efforcent de présenter cette formule comme une calomnie malveillante. Nous ne voulons pas prendre parti pour les uns ou les autres ; nous désirons simplement donner notre avis, justifier la vérité et la rationalité de ce principe, essayer de le réhabiliter aux yeux de l'opinion publique.

Pour aplanir l'aspect le plus général de la contradiction, il devrait suffire de comprendre que moyens et fins sont des concepts tout à fait relatifs, que toute fin particulière est un moyen et tout moyen une fin. On ne peut pas, positivement, distinguer entre le grand et le petit, le bien et le mal, la vertu et le vice ; on ne peut pas davantage établir une distinction positive entre la fin et le moyen. Considérée à part, comme une totalité, chaque conduite est à elle-même sa propre fin et les différents moments, qui divisent l'action la plus brève, constituent ses moyens. Chaque action particulière est un moyen qui, en commun avec d'autres actions du même sujet, poursuit une fin générale. En soi, les actions ne sont ni des moyens ni des fins. Rien n'est en soi ni pour soi. Tout être

est relatif. Les choses ne sont ce qu'elles sont que dans et par leurs relations. Ce sont les circonstances qui modifient ce qui est. Dans la mesure où elle est liée à d'autres actions, chaque action est un moyen ; son but se trouve en dehors d'elle, il est commun à l'ensemble ; mais si on la considère isolément, chaque action est elle-même un but qui englobe ses propres moyens. Nous mangeons pour vivre ; mais, dans la mesure où nous vivons pendant que nous mangeons, également nous vivons pour manger. Il y a le même rapport entre la fin et ses moyens qu'entre la vie et ses fonctions. De même que la vie n'est que la somme des fonctions vitales, de même la fin n'est que la somme de ses moyens. Une fois de plus, la différence entre la fin et les moyens se réduit à la distinction du particulier et du général. Et d'ailleurs toutes les différences abstraites se ramènent à cette unique distinction. Car notre faculté d'abstraire ou de discerner ne consiste elle-même que dans le pouvoir de distinguer le particulier du général. Mais cette distinction présuppose une matière, un donné, un ensemble de phénomènes sensibles, bref quelque chose sur quoi elle puisse s'exercer. Quand cet ensemble de phénomènes appartient au domaine des activités et des conduites, en d'autres termes, quand l'objet consiste dans un nombre défini d'actions différentes, nous désignons le général du nom de fin et du nom de moyen toute partie grande ou petite de cet ensemble, toute activité particulière. Qu'une action déterminée soit une fin ou un moyen dépend de la façon dont nous la considérons : soit comme une totalité, par rapport aux moments qui la constituent, soit comme une partie, par rapport au but commun qu'elle partage avec d'autres actions. Sur un plan général, d'un point de vue qui embrasse globalement *toutes* les actions des hommes, qui prend pour objet la totalité des conduites humaines, il n'existe qu'une fin unique : le *bonheur des hommes*. Ce bonheur est la fin de toutes les fins, la fin en dernière instance ; c'est la fin véritable, authentique, universelle, par rapport à laquelle toutes les autres fins ne sont que des moyens.

A présent, notre affirmation que la fin justifie les moyens ne peut s'appliquer *inconditionnellement* qu'à une fin elle-même *inconditionnée*. Or, toutes les fins particulières sont limitées, conditionnelles. Seul le bonheur humain est une fin absolue, inconditionnée ; une fin qui justifie tous les préceptes et toutes les actions, bref tous les moyens, aussi longtemps qu'ils lui servent, mais qui les rejette, dès qu'ils sont en dehors de sa route, qu'ils ne lui sont plus utiles. Le bonheur (*das Heil*) est, d'après le mot mais aussi dans les faits, l'origine et le fondement du sacré (*das Heilige*). A ce propos, il ne faut pas oublier que le bonheur en général, celui qui justifie tous les moyens, est une simple abstraction, dont le contenu réel varie avec les époques, les peuples ou les individus à la recherche de leur bonheur. Il ne faut pas oublier que la détermination du sacré ou du salutaire requiert des conditions définies, que nulle action, nul moyen ne sont par eux-mêmes sacrés, mais qu'ils ne le deviennent qu'à travers un certain nombre de relations déterminées. Ce n'est pas toute fin en général, mais la fin sacrée qui justifie les moyens. Or, comme toute fin réelle, particulière, n'est que relativement sacrée, elle ne peut justifier ses moyens que de façon relative.

L'opposition qui est menée contre cette maxime, que nous faisons nôtre, est moins dirigée contre la maxime elle-même que contre sa mauvaise application. Si on se refuse à reconnaître pleinement les fins soi-disant sacrées, si on ne leur permet que des moyens limités, c'est qu'intérieurement, on a l'idée confuse que le caractère sacré de telles fins est lui-même limité. Par ailleurs, en affirmant notre principe, nous voulons simplement dire ceci : les différents moyens et fins que l'on appelle sacrés, ne sont pas tels, parce qu'une quelconque autorité ou la sentence rendue par un écrit, une conscience, une raison ont décidé de les appeler ainsi, mais uniquement dans la mesure où ils correspondent à la fin commune de toutes les fins et de tous les moyens, c'est-à-dire au bonheur des hommes. Notre théorie des fins ne veut absolument pas dire que nous devons sacrifier l'amour et l'amitié à la valeur sacrée à laquelle nous croyons ; il ne faudrait pas davantage qu'inversement nous sacrifions notre croyance à l'amour et à l'amitié. Elle exprime seulement le fait que, le but supérieur étant déterminé par des circonstances et conditions sensibles, tous les moyens qui y contredisent deviennent mauvais et qu'inversement, par rapport à un bonheur momentané ou individuel, tous les moyens, même généralement mauvais, trouvent leur justification momentanée ou individuelle. Dans une société où la fin salutaire consiste, en fait, à toujours vivre en paix, la guerre est un mauvais moyen. En revanche, là où l'homme cherche son salut dans la guerre, l'incendie et le meurtre sont des moyens sacrés. Autrement dit, pour déterminer définitivement le sacré, notre raison exige comme présupposé que des conditions et des réalités sensibles lui soient données ; elle ne peut pas définir le sacré *en général*, a priori et philosophiquement, mais uniquement *en particulier*, a posteriori et empiriquement.

Voir dans le bonheur des hommes la fin de toutes les fins, ce qui justifie tous les moyens, faire abstraction, en outre, de toutes les déterminations particulières, de toutes les idées personnelles sur ce bonheur, tout en reconnaissant leur diversité réelle, cela signifie aussi comprendre que les moyens, d'une façon générale, ne sont pas plus sacrés que la fin. Aucun moyen, aucune action ne sont positivement sacrés ou salutaires. Selon les circonstances et le point de vue que l'on prend, le même moyen est tantôt bon, tantôt mauvais. Un acte n'est bon que si ses conséquences sont bonnes, que s'il a le bien pour résultat ou pour but. Le mensonge et la tromperie ne sont mauvais que parce que leurs conséquences nous apparaissent mauvaises, parce que nous ne voulons pas qu'on nous mente ou qu'on nous trompe. Par contre, au service d'une fin sacrée, la manœuvre basée sur le mensonge et la tromperie s'appelle une ruse de guerre. Nous ne voulons pas disputer avec ceux qui croient fermement que la chasteté est bonne parce que Dieu l'a prescrite ; mais celui qui honore la vertu pour la vertu et craint le vice pour le vice, c'est-à-dire pour leurs conséquences, celui-là admettra tout de suite qu'il sacrifie son désir de viande au profit de la santé, autrement dit : que seule la fin justifie le moyen.

Pour la conception chrétienne, les commandements de cette religion sont bons absolument, inconditionnellement, pour l'éternité, bons parce que la révélation du Christ

les appelle ainsi. Par exemple, elle ignore que la vertu chrétienne *par excellence*<sup>13</sup>, la continence, n'a acquis sa valeur première que par opposition à l'opulence corrompue des païens ; mais ce n'est plus une vertu en regard d'une jouissance rationnelle et réfléchie. Pour cette conception, certains moyens sont bons, certains autres mauvais, mais sans qu'elle tienne aucun compte de leur fin. C'est dans cette mesure qu'elle peut à bon droit s'insurger contre la maxime dont il est question ici.

Le christianisme moderne, le monde actuel ont depuis longtemps rejeté cette croyance, dans la pratique. Verbalement, ils désignent toujours l'âme comme étant faite à l'image de Dieu et le corps comme une guenille infecte, mangée aux vers ; mais dans les faits, on peut voir le manque de sérieux de cette phraséologie religieuse. Elle se soucie peu de cette partie, la meilleure de l'homme, et réserve toutes ses pensées au corps tant décrié. On emploie la science et la technique, des produits de tous les pays pour lui fournir vêtements précieux, nourriture exquise, soins raffinés et lit douillet. Même si, comparée à la vie éternelle, la vie terrestre est traitée avec mépris, la pratique est occupée à la satisfaire inlassablement, pendant six jours de la semaine, tandis que le ciel reçoit à peine, le dimanche, une petite heure d'attention inattentive. Avec la même inconséquence et la même étourderie, le monde des soi-disant chrétiens s'attaque *verbalement* à la thèse que nous soutenons, tandis qu'*en réalité* il justifie les moyens les plus décriés pour sa propre sauvegarde et que même, à titre d'argument *ad hominem*, il tolère la prostitution avec les deniers de l'Etat. Quand les assemblées de nos régimes représentatifs éliminent les ennemis de l'ordre bourgeois par la loi martiale et la déportation, justifiant par le salut public ce manquement à la maxime tant vantée : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse », ou qu'elles font passer au nom du bonheur individuel leurs lois sur le divorce, nous trouvons là la reconnaissance de fait du principe : la fin justifie les moyens. Et même si les bourgeois accordent à l'Etat des droits qu'ils se refusent à eux-mêmes, ce ne sont jamais, dans l'esprit de nos adversaires, que leurs propres droits qu'ils cèdent à leurs sujets.

Assurément, celui qui, dans la société bourgeoise, utilise la tromperie comme moyen de s'enrichir, même si c'est dans un but charitable par ailleurs, ou qui, comme Saint Crépin, vole du cuir pour faire des chaussures aux pauvres gens, celui-là ne justifie pas ses moyens par sa fin, car pour lui la fin n'est pas sacrée, ou bien elle ne l'est que nominale, de manière très générale, mais non en particulier, *non dans le cas considéré* ; en effet, la charité n'est une fin sacrée que de façon *subordonnée* ; elle ne peut être qu'un moyen par rapport à *sa fin principale*, à savoir *l'ordre bourgeois* ; et quand elle échappe à cette destination, elle perd, du même coup, le nom de bonne fin ; comme nous l'avons dit, la fin, qui n'est elle-même juste que dans certaines conditions, ne peut justifier ses moyens que sous ces mêmes conditions. La condition indispensable de toute bonne fin est son caractère salubre ; et ce dernier, qu'il soit recherché à la manière chrétienne ou

---

13 En français dans le texte. (N.D.T.).

païenne, féodale ou bourgeoise, exige à chaque fois que l'accessoire et le moins urgent soient subordonnés à ce que l'on considère comme essentiel et nécessaire ; au contraire, dans le cas envisagé, on sacrifierait la droiture et l'honnêteté bourgeoise plus estimées à la charité qui est moins prisée. « La fin justifie les moyens » signifie, en d'autres termes, qu'en morale comme en économie le capital investi doit rapporter un bénéfice. On peut trouver que la conversion des incroyants est un but valable mais que la violence policière est un mauvais moyen ; cela ne plaide pas contre la vérité de la maxime mais en montre seulement une fausse application. Si le moyen n'est pas juste, c'est que la fin n'est pas bonne, c'est que la conversion forcée n'a rien de salubre mais que c'est, au contraire, une idée de méchants et d'hypocrites ; il s'agit là d'une conversion qui ne mérite pas son nom, ou encore la force est un moyen auquel ce nom ne convient pas ici. Une conversion forcée est une chose aussi absurde qu'un morceau de fer en bois ; comment peut-on alors combattre une vérité universellement reconnue dans les faits avec de telles stupidités, des contorsions verbales aussi vides de sens, des sophismes et artifices dialectiques de ce genre ? Même les procédés jésuitiques, la brigue et l'intrigue, la dague et le poison, ne nous paraissent détestables que dans la mesure où le but des jésuites, par exemple, l'extension, l'enrichissement et la glorification de l'Ordre, n'est qu'un but accessoire qui peut faire l'objet de prédications innocentes, mais ne constitue pas une fin *inconditionnellement* juste, une fin à atteindre à *tout prix*<sup>14</sup> ; et nous ne saurions lui concéder des moyens qui nous priveraient d'une fin essentielle, par exemple, de la sécurité publique et personnelle. L'assassinat et le meurtre sont immoraux à nos yeux en tant qu'actions individuelles, parce que ce ne sont pas des moyens appropriés à nos fins : nous n'avons aucun goût pour la vengeance et le brigandage, encore moins pour les procédés arbitraires et autoritaires de la justice, nous préférons la légalité et les décisions plus impartiales de l'Etat. Mais quand nous nous constituons en cours d'assises et que nous mettons hors d'état de nuire les criminels dangereux par la corde et la hache, cela ne signifie-t-il pas expressément que la fin justifie les moyens ?

Voici déjà plusieurs siècles que des gens se vantent d'avoir rompu avec Aristote, c'est-à-dire avec la foi en l'autorité et d'avoir remplacé la vérité figée et traditionnelle par la vérité vivante que l'on acquiert par soi-même ; or, sur l'exemple dont nous traitons, ces mêmes gens contredisent totalement leurs propres dispositions. A propos d'un incident cocasse, même raconté par un témoin digne de foi, on reste fidèle à la liberté de conscience, c'est-à-dire que l'auditeur a le droit de trouver grave et dramatique ce que le narrateur présente comme drôle et comique. On est capable de distinguer le récit de l'impression subjective qu'il produit, laquelle caractérise plus le narrateur que son sujet. A l'opposé, quand il s'agit de fins justes et de moyens mauvais, on veut ignorer la différence entre l'objet et sa détermination subjective, alors que tout esprit critique la remarque ailleurs. On estime étourdiment, a priori et sans chercher plus loin, que des buts tels que la charité, la conversion des incroyants, etc., sont bons ou même sacrés, parce qu'ils l'ont été

---

14 En français dans le texte. (N.D.T.).

*dans un autre temps*, malgré l'impression exactement contraire qu'on retire actuellement des cas considérés ; et on s'étonne ensuite que l'illégitimité du titre entraîne l'illégitimité des privilèges.

Dans la pratique, seul mérite de recevoir le prédicat de bon ou de sacré le but qui est lui-même un moyen subordonné à la fin dernière, c'est-à-dire au bonheur. Là où les hommes cherchent leur salut dans la vie bourgeoise, dans la production et le commerce, dans la possession tranquille de leurs biens, ils paralysent les mains trop avides par la loi : « Tu ne dois pas voler » ; par contre, là où, comme chez les Spartiates, la guerre est le bien suprême et la fourberie la qualité indispensable au bon guerrier, on pousse la ruse jusqu'à la malhonnêteté et le vol est consacré comme un moyen approprié. Maintenant, reprocher au Spartiate d'être un guerrier et non un honnête petit-bourgeois serait ignorer la réalité ; ce serait ignorer que notre intellect n'a pas pour vocation de remplacer l'état de choses que lui offre le monde, mais de comprendre qu'une époque, un peuple ou un individu sont toujours ce qu'ils *peuvent être*, c'est-à-dire ce qu'ils *doivent être* dans des conditions déterminées.

Si nous bouleversons les idées établies, par notre principe, « La fin justifie les moyens », il ne faut pas y voir l'effet de quelque manie du paradoxe, mais bien l'application conséquente de la connaissance philosophique. La philosophie est née de la croyance en une opposition dualiste entre Dieu et le monde, l'âme et le corps, la chair et l'esprit, l'intelligence et la sensibilité, l'être et la pensée, l'universel et le particulier. Surmonter cette opposition apparaît comme étant le but ou le résultat final de la recherche philosophique. Celle-ci lui a apporté sa solution en découvrant que le divin est mondain (*weltlich*) et le mondain divin et qu'il existe le même rapport entre l'âme et le corps, la chair et l'esprit, l'être et la pensée, l'intellect et les sens qu'entre l'unité et la diversité, ou encore entre l'universel et le particulier. La philosophie est partie de la présupposition erronée que l'un, conçu comme terme premier, avait engendré le deux, le trois, le quatre, la multiplicité, à sa suite. Elle a fini par apprendre que la vérité ou la réalité renverse ce présupposé ; qu'au contraire, le réel multiforme, la diversité sensible, le particulier constituent le terme premier dont le cerveau humain dérive ultérieurement le concept d'unité ou d'universalité.

N'importe quelle découverte de la science a coûté incomparablement moins de perspicacité et de génie que ce modeste fruit de la spéculation à lui seul. Mais aussi aucune nouveauté scientifique n'a rencontré d'opposition aussi ancienne et profonde pour être reconnue. Dans tous les esprits peu familiarisés avec les résultats de la philosophie, règne encore l'ancienne croyance en la réalité d'un bonheur véritable, authentique, universel, dont la découverte confondrait toutes les valeurs apparentes, inauthentiques, particulières ; *pour notre part*, la connaissance des processus de la pensée nous enseigne que le bonheur recherché est un produit de notre cerveau et que, précisément parce qu'un bonheur universel, c'est-à-dire abstrait, *doit* exister, il ne *peut* y avoir de bonheur sensible

ou réel, c'est-à-dire particulier. La croyance en une distinction absolue entre bonheurs authentique et inauthentique montre qu'on ignore le fonctionnement des opérations de l'esprit. Pythagore voyait dans le nombre l'essence des choses. Si le philosophe grec avait pu concevoir cette essence des choses comme un être purement intellectuel ou rationnel et s'il avait ensuite défini le nombre comme l'essence de la raison, le contenu abstrait commun à toute activité de l'esprit, nous aurions été dispensés de toutes les disputes qui ont lieu depuis sur les différentes formes de la vérité absolue et sur les « choses en soi ».

L'espace et le temps sont des formes générales de la réalité ou plutôt, la réalité, du point de vue de la connaissance, existe dans l'espace et le temps. Par conséquent, tout bonheur réel est spatial et temporel, et tout bonheur spatial et temporel est réel. Les différents biens salutaires, s'ils sont vraiment tels, ne diffèrent entre eux que par leur degré, leur étendue plus ou moins grande, leur nombre. Tout bonheur, vrai ou supposé, nous est donné par *l'affection* sensible, la pratique, et non par la *raison*. Mais, à la diversité des hommes et des époques, la pratique désigne comme salutaires les choses les plus contradictoires. Ce qui est bonheur ici est malheur ailleurs et vice versa. En ce cas, la connaissance ou la raison n'ont plus d'autre tâche que de faire le *calcul* de ces biens connus par la sensation en fonction des différents individus et des différentes époques ou en fonction de leur degré d'intensité et, par conséquent, de faire la distinction entre le plus et moins important, entre l'essentiel et l'accessoire, le général et le particulier. La raison ne peut pas nous prescrire le vrai bonheur de façon autocratique ; elle peut simplement, parmi un certain nombre de biens connus par les sens, calculer quantitativement le plus fréquent, le plus important ou le plus général. Mais il ne faudrait pas oublier que cette connaissance ou que ce calcul reposent sur des conditions données et bien précises. Donc il est inutile de perdre sa peine à vouloir chercher le vrai bonheur en général ! Dans la pratique, la recherche n'aboutit que si elle se contente de connaître le bien particulier dans une situation particulière donnée. L'universel n'est possible qu'à l'intérieur de limites précises. Les différentes déterminations du bonheur s'accordent en ceci que, dans tous les cas, il est salutaire de sacrifier le moins important au plus important, l'accessoire à l'essentiel, et jamais l'inverse. Dans la mesure où cette maxime est juste, il est juste aussi que nous acceptions d'employer un moyen mauvais qui représente un faible mal par rapport à la fin meilleure que constitue le bonheur suprême ; c'est-à-dire que la fin justifie les moyens.

Si l'on était assez libéral pour laisser chacun être heureux à sa manière, nous pourrions aisément convaincre nos adversaires de la justesse de nos conceptions. Au lieu de cela, on continue à porter les œillères habituelles et à faire passer pour général son point de vue individuel. On désigne son bonheur personnel comme le seul véritable et comme une erreur le bonheur propre à d'autres peuples, à d'autres époques ou lié à d'autres conditions, de même que chaque courant artistique fait passer son goût subjectif pour la beauté objective ; on méconnaît ainsi que l'unité est seulement l'objet de l'idée, de la pensée, tandis que l'objet de la réalité effective est la diversité. Le bonheur réel est



multiforme et le bonheur véritable n'est que le produit d'un choix subjectif, qui peut être jugé différemment ailleurs et paraître un bonheur inauthentique, comme pour l'histoire cocasse dont nous parlions plus haut. Lorsque Kant ou Fichte ou n'importe quel philosophe amateur traite en long et en large de la vocation de l'homme et s'acquitte de sa tâche à sa plus grande satisfaction et à celle de son public, nous sommes aujourd'hui assez expérimentés pour savoir que l'on peut fort bien définir sa propre conception de la destinée de l'homme au moyen de la recherche spéculative, mais nullement découvrir un objet nouveau, caché, inconnu. L'objet doit être donné à la pensée, à l'entendement, le travail de ce dernier est le jugement, la critique ; il peut distinguer entre bonheurs authentique et inauthentique, mais tout en se souvenant que cette distinction est aussi personnelle que lui-même et n'a de valeur que dans la mesure où d'autres reçoivent du même objet la même impression.

L'humanité est une idée, mais l'homme est dans tous les cas un individu particulier qui ne réalise sa propre vie que dans son milieu particulier et qui, par suite, ne se soumet à la loi générale que pour des motifs personnels. Le sacrifice moral, comme le sacrifice religieux, n'est qu'une négation de soi apparente, au service d'un égoïsme rationnel, une dépense en vue d'un profit plus grand. La moralité digne de ce nom et qui n'est pas une simple obéissance, ne peut se pratiquer que si l'on connaît sa valeur, son caractère utile ou salubre. La diversité des intérêts engendre la multiplicité des moyens. Même les partisans de la morale absolue le reconnaissent quand il s'agit de sujets moins importants.

Dans son *Histoire de la Révolution française*, Thiers évoque une situation particulière de l'année 1796, où la force publique était aux mains des patriotes et l'agitation révolutionnaire le fait des royalistes ; à ce moment, dit-il, les tenants de la Révolution, qui devaient être partisans de la liberté absolue, réclamèrent des mesures répressives et l'opposition, qui, en secret, préférait la monarchie à la république, vota pour la liberté absolue. « Ainsi les partis sont-ils régis par leurs intérêts », ajoute-t-il en conclusion, comme si c'était là une anomalie et non le cours des choses naturel, nécessaire, inéluctable. En revanche, quand il s'agit des lois fondamentales de l'ordre bourgeois, les moralistes qui défendent la classe dominante ont assez de partialité pour nier toute dépendance de ces lois par rapport aux intérêts de leur classe et les travestir en lois de l'univers, éternelles et métaphysiques ; ils représentent les supports de sa domination particulière comme le pilier éternel de l'humanité, ses moyens comme les seuls justes et son but comme la fin dernière.

Lorsqu'une époque ou une classe font ainsi passer leurs fins et leurs moyens particuliers pour le bonheur absolu de l'humanité, il y a là une funeste imposture, une agression contre la liberté humaine, une véritable tentative pour arrêter l'évolution historique. Dans la moralité, on commence par authentifier les intérêts, comme la mode le fait pour le goût, et on ajuste ensuite comme pour les vêtements les conduites au modèle proposé. Ici, le pouvoir emploie nécessairement la force, au nom de la vie personnelle, et

oblige les réfractaires à se soumettre. Intérêt et devoir sont, sinon des synonymes exacts, du moins des termes voisins. L'un et l'autre font partie du concept de bonheur. L'intérêt représente davantage le bonheur concret, présent, tangible ; le devoir, au contraire, le bonheur général, élargi, conçu aussi pour l'avenir. L'intérêt recherche le salut immédiat, tout simple et bien visible, que procure une bourse pleine ; au contraire, le devoir nous demande d'avoir en vue non seulement le bien présent, immédiat, mais le bien lointain et futur, non seulement les biens corporels mais aussi spirituels. Le devoir se préoccupe également du cœur, des besoins de la société, de l'avenir, du salut de l'âme, bref de la totalité de nos intérêts ; et il nous enseigne à renoncer au superflu pour obtenir et conserver le nécessaire. Ainsi, ton devoir réside-t-il dans ton intérêt et ton intérêt dans ton devoir.

Si nos idées doivent se conformer à la vérité ou à la réalité et non, à l'inverse, la vérité à nos idées ou pensées, il nous faut admettre comme naturelle, vraie et nécessaire la variabilité du bien, du sacré, du moral ; il nous faut accorder à l'individu, sur le plan théorique aussi, la liberté à laquelle il ne renonce pas dans la pratique, et reconnaître qu'il est libre, à l'avenir comme par le passé, de façonner la loi d'après ses besoins et non suivant des abstractions vagues, irréelles et impossibles telles que la justice ou la moralité. Qu'est-ce que la justice ? La somme de ce que l'on tient pour juste, donc un concept personnel, qui prend une forme différente selon les individus. Dans la réalité, il n'existe que des droits particuliers, singuliers, déterminés ; l'homme vient ensuite pour en abstraire le concept de justice, comme il tire des différentes sortes de bois le concept de bois en général ou des différents objets matériels l'idée de matière. Il est faux de penser, bien que ce soit une idée répandue, que les choses matérielles existent par — ou au moyen — de la matière ; il est tout aussi faux de croire que les lois de la morale ou de la bourgeoisie seraient issues de l'idée de justice.

Le préjudice, que notre conception réaliste ou, si l'on veut, matérialiste de la morale entraîne pour celle-ci, n'est pas aussi grand qu'il paraît. Nous n'avons pas à craindre de perdre pour autant notre état d'hommes civilisés pour devenir des ermites ou des cannibales vivant sans lois. La liberté et la légalité sont étroitement liées par les nécessités de la vie en commun, qui nous obligent à laisser vivre d'autres hommes à nos côtés. Celui qui s'abstient d'actions illégitimes — illégitimes au sens large du mot — au nom de sa conscience ou d'autres motifs moraux-spiritualistes, ou bien n'est sujet qu'à de faibles tentations ou bien possède un caractère assez docile pour que les punitions naturelles et légales suffisent à le maintenir dans des limites prescrites. Là où ces dernières refusent le secours de tels moyens, la morale est un instrument sans efficacité ; elle devrait alors, en secret, appliquer aux croyants les mesures restrictives dont les pouvoirs publics se servent pour réprimer l'incroyance, alors qu'en réalité il y a plus de croyants que d'incroyants chez les gredins et les voleurs. Le fait que notre monde, qui attribue *verbalement* une aussi grande valeur sociale à la moralité, soit pénétré *en fait* de l'opinion que nous défendons, prouve tout simplement qu'il porte une plus grande attention au Code

pénal<sup>15</sup> et à la police.

Notre combat n'est pas dirigé contre la moralité, ni même contre une certaine forme de cette dernière, mais contre la prétention à vouloir faire d'une forme *déterminée* la forme *absolue*, la moralité en général. Nous reconnaissons la moralité comme une valeur sacrée éternelle, si l'on entend par là les égards que l'homme se doit à lui-même et doit à ses semblables au profit de leur bonheur mutuel. Mais il appartient à la liberté de l'individu de déterminer le degré et la manière dont ces buts doivent être pris en considération. Que le pouvoir, la classe dominante ou la majorité fassent valoir leurs besoins particuliers comme le bien prescrit à tous est aussi nécessaire que le fait, pour l'homme, de porter sa chemise sous sa veste. Mais lorsqu'on traite ce bien prescrit comme le bien absolu, comme une limite infranchissable de l'humanité, cette attitude nous paraît tout à fait vaine et même préjudiciable aux forces de progrès indispensables pour l'avenir.

---

15 En français dans le texte. (N.D.T.).

Eugen Dietzgen  
*Qui était Josef Dietzgen ?*

Josef Dietzgen <sup>16</sup>, mon père, est né le 9 décembre 1828, à Blankenberg, près de Cologne. C'est un bourg fortifié, ancien repaire de chevaliers-brigands, dans un site romantique ; aujourd'hui encore, ce qui reste des murs et les ruines de quatre tours massives donnent au paysage une allure pittoresque ; d'autant plus que Blankenberg est construite sur le sommet d'un mont couvert de vignes et de forêt, avec, serpentant à ses pieds, la Sieg, un affluent du Rhin plein de charme.

Mon grand-père, maître tanneur aisé et authentique petit-bourgeois, vint installer sa tannerie vers 1835 à Uckerath, non loin de là ; c'était un village d'environ quatre cents âmes, qui devait à son relais de poste, sur la route de Francfort à Cologne alors très fréquentée, une animation considérable. Mon père était l'aîné de trois frères et deux sœurs. De tous les enfants, c'était lui qui ressemblait le plus à la grand-mère, une femme très douée intellectuellement et qui, à l'âge de soixante-quatorze ans, frappait encore par sa beauté et sa prestance. Les Dietzgen étaient une des plus anciennes familles bourgeoises de la vallée de la Sieg, et, dans les archives du chef-lieu, Siegburg, on trouve mention, jusqu'à l'année 1674, de plusieurs Dietzgen, conseillers ou bourgmestres.

Mon père fréquenta l'école primaire à Uckerath, puis le collège, durant peu de temps, à Cologne. Jusqu'à l'âge de quatorze ans, on le dépeint comme un garçon extraordinairement plein de vie, toujours prêt aux mauvaises farces et qui, par son espièglerie, était un perpétuel sujet de scandale pour le pasteur, le bourgmestre et autres notabilités d'Uckerath et des environs ; c'est pour cette raison qu'une fois mon grand-père l'éloigna d'Uckerath pendant six mois et l'envoya dans un séminaire dirigé par un prêtre austère dans le petit bourg d'Oberpleis.

Cependant, l'entrée dans l'adolescence et l'éveil des premiers émois amoureux firent de lui un être sensible qui, à côté du métier de tanneur, dans l'atelier de mon grand-père, pratiquait avec zèle l'étude des belles-lettres, de l'économie politique et de la philosophie. Il était stimulé en cela par un camarade d'enfance qui fréquentait l'université de Bonn.

A cette époque, 1845-1849, dans cet atelier où il avait presque toujours un livre ouvert à côté de son ouvrage, il apprit aussi, sans professeur, à lire parfaitement le français et à le parler assez couramment ; et quand, en 1871, des prisonniers de guerre français furent cantonnés là, mon père pouvait s'entretenir avec eux, alors qu'à ma grande surprise les professeurs de français du lycée n'en étaient pas capables. Dans l'héritage de mon père, on a trouvé un petit nombre de poèmes datant de ses années de jeunesse, 1847-1851. En voici deux que j'ai choisis :

---

<sup>16</sup> Texte reproduit de *Die Neue Zeit (Les temps nouveaux)* (1894-1895, tome II), revu et augmenté. (E.D.)

*Der Proletarier*

Der Annut Ketten uni den Leib gewunden,  
Des Aberglaubens Joch vor meinem Hirne,  
Schlepp ich den Fluch der Arbeit an der Stime,  
Bis diese alten Knochen wund geschunden.

Ein Gottesebenbild, ward ich gefunden  
In schmutz'ger Rinne, drin eine Gassendirne  
Gegar, und doch verschreibt mir mein Gestirne  
Den gleichen Stand mit seelenlosen Hunden.

Still, alter Vagabund, für deine Mühen  
Ist dir ja noch der Bettelsack geblieben  
Und unsrer Kirche fade Glaubensbrühen.

Mit meinem Kreuz muss ich den Karren schieben,  
Vielleicht zum Kreuz im Höllenofen glühen,  
O hätt'ich langst dem Teufel mich verschrieben<sup>17</sup>.

---

17                      Le prolétaire

Les chaînes du malheur ceintes autour du corps,  
Sur mon cerveau le joug de la superstition,  
Jusqu'à la fin de mes vieux os, je porterai  
Sur mon front du labeur l'âpre malédiction.

Trouvé dans le ruisseau, de Dieu je suis l'image,  
Qu'une fille des rues enfanta dans la boue.  
Pourtant, c'est mon étoile à qui je dois de vivre  
Dans cette condition, pareil aux chiens sans âme.

Tais-toi, vieux vagabond, pour soulager tes peines  
Ne te reste-t-il pas ton sac de mendiant  
Et les fades brouets de la religion ?

Avec mes reins, je dois pousser les tombereaux,  
Et peut-être brûler, pour la croix, en Enfer.  
Ah ! que n'ai-je plus tôt vendu mon âme au diable !

### *Shlimme Zeit*

Kleine Frauen, kleine Lieder,  
Ach, man liebt und liebt sie wieder.

*Fr. von Schlegel.*

#### I

Liebe pocht mir arg im Herzen,  
Tat's den Mädchen früh zu kunden,  
Und für meine süßen Schmerzen  
War auch bald ein Lieb gefunden,  
Die sich küs sen liess und herzen.  
In der Liebe Maientagen  
Hab'ich's nimmer recht verstanden,  
Hört'ich wo die Leute klagen,  
Die die Zeiten schlimmer fanden :  
Muss nun selbst die Zeit verklagen.

#### II

Will ich heut ein Herzschen minnen,  
Äugeln, kosen, Küsse naschen,  
Wird sie gleich auf Heirat sinnen,  
Möcht' wohl gern mein Ringlein haschen,  
Mir ein arges Schlingchen spinnen.  
Darf dich mit dem Liedchen fragen :  
Ist denn Liebe ein Verbrechen ?  
Sollt ich drum kein Herze tragen,  
Weil kein Händchen zum Versprechen ?  
O, ich muss die Zeit verklagen.

#### III

Wohl weiss ich ein schmuckes Mädchen,

Klein und fein, wie keins zu finden ;  
Doch mich fehlt das blanke Kettchen,  
Sie mir fest ans Herz zu binden,  
Fehlt des Geld zum Brautnachtsbettchen.  
Ei, wie bin ich arg geschlagen !  
Liebe pocht wie sonst im Herzen,  
Doch ich darf es nimmer sagen,  
Weil man gram den süßen Scherzen.  
Muss drum wolh die Zeit verklagen<sup>18</sup>.

---

18                    Triste époque

Ah ! les petites femmes, les petites chansons  
On les aime encore et toujours...

*Fr. Von Schlegel.*

I

L'amour cruel bat en mon cœur,  
Je l'ai tôt fait savoir aux filles ;  
Pour calmer mes tendres douleurs  
Une belle s'est vite offerte  
A mes baisers, à mes caresses.  
Aux si beaux jours du mois de mai,  
Je n'ai jamais très bien compris  
Où les gens trouvaient à se plaindre  
De vivre en des temps assombris :  
C'est à moi d'accuser le temps.

II

Aujourd'hui, quand je fais ma cour,  
Cajolant, volant un baiser,  
Très vite elle pense au mariage,  
Croit m'attacher à une bague  
Et m'enfermer dans ses filets.  
Je peux donc ici m'étonner :  
Quel crime est-ce donc que d'aimer,  
Devrais-je n'avoir pas de cœur  
Parce que je ne sais promettre ?  
J'ai bien lieu d'accuser le temps.

III

Je connais un beau brin de fille,  
Exquise et Comme on en fait plus,  
Mais le bijou me fait défaut,  
Qui l'attacherait à mon cœur ;  
Pas d'argent pour le lit nuptial.

Très tôt, mon père s'est senti attiré par le socialisme, notamment grâce à l'étude de l'économie politique française ; en 1848, le *Manifeste communiste* de Marx et Engels fit de lui un socialiste doté d'une conscience de classe.

Au cours de l'année « folle », il s'essaya à « l'agitation », haranguant les paysans, debout sur une chaise, dans la rue principale du village. En juin 1849, à l'âge de vingt et un ans, la réaction politique le chassa vers l'Amérique, où il travailla temporairement comme ouvrier tanneur, peintre en bâtiment et maître d'école ; mais surtout, il parcourut, à pied ou en péniche, une grande partie des Etats-Unis, du Wisconsin au nord jusqu'au golfe du Mexique au sud, et de l'Hudson à l'est jusqu'au Mississippi à l'ouest. Comme il me l'écrivait à New York en 1882, il considérait que le meilleur profit qu'il avait retiré de son premier voyage américain était, outre le fait d'avoir appris la langue anglaise, « le sentiment d'avoir trouvé un pays et des conditions de vie où l'on pouvait encore supporter aisément le souci du pain quotidien, généralement si lourd et pressant en Allemagne ».

En décembre 1851, il est de nouveau à Uckerath, travaillant dans l'atelier de son père, et, deux ans plus tard, il épouse une orpheline très pieuse, originaire de la petite ville de Drolshagen, en Westphalie ; elle le rendit heureux par ses qualités de cœur et sa joie de vivre jusqu'à ce qu'elle mourût en 1877.

Le couple vécut en parfaite harmonie, malgré des orientations d'esprit très différentes, car ma mère avait des préjugés bourgeois et des sentiments profondément catholiques, tandis que mon père était un libre penseur radical et un social-démocrate convaincu.

Voici un fait très significatif des rapports entre mes parents : vingt et un ans après leur mariage, à l'occasion de ma première communion, circonstance particulièrement importante, ma mère m'incita à adresser au Seigneur une prière fervente pour la conversion de mon père et son retour dans le giron de l'Eglise hors de laquelle il n'est point de salut. Même si cette prière ne fut pas exaucée, mon père fut l'être que, pendant toute sa vie, ma mère vénéra le plus, après Dieu.

Peu de temps après son mariage, mon père, à l'instar des Américains si prompts à changer de métier, installa un commerce de produits coloniaux à Winterscheid, un village situé près d'Uckerath ; il mena son affaire à bien au point qu'il fonda bientôt une succursale dans le village de Ruppichterorth. Mais, à Winterscheid, comme à Uckerath et comme plus tard, mon père ne passait que la moitié de sa journée à gagner sa vie ; le reste de son temps, il le consacrait passionnément à l'étude, sans y être incité autrement que par son goût du savoir.

Pour assurer son indépendance économique plus vite qu'il ne pouvait l'espérer avec sa boutique et s'adonner ensuite entièrement aux joies de la connaissance, il partit de nouveau pour les Etats-Unis, en 1859, et essaya d'y établir, dans le Sud, une affaire plus lucrative. La guerre de Sécession, qui éclata peu après, mit un point final à son entreprise

---

Certes, je suis vraiment à plaindre.  
L'amour bat toujours dans mon cœur  
Mais je ne puis plus l'avouer :  
On en veut au doux badinage.  
C'est pourquoi j'accuse le temps.



à Montgomery, Alabama. Un matin, il trouva quelques-uns de ses amis la corde au cou, pendus devant leur maison, parce que leur sympathie pour le Nord les avait rendus indésirables. En 1861, il quitta l'Alabama et revint sur les bords du Rhin pour reprendre son ancienne affaire à Winterscheid.

Un jour, le hasard voulut que l'aînée de ses sœurs lui fit remarquer une annonce de la *Kölnischer Zeitung (Le Journal de Cologne)*, qui recherchait un directeur technique au courant des méthodes de tannage les plus modernes pour une tannerie d'Etat, en Russie, à Saint-Petersbourg. Mon père se proposa pour ce poste et fut engagé au printemps 1864. En quelques années, grâce à l'amélioration des méthodes, il parvint à quintupler la capacité de production de la fabrique ; mais, dès 1869, il était de retour en Rhénanie, vivant cette fois à Siegburg, petit chef-lieu de 8 000 habitants, où un oncle lui avait laissé une tannerie en héritage. Cet héritage, son désir d'une indépendance plus grande et aussi la situation politique en Russie étaient les motifs qui l'avaient poussé à quitter Saint-Petersbourg. L'administration le voyait partir avec regret ; elle lui promit une augmentation de salaire s'il venait quelques mois par an surveiller la marche de l'usine. A cette fin, mon père fit donc encore une fois le voyage de Saint-Petersbourg ; puis l'administration pensa pouvoir se passer d'une collaboration aussi coûteuse.

Durant son séjour en Russie, il écrivit : *L'essence du travail intellectuel humain, exposée par un travailleur manuel. Nouvelle critique de la raison pure et pratique*. Cet opuscule parut pour la première fois en 1869 chez Otto Meissner à Hambourg ; il contient un développement de la dialectique au-delà de Hegel et de ses continuateurs, un fondement et une explication théoriques du matérialisme dialectique ou encore de la conception matérialiste dialectique de l'histoire et de la lutte des classes. En effet, grâce à la critique de la raison, mon père fait ici table rase de toute croyance supra-sensible, d'une manière radicale et positive : il découvre la clef si longtemps recherchée de l'opposition entre l'être et la pensée, l'essence et le phénomène, l'esprit et la matière, l'idéalisme et le matérialisme, etc., en montrant que la méthode de penser inductive, c'est-à-dire expérimentale et tournée vers l'objet sensible, est la méthode véritable, propre à la nature de notre esprit. Ainsi par la critique de la raison, il est conduit à la dialectique ou théorie de la connexité et de l'intrication des choses ; ainsi, l'analyse de la faculté de penser lui permet de trouver la relation fondamentale du général et du particulier, dont l'application aux phénomènes du temps détermine le rapport de l'espèce au genre dans la contiguïté ; à cette relation se trouve aussi subordonné le rapport des moyens et de la fin, comme en général tous rapports, catégories et concepts. Le même procédé de critique de la connaissance l'amena à considérer la « chose en soi » de Kant comme une erreur spéculative et le caractère absolu des a priori comme étant fondé sur une tautologie : la logique était enfin transportée du terrain de la spéculation métaphysique à celui des sciences de la nature au sens large, où chacun devient capable de distinguer clairement entre le scientifique et le fantastique. C'est à Saint-Petersbourg, également, qu'il rédigea ses articles sur *Le Capital* de Karl Marx, lesquels parurent dans le *Demokratischen Wochenblatt (La semaine démocratique)* (Leipzig, 1868), le précurseur du *Volkstaat (La république du peuple)*.

Karl Marx fit une mention élogieuse des idées économiques de mon père dans la préface à la deuxième édition du premier tome du *Capital* ; également, il lui rendit visite à Siegburg,

A ce propos, je me souviens d'un autre ami qui exerça une grande influence sur la pensée de mon père, à savoir Ludwig Feuerbach, avec lequel il entretenait une correspondance. Quand, en 1871, lui parvint la nouvelle que ce philosophe était mort dans la misère, je me souviens d'avoir vu mon père pleurer pour la première fois.

Dans son entreprise de Siegburg, il pouvait s'adonner assez tranquillement à ses études ; mais il n'était pas question pour lui d'acquérir des richesses matérielles, car l'héritage de Siegburg lui assurait le nécessaire ainsi qu'à sa famille, quoique de façon modeste ; il lui suffisait de conserver son héritage intact. Pour n'y avoir pas réussi, mon père connut, par la suite, bon nombre de soucis. C'était tantôt l'un, tantôt l'autre de ses amis qui avait besoin de son soutien et le mettait dans l'embarras. Un jour, il fit le voyage du Danemark pour aider un ami politique en prenant une participation financière dans sa tannerie. Mais cette tentative se solda pour lui par une perte considérable. En même temps, d'année en année, son commerce du cuir et sa tannerie à Siegburg devenaient de moins en moins rentables et concurrentiels, par suite du développement de la grande industrie ; finalement, après qu'il eut passé trois mois de détention préventive à Cologne, en 1878, le reste de sa clientèle disparut presque complètement. Cette arrestation avait eu lieu sous le coup de l'émotion qui s'était emparée des pouvoirs publics, en Allemagne, à la suite des attentats de Hödel et Nobiling, en 1878 ; la cause immédiate était un discours que mon père avait prononcé à Cologne sur le thème : « L'avenir de la social-démocratie ». Ce discours fut imprimé à Cologne en 1878 et fut réédité plus tard sous la forme d'une brochure de propagande.

Pendant son séjour à Siegburg, de 1869 à 1884, mon père écrivit une longue série d'articles sur des questions économiques et philosophiques pour le *Volkstaat* (Leipzig, 1870-1876), le *Vorwärts* (*En avant*) (Leipzig, 1877), le *Social-demokrat* (*Le social-démocrate*) de Zürich, la *Neue Zeit* de Stuttgart, le *New Yorker Volkszeitung* (*Le Journal du peuple de New York*). Il écrivit aussi un certain nombre de brochures, qui sont, du moins pour ce que j'en connais : *La religion de la social-démocratie* (cinq sermons, Leipzig), *La société bourgeoise* (Leipzig), *Economie politique* (Leipzig), *Lettre ouverte à Heinrich von Sybel* (Leipzig), *Ce que croient les incroyants* (Solingen).

Au congrès de La Haye, en 1872, où mon père participait comme délégué, Karl Marx le présenta ainsi à l'assemblée des représentants ouvriers : « Voici notre philosophe. »

Malgré sa résistance, car il lui manquait l'habitude et peut-être aussi le talent de paraître en public, on le persuada de se porter candidat au Reichstag, en 1881, dans la circonscription de Leipzig, où il fut battu par une coalition des « partis de l'ordre ». En 1880, alors que son affaire de Siegburg avait périclité et que ses amis et parents malheureux avaient réduit de moitié ses ressources, il me donna, à moi son fils aîné, après des études secondaires menées jusqu'en première au lycée, l'occasion de fréquenter la « grande école de la vie », aux Etats-Unis d'Amérique ; je devais y jouer le rôle de pionnier en quête de moyens d'existence pour la famille. Comme cette entreprise réussit, mon père put se consacrer en toute quiétude à la tâche de sa vie, qui malheureusement trouva une fin trop précoce avec *Acquis de la philosophie*. Le sérieux avec lequel mon père se donna à cette tâche apparaît non seulement dans les propos qu'il tint peu de temps avant sa mort, mais aussi dans cette lettre qu'il m'écrivit le 16 octobre 1880 : « Je voudrais te révéler une

partie essentielle de moi-même que tu as pu soupçonner, mais dont tu ne connais rien véritablement, car nous n'en avons jamais parlé. Ainsi nous serons capables de nous comprendre mieux encore. En bref, voici la chose : depuis ma prime jeunesse, un problème logique me poursuit, à savoir les " questions ultimes de toute la connaissance ". C'est comme un poids que je porte dans la tête. Quand, au cours de mes années passées, les difficultés survenaient, je pouvais l'oublier pendant quelque temps ; mais dès que les choses étaient rentrées dans l'ordre, il revenait toujours plus fort et toujours plus net, au point que, ces dernières années, j'ai acquis la conviction que c'était la tâche de ma vie ; aussi bien ma tranquillité intérieure que le devoir moral exige que j'y consacre mon travail. Si je l'avais compris à Saint-Petersbourg comme je le comprends aujourd'hui, nous serions encore là-bas. De là vient aussi que j'ai toujours voulu trouver un associé qui pût m'aider à supporter les charges économiques. De là vient le Danemark et Solingen (à Solingen aussi, mon père s'était engagé dans une affaire malheureuse) et mon incapacité à gérer ici, tout seul, un commerce de détail. Mon intention est toujours d'avoir l'esprit libre pour pouvoir méditer sur ce problème. Ces derniers temps, je suis tout à fait abattu, cette idée ne me quitte ni le jour ni la nuit, mais les soucis matériels ne me laissent aucun loisir pour m'en occuper quelque peu. Mais c'est assez pour le moment. Je ne peux pas te dire beaucoup plus de la chose en elle-même, tant que tu n'auras pas plus de maturité. J. H. von Kirchmann, l'éditeur de la *Philosophischen Bibliothek* (*La bibliothèque philosophique*), donne pour condition à la philosophie une vie personnelle riche en expériences et en vicissitudes, celle d'un homme qui a beaucoup vu, connu le prix de toutes les joies et de toutes les douleurs et qui a lui-même commis et subi le bien et le mal. Je voudrais encore te recommander vivement d'avoir la plus grande estime, en toutes circonstances, pour la vraie culture et non celle entre guillemets ; et surtout que l'Amérique ne te fasse pas oublier que l'on doit commercer pour vivre et non vivre pour le commerce. Ne jamais être dur mais toujours humain dans ton jugement sur ceux qui t'entourent. Pour commercer avec aménité, il faut penser de même : les vertus et les défauts sont toujours mêlés entre eux, même le coquin est un bon garçon et le juste pêche sept fois par jour. A présent, vis heureux et travaille avec courage. »

J'ai réuni dans un volume les lettres personnelles que mon père m'écrivait régulièrement tous les huit ou quinze jours depuis mon émigration en mai 1880 jusqu'au moment où, pour la troisième fois, il débarqua en Amérique, en juin 1884 ; elles peuvent présenter un intérêt général, non seulement parce qu'elles nous donnent un aperçu approfondi de la vie intérieure et du caractère de mon père, mais parce qu'elles contiennent une forte dose de sagesse et des conseils inestimables pour le combat de la vie, notamment à l'usage des jeunes gens inexpérimentés.

Mon père rédigea, entre 1880 et 1883, deux séries de lettres sur la logique, mais seule la série sur la théorie de la connaissance fut publiée par Dietz, à Stuttgart, en 1895, en même temps qu'*Acquis de la philosophie* ; de la série économique, seules les sept premières lettres parurent, dans *Le social-démocrate* de Zürich (1883-1884). Au sujet de ces dernières, il m'écrivait le 7 novembre 1883 :

« (...) Sorge aussi s'intéressera plus à ces trois dernières lettres qu'à la première partie philosophique. Pour ma part, au contraire, je préfère l'aspect logique à celui de l'économie politique, car ce que j'ai à dire ici sur l'art de penser est en quelque sorte mon travail et ma découverte, tandis que mes vues économiques sont tirées intégralement de

Marx. »

Au début des années 80, un certain nombre d'étudiants venait souvent de Bonn rendre visite à mon père ; l'un d'eux, le docteur Bruno Wille, décrit ses impressions dans le numéro d'avril 1896 de *Der sozialistische Akademiker (L'étudiant socialiste)* de Berlin :

« Lorsque, dans la charmante ville de Siegburg, je demandai la demeure de Dietzgen, on m'indiqua une petite maison couverte de vigne, au milieu d'un jardin, près d'un ruisseau. Les peaux qui trempaient dans l'eau et l'odeur de l'écorce de chêne annonçaient la tannerie. Une grande et belle jeune fille me fit entrer dans le salon et alla appeler son père. Cet endroit confortable donnait à penser que son propriétaire s'intéressait à la littérature ; les livres et les revues qui, visiblement, n'étaient pas là seulement comme ornement ainsi qu'un portrait de Béranger en étaient le témoignage.

« Dietzgen entra et me salua cordialement. C'était un homme bâti en Hercule, qui, avec sa force physique et sa vivacité juvénile, ne paraissait pas ses cinquante-quatre ans, bien que sa barbe opulente fût grise. Le premier coup d'œil sur ce noble visage suffit à me convaincre que c'était là un homme de génie et de cœur. Les yeux grands, sombres et ardents, rappelaient le portrait bien connu de Goethe. Son beau front exprimait la tranquillité joyeuse des philosophes de l'Antiquité. Une expression de douceur et de tendresse s'alliait chez lui à la virilité. L'affabilité chaleureuse et le ton insinuant de la parole trahissaient le rhénan du meilleur cru. Sa voix avait un timbre métallique légèrement nasal. Dietzgen arrivait directement de son atelier et, dans sa simplicité, il ne craignait pas de se présenter au visiteur en manches de chemise. Ainsi, il illustrait de façon idéale le titre de son premier livre : *L'essence du travail intellectuel humain, par un travailleur manuel*.

« Dietzgen se prépara à faire une promenade en ma compagnie. Il laissa là son travail de tanneur sans autre façon ; et d'ailleurs, il ne s'en occupait ordinairement que dans la mesure où il en avait besoin pour conserver un train de vie modeste. Visiblement, ce philosophe n'était pas l'esclave de son gagne-pain. Dès ses premiers mots, je remarquai à quel point il était à l'aise dans les plus hautes sphères de l'esprit ; le travail manuel ne laissait aucune trace de poussière sur cette âme sublime ; aucun professeur ne pouvait paraître plus inspiré en se levant de sa table d'étude que ce tanneur quittant son travail manuel. Quelques minutes plus tard, nous étions dans une conversation animée sur des livres et des problèmes de philosophie. Je fus étonné par l'érudition spécialisée de Dietzgen et par l'étendue de sa culture, qui aurait pu confondre ces gens prétentieux qui ont coutume de regarder avec mépris ceux qui n'ont pas fait d'études. Notre ouvrier-philosophe s'était même occupé de littérature ancienne et avec plus de succès que bien des bacheliers de nos lycées, quoiqu'il ignorât le grec et ne connût que les rudiments du latin. Quand, par la suite, je vins un jour à Siegburg en compagnie d'un brillant étudiant d'histoire, Dietzgen fut capable de mener une discussion pleine d'à-propos sur une question d'histoire assez lointaine et spécialisée. Cette érudition et cette supériorité intellectuelle s'exprimaient avec naturel et simplicité, sans aucune trace de cette forfanterie que j'ai souvent remarquée chez les autodidactes. Dietzgen était un esprit trop positif et trop sensé pour vouloir en imposer aux autres.

« Pendant tout le temps où je fus à Bonn, les pèlerinages à Siegburg furent parmi

mes entreprises préférées. J'avais coutume d'apporter à Dietzgen des livres de la bibliothèque universitaire. Quelquefois, des étudiants de mes amis m'accompagnaient. Et j'apprenais à admirer et à aimer chaque fois davantage le philosophe-ouvrier. Les multiples facettes, la force et la fraîcheur de son esprit évoquaient l'image exaltante du chêne dont le tronc, les branches et la cime donnent l'impression d'exubérance. Dietzgen n'était pas une nature froide, uniquement portée à l'abstraction. Il alliait à une pensée conceptuelle subtile et pénétrante un certain goût pour la poésie. Au cours de nos promenades, je voyais son œil s'illuminer dès qu'il se posait sur les merveilles de la nature. Il était captivé même par des poésies lyriques, que les béotiens traitent en parents pauvres. Un jour, il me récita la traduction d'un poème de Burns, qu'il avait adapté en vers d'une forme parfaite. Si ma mémoire est bonne, il me dit à ce moment qu'il avait traduit en vers plusieurs chansons de Burns et de Béranger. Malgré les années, l'esprit de Dietzgen était resté juvénile. Il s'asseyait, à l'occasion, parmi les jeunes gens exubérants que nous étions, devant un verre de bière ou de vin, parlant à cœur ouvert, avec un entrain plein d'humour et une sympathie non feinte. Mais il s'abstenait de toute trivialité, gardant toujours une hauteur d'esprit qui impressionnait les blancs-becs les plus impertinents. Pour le reste, c'est-à-dire comme citoyen de Siegburg, il vivait à l'écart, presque en ermite. Les petits-bourgeois n'étaient pas de son goût ; et eux, de leur côté, surtout les fonctionnaires, avaient une certaine crainte de ce socialiste. A l'époque où je le connus, il se réunissait peu avec ses camarades de parti qui, pourtant, étaient déjà assez nombreux à Cologne, près de là ; d'une manière générale, il semblait avoir peu de goût pour les affaires de parti ; il me raconta qu'il avait fait quelques allocutions dans des assemblées social-démocrates et même, si je ne me trompe, qu'il avait été une fois candidat au Reichstag ; mais, à son avis, il n'était ni un orateur ni un politicien professionnel. Il parlait aussi librement que de coutume d'une entrevue qu'il avait eue avec la plus haute autorité du parti. Peu de temps après l'attentat de Hödel, à l'instigation de ses camarades de parti, il fit une conférence sur " l'avenir de la social-démocratie ". Le manuscrit fut publié en brochure, sous le même titre.

« Entre-temps, le deuxième attentat, celui de Nobiling, avait eu lieu ; aussitôt, tout ce que la Prusse comptait de gens en uniforme, décorés, galonnés, de docteurs et de fonctionnaires, se dressa comme piqué par la tarentule. On saisit mon écrit, on me lia le poignet à celui d'un autre vagabond et on nous conduisit tous les deux, la veille de la Pentecôte, à la maison d'arrêt de Cologne, à Klingelpütz. Après avoir passé deux mois dans cet endroit, je fus conduit devant le tribunal criminel, avec le rédacteur en chef de *Die neue freie Presse* (*La nouvelle presse libre*) et mon ami Kröger, qui s'était rendu coupable du colportage d'un écrit aussi subversif, sous l'inculpation d'avoir, par ce discours et cet écrit — ce que j'admets — semé la discorde entre les classes, bafoué la religion, mis en danger la paix publique, etc. Après que le tribunal nous eut acquittés, je suis de nouveau attaché au gendarme et conduit dans ma cellule. Le ministère public avait fait appel ; et, comme en deuxième instance, l'acquittement était confirmé, ces obstinés firent encore appel devant la Cour de cassation de Berlin qui finalement disculpa l'écrit et son auteur ; quelques jours plus tard, la loi sur les socialistes mettait fin radicalement à la liberté et les autorités me signifiaient par écrit que " l'avenir de la social-démocratie " était interdit. Xerxès ne fouettait-il pas la mer, parce qu'elle était agitée ? La Prusse peut

bien fouetter : la social-démocratie se créera son avenir malgré tout<sup>19</sup>. »

En juin 1884, pour la troisième fois, mon père s'embarqua pour les Etats-Unis et presque aussitôt arrivé, il prit en charge la rédaction du *Socialiste*, organe de parti, qui venait juste d'être fondé, à New York ; il demeura à ce poste jusqu'à ce qu'il vînt, à ma demande, s'installer chez moi, à Chicago, au début de l'année 1886, avec deux de mes sœurs et un de mes frères — une sœur mariée en Russie était la seule d'entre nous à être restée en Europe.

A Chicago, mon père rédigea, en 1886, un écrit de soixante pages, intitulé : *Incursions d'un socialiste dans le domaine de la théorie de la connaissance*, qui fut publié en 1887 par les éditions du livre du peuple, à Hottingen-Zürich. Au cours de l'année 1887, il écrivit *Acquis de la philosophie*.

En 1886, les rédacteurs du *Journal des travailleurs de Chicago* étaient arrêtés pour être condamnés à mort par une justice aveugle au cours du fameux procès des anarchistes ; mon père prit alors provisoirement la rédaction en chef du journal et continua d'y collaborer activement jusqu'à sa fin.

A cet endroit, je voudrais introduire quelques données concernant mon père que F. A. Sorge de Hoboken, l'ami intime de Marx et d'Engels et le sage conseiller de la social-démocratie américaine, publia en 1902 dans l'almanach des pionniers du *Journal du peuple de New York* :

« Quand il vint en Amérique pour la troisième fois, il loua, dans un endroit perdu du nord du New Jersey, une vieille maison, presque en ruine, qui semblait n'avoir jamais été habitée et il s'y trouva bien et à l'aise, malgré l'appréhension des visiteurs qui montaient l'escalier branlant conduisant à sa demeure. En juillet 1884, il écrivait à un ami au sujet de “ la formule marxiste ... que même (pour l'individu) l'économie est la base sur laquelle repose toute la structure spirituelle. Notre monde veut manger, boire, se loger de façon civilisée, même si la barbarie l'habite intérieurement. Pour ma part, je peux me contenter d'un mode de vie barbare pourvu que l'économie privée soit agencée de manière à me permettre de m'occuper tranquillement de la superstructure ”. A propos d'un projet de voyage en Allemagne, il dit dans une lettre du 27 novembre 1887 : “ Je voyagerai dans l'entrepont, car celui qui ne gagne rien doit y regarder à deux fois avant de déboursier. D'ailleurs, je me sens mieux dans cette position abaissée que sur un piédestal. ” »

Sa frugalité ne le rendait nullement pessimiste ni indifférent aux choses du monde extérieur. Sa joie de vivre, son plaisir à travailler apparaissent très bien dans cette lettre adressée à un ami de jeunesse, qui vivait à New York :

« Siegburg, 25 septembre 1869.

« ... Je suis revenu de Saint-Petersbourg sur les bords de la Sieg, le lieu de nos exploits de jeunesse ; j'ai construit une cabane à Siegburg et je tanne des peaux pour les

---

<sup>19</sup> Bien que cela ne soit pas précisé, il semble évident que ce passage est de Josef Dietzgen lui-même. (N.D.T.).

gens. Le souhait qui me vient à l'esprit, c'est que la nostalgie du pays te pousse à quitter l'Hudson et la soif d'argent qui sévit en Amérique, pour rentrer chez nous avec ta femme, ton *alter ego*, et la chair ta chair, afin de découvrir et de goûter les trésors qui ne se détériorent pas — je veux dire les grandes vérités de la connaissance et l'évolution historique de l'espèce humaine. Même si, d'après Karl Vogt, l'espèce humaine descend du singe, elle n'en demeure pas moins le sujet important.

« L'enfant que j'ai conçu, comme tu le sais, dans ma jeunesse et que j'ai porté si longtemps dans mon sein, est venu au monde chez Otto Meissner. Il est baptisé : “ L'essence du travail intellectuel humain, exposée par un travailleur manuel ; nouvelle critique de la raison pure et pratique ”, il porte aussi, au bas de l'avant-propos, mon nom et mon titre : J. D., tanneur. Je le confie à tes bons soins.

« Un autre événement qui m'a ému et auquel tu seras sensible est une visite que m'a faite, il y a environ deux semaines, notre héros vénéré, Karl Marx. Il a passé quelques jours chez moi, à Siegburg, avec une de ses filles, tout à fait charmante.

« Josef Dietzgen. »

J. Dietzgen était, personnellement, un homme de belle prestance, évoquant de manière frappante le portrait de Goethe si souvent tracé, bien proportionné, le maintien noble et dégagé, le regard franc, plein d'intelligence et de bonté. Toute sa personne inspirait le respect. Il poussait presque trop loin la modestie et la simplicité, en particulier dans ses rapports avec les administrateurs du *Socialiste* à New York et le comité exécutif national de l'A.S.P.<sup>20</sup> qui lui menèrent la vie dure tant qu'il dirigea la rédaction du journal. Mais par-delà toute cette modestie, il conservait un caractère viril et un réel courage. Après l'affaire de la bombe, alors que le comité exécutif national ne songeait qu'à protester contre l'anarchisme et à récuser toute relation avec les anarchistes, Dietzgen, aux pires heures de l'illégalité établie par les champions de l'ordre à Chicago, alla proposer son aide en cas de besoin aux persécutés et aux réprouvés. Et à ce moment, il fallait vraiment du courage et de la constance pour agir ainsi. C'était un acte d'une grande humanité et d'une grande fermeté, que la police de Chicago lui fit payer d'une perquisition à son domicile, devant ses enfants effrayés.

Un des rédacteurs de l'époque du *Journal des travailleurs de Chicago* décrit l'attitude et le comportement de Josef Dietzgen dans ces circonstances<sup>21</sup> :

« En mai 1886, le mouvement ouvrier était en pleine ascension, la bombe du marché au foin venait d'être lancée et déjà la réaction s'abattait avec cette toute-puissance de la police qui évoquait la Russie ; des gens prudents et avisés jugeaient bon de désavouer le rédacteur du *Journal des travailleurs* qui venait d'être arrêté, comme un individu qu'ils ne connaissaient pas. C'est alors que, le 6 mai, un vieux monsieur se présenta aux administrateurs du *Journal des travailleurs de Chicago*, du moins ceux qui n'avaient pas choisi de prendre le large, et leur offrit ses services pour la

20 Parti socialiste américain. (N.D.T.)

21 Cf. « Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1886 à 1892 » de F. A. Sorge, *Les temps nouveaux*, 1895, tome 2, p. 335.

rédaction de leur journal, car il estimait de son devoir de remplacer les combattants arrachés à la lutte, et il lui semblait nécessaire qu'en pareille époque les travailleurs de Chicago conservent un organe de presse. Ce vieux monsieur, un homme d'une stature herculéenne, aux allures de patriarche, comme on en voit sur les images anciennes, n'était autre que Josef Dietzgen, installé depuis peu à Chicago, chez ses enfants et qui était venu dans la jeune métropole passer tranquillement la fin de sa vie au milieu d'une famille qui le vénérât. C'était le même Dietzgen qui avait été souvent raillé et brocardé dans *Le Journal des travailleurs* par Spies et ses collaborateurs au cours d'une polémique hargneuse qui, s'écartant des principes, s'était portée sur la personne de Dietzgen qu'ils ne connaissaient pas et sur son style fleuri et souvent démodé. Le caractère courageux et désintéressé de cette proposition de Dietzgen, qui ne demandait ni n'espérait aucune rémunération pour ses services, ne fut pas seulement évident à ceux qui la recevaient, mais fut aussi reconnu et admiré par tous ceux qui l'apprirent à ce moment-là ou par la suite. Sa proposition fut acceptée et quand, environ deux semaines après, le conseil d'administration de la " Socialistic Publishing Society " se réunit, Dietzgen fut choisi à l'unanimité comme rédacteur en chef des trois journaux édités par cette société : *Le Journal des travailleurs*, *Le Flambeau* et *L'Avant-garde*. Lorsque le nouveau rédacteur en chef prit son poste, il fit au personnel de la rédaction une courte allocution dont le contenu caractérise bien l'homme : " Messieurs, on m'a choisi pour être votre rédacteur en chef. Si cette fonction implique que je sois un surveillant ou un contremaître, alors je ne suis pas fait pour elle. Je me contenterai d'écrire mes articles. On me dit que, dans la rédaction, l'équipe manque d'unité. Si vous parvenez à avoir confiance en moi, vous pourrez me soumettre, le cas échéant, vos divergences d'opinions. J'essaierai de jouer les arbitres et d'établir la paix. " Les divergences ne s'arrangèrent pas, mais les membres de la rédaction lui donnèrent leur confiance au point de le vénérer comme un père. Ces rapports demeurèrent inchangés jusqu'à sa mort, en avril 1888, bien que Dietzgen n'ait pas conservé longtemps la rédaction en chef et que, renonçant à ce titre, il se soit contenté de fournir des articles. Cet homme presque trop discret, qui évitait par timidité de paraître personnellement en public, n'a eu que peu d'amis intimes à Chicago ; mais tous ceux qui ont eu la chance de le connaître ont aimé l'homme Dietzgen et éprouvé le plus grand respect pour son caractère. »

Et Sorge poursuit : « Bien des reproches venant d'amis ou d'ennemis ont été faits à Dietzgen pendant le procès de Spies et de ses camarades et même ensuite, aussi bien pour avoir soutenu ceux qui se trouvaient derrière les murs des prisons que pour avoir pris en main la rédaction du *Journal des travailleurs de Chicago*. Il essayait d'aplanir les oppositions entre socialistes et anarchistes <sup>22</sup>, insistant sur ce qui était commun aux uns et aux autres, conformément à la règle du bon usage de l'intellect : « N'établir entre les choses que des distinctions graduelles, et non des distinctions tranchées, *toto caelo*, absolues, soi-disant essentielles. » « Les contradictions ne se résolvent que par la distinction mesurée », écrit-il dans *Acquis de la philosophie*. Dans des lettres

22 A cet endroit et dans la suite où il est question d'anarchistes, il faut prendre garde qu'il s'agit tout spécialement des anarchistes de l'époque, à Chicago, se disant « Communistes anarchistes » ; ce n'étaient pas des individualistes ; c'étaient des révolutionnaires prolétariens sincères mais qui étaient devenus enragés et qui manquaient de clarté théorique. Ce sont eux, et non les individualistes, avec lesquels des camarades de New York et d'autres en dehors de Chicago les avaient confondus par erreur, que mon père cherchait à réintégrer dans le mouvement ouvrier socialiste. E.D.



adressées à un ami de la côte Est, il écrivit un jour (26 avril 1886) : « Pour ma part, j'attache fort peu d'importance à la distinction entre anarchiste ou socialiste, car il me semble qu'on fait trop de bruit à ce sujet. Si les uns comptent des fous furieux dans leurs rangs, les autres en sont remplis de frayeur ; c'est pourquoi j'aime les uns autant que les autres ; dans les deux groupes, la majeure partie a encore le plus grand besoin d'éducation ; c'est cette dernière qui, d'elle-même, assurera la réconciliation. » Le 17 mai 1886, il écrivait : « A mon avis, on exagérait la différence entre anarchistes et socialistes, et maintenant que la bombe avait éclaté et que le personnel du *Journal des travailleurs* avait les mains liées, j'offris aussitôt mes services. Ils furent tout de suite acceptés. » Il ne voulait être qu'un collaborateur provisoire, non un rédacteur et il écrivait plus loin : « L'anarchisme aurait pu être pour moi une gêne considérable, j'aurais pu ne pas sympathiser avec le mostianisme <sup>23</sup>, dans la mesure où il érige en système le putsch et la vengeance personnelle. Mais je ne pense pas du tout que cela, ou le tapage qui s'est fait, nuit autant au parti que les âmes sensibles veulent le faire croire. Au contraire, il n'est pas mauvais que le peuple ait vu un exemple de la façon dont il faut montrer les dents. »

Quand il vint à Chicago, Dietzgen avait reçu du Comité exécutif national la mission de fournir au *Socialiste* des comptes rendus sur la situation, mais quand il envoya son article sur l'affaire de la bombe, celui-ci fut refusé « parce qu'il était en opposition complète avec les vues du Comité ». Dietzgen s'en prit alors durement au *Socialiste* et au Comité exécutif national dans plusieurs articles du *Journal des travailleurs de Chicago* et il écrivait à un ami à ce sujet (9 juin 1886) :

« ... Je m'appelle ici “ anarchiste ” et le passage supprimé explique comment je conçois l'anarchisme ; je lui attribue, en effet, une signification meilleure qu'il n'en a eu jusqu'à présent. A mon avis — et sur ce point je suis d'accord avec les meilleurs de nos camarades — nous ne parviendrons pas à la société nouvelle sans de durs combats ; et même, cela ne peut pas se faire sans confusion, sans pagaille, sans “ anarchie ”. Je crois que l'anarchie est un stade transitoire. Certes, les anarchistes bon teint agissent comme si l'anarchisme était le but final ; ils ont la folie de se considérer comme les plus radicaux. Les vrais radicaux, c'est nous qui voulons, à travers et par-delà l'anarchisme, l'ordre socialiste. Le but final est l'ordre communiste, non le désordre anarchiste. Si ceux de Chicago voulaient s'employer à modifier leur cause en ce sens, je pourrais les y aider efficacement. Alors, les anarchistes viendraient en rangs serrés former avec les meilleurs socialistes de tous les pays une troupe unanime et décidée, devant laquelle tous les débiles, les Stiebeling, les Fabian, les Vogt, les Viereck et consorts n'auraient plus qu'à s'enfuir pour aller se cacher. Pour cela — c'est du moins mon avis — il faudrait confondre les noms d'“ anarchiste ”, de “ socialiste ”, de “ communiste ” et les réunir au point qu'on ne puisse plus les démêler. Le langage n'existe pas seulement pour séparer les choses, mais aussi pour les lier entre elles ; c'est en cela qu'il est *dialectique*. Les mots et l'intellect, grâce auxquels le langage est ce qu'il est, ne peuvent et ne doivent nous donner rien de plus qu'une *image* des choses ; c'est pourquoi l'homme peut s'en servir *librement*, tant qu'il n'est question que de ses propres fins... »

La controverse dura encore un certain temps et comme, à la fin, même son ami de

---

23 Du nom de John Joseph Most, principal animateur du mouvement anarchiste américain, fondateur de l'hebdomadaire *Die Freiheit* (*La Liberté*) à New York, en 1882, et de la 1<sup>re</sup> section américaine de l'Internationale des travailleurs anarchistes, à Pittsburg, en 1885. (N.D.T.)

la côte Est lui adressait des reproches, Dietzgen écrivait encore le 9 avril 1888, quelques jours avant sa mort :

« Je pense encore que mon soutien aux soi-disant anarchistes était tout à fait justifié et je crois fermement avoir fait là œuvre utile. »

Notre cher Dietzgen était d'un bon naturel, prompt à se moquer de ses amis et de ses proches, et nullement philistin. Comme un jour un de ses amis lui rappelait une promesse, il lui répondit : « S'il vous plaît, ne me prenez jamais au mot, considérez tout comme des paroles en l'air. »

A une amie de la famille, il écrivait :

« La prochaine fois que les enfants, ou seulement l'un d'eux, se plaindront que je promets plus que je ne tiens, j'aimerais que vous ne pensiez pas du mal de moi. La faute en revient à la crédulité des enfants auxquels j'ai enseigné tout jeunes à ne pas croire à tout ce que je leur promettais, mais qui sont incurables sur ce point. »

Une autre fois, il signale qu'il a encore, en Allemagne, un revenu d'environ deux marks par jour et il ajoute : « J'essaierai de voir — l'idée me plaît — si, avec cette somme, je ne peux pas vivre dans un village allemand comme un gentilhomme encanaillé. »

Dans une lettre du 18 juillet 1887, il écrit d'un ton badin :

« Ces derniers jours, j'ai lu la *Vie de Goethe* de Düntzer. Ce grand poète est un fameux Don Juan ! Comment il sait aimer et être infidèle ! Ses nombreuses liaisons m'ont donné grande envie de l'imiter, seules ses infidélités me donneraient (un peu) plus de soucis. Dans l'ensemble, cet homme est une personnalité tout à fait digne d'admiration. »

Dans une lettre de novembre 1887, il annonce qu'on vient de lui envoyer de l'argent pour un travail littéraire ; et il ajoute : « Je suis donc, maintenant, un homme riche ; je vais pouvoir dès que j'en aurai terminé avec le journal, m'en retourner en Allemagne et goûter les joies de la solitude dans mon village natal. Tel est mon rêve. Si je peux y dénicher — c'est très possible — une ancienne amie de jeunesse pour me tenir compagnie, je me fais fort de vivre cent ans. »

Et il écrit le 2 février 1888 :

« ... Mais il y a encore quelque chose qui me préoccupe beaucoup et dont je ne dois vous parler qu'en secret... Je m'applique, en effet, depuis longtemps, à changer une ancienne amitié de jeunesse en relation amoureuse. Si je pouvais espérer que vous soyez en meilleure disposition, je pourrais vous parler davantage de la folie du vieil homme que je suis, mais il vaut mieux que j'attende un moment plus favorable ! »

Tout en réalisant des travaux remarquables dans le domaine de la philosophie et spécialement de la dialectique, Dietzgen connaissait également fort bien l'économie politique, la théorie du développement économique de la société. Très tôt, il découvrit avec perspicacité l'orientation du mode de production du capitalisme moderne, avec ses effets sur la situation politique des différents pays. C'est ainsi qu'en 1881 déjà il écrit d'Allemagne :

« Les Etats-Unis restent, à mon avis, le pays de l'avenir dans le cadre de la société

bourgeoise. Le nouveau monde, la concurrence qu'il livre à la vieille Europe, chasse l'air vicié qui règne ici. Chez nous, visiblement, l'agriculture court à sa ruine. De plus en plus, la campagne n'est qu'un appendice des villes, terrains de chasse, parcs, villégiatures. Et si notre peuple ne se ressaisit pas bientôt pour jeter à bas une bonne fois ses oppresseurs, toute l'Europe ne sera plus qu'un lieu de plaisance pour les Américains. D'ici les travailleurs partent là-bas, de chez eux viennent les bourgeois gavés ; ils ont leurs usines de l'autre côté et ici leurs villas. »

Et quelques années plus tard, dans la première lettre à son fils sur la logique (*Acquis de la philosophie*, p. 106), après avoir expliqué comment les intérêts prolétariens et ceux de la démocratie sont étroitement soudés, il poursuit :

« Si cela est encore peu connu aux Etats- Unis, c'est plutôt un témoignage de la situation prospère du pays que du caractère scientifique de sa démocratie. Les immenses forêts et prairies qui fournissent des asiles sans nombre aux gens sans fortune camouflent l'opposition entre le capital et le travail, entre la démocratie capitaliste et prolétarienne avec ou sans guillemets. Il est vrai, il te manque encore les connaissances en économie socialiste pour saisir avec une parfaite certitude que c'est précisément sur le sol républicain de l'Amérique que le capitalisme avance à pas de géants, ce capitalisme dont la double tâche, d'abord asservir le peuple pour le libérer par la suite, apparaît de plus en plus nettement avec le temps. »

Ce n'est pas ici le lieu de traiter exhaustivement des principaux ouvrages de Dietzgen, *L'essence du travail intellectuel humain* et *Acquis de la philosophie*, paru plus tard. Mais on peut signaler que le monisme, la théorie de l'unité de l'être, n'a pas eu de défenseur plus éloquent, plus convaincu et convaincant que Josef Dietzgen dans la deuxième moitié du XIXe siècle, ou encore, qu'il maniait la dialectique, l'accoucheuse de ses travaux philosophiques, d'une façon admirable et merveilleusement naturelle. Dans son opuscule d'un très grand intérêt : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Friedrich Engels explique l'essence de la dialectique et ajoute : « Et cette dialectique matérialiste, qui était depuis des années notre meilleur instrument de travail et notre arme la plus acérée, fut, chose remarquable, découverte non seulement par nous, mais en outre, indépendamment de nous et même de Hegel, par un ouvrier allemand, Josef Dietzgen<sup>24</sup>. »

Ceux qui avaient appris à goûter le style vigoureux de mon père, quand ils faisaient ensuite sa connaissance, étaient généralement étonnés de sa douceur, de sa réserve, de sa discrétion, qui ne dissimulait même pas cet orgueil qui s'attache à une vraie conviction. Nous, ses enfants, nous pouvions agir en toute liberté avec notre père, mais quand nous étions tentés d'abuser de cette liberté ou de jouer les malins avec lui, il savait nous confondre par quelques mots ou souvent même d'un simple regard compréhensif. Il serait difficile de trouver un homme plus heureux que ne fut mon père ; et aussi quelqu'un qui ait été plus fidèle dans toutes les circonstances de la vie.

Comme pour Feuerbach, la mort n'était pas un mal à ses yeux ; pour lui, le mal était la souffrance prolongée, en face de laquelle il reconnaissait volontiers sa lâcheté, alors qu'il supportait les maladies brèves avec résignation et même bonne humeur. Finalement, la mort se montra amicale envers lui, en ne lui donnant que durant quelques

---

24 Traduction, Editions Sociales, 1946.

secondes un sentiment d'oppression et d'égarment que je lus sur son visage quand il tomba de sa chaise dans mes bras, sans connaissance, cherchant son dernier souffle. Une crise cardiaque l'emporta en l'espace de deux minutes. C'était, par un beau dimanche, le 15 avril 1888. Le matin même, après une promenade dans les allées du Lincolnpark, resplendissant sous la verdure embaumée du printemps, nous avions bu ensemble une bouteille de vin et nous étions rentrés à la maison, l'humeur très gaie, pour le repas de midi, auquel mon père fit honneur avec son appétit coutumier. Aussitôt le café servi, un de mes amis arriva. Cette visite eut pour effet de priver mon père de sa sieste habituelle d'une demi-heure, après le repas de midi ; au contraire, il alluma un cigare et participa à notre conversation sur la question sociale. Mon ami n'avait jamais étudié le problème même superficiellement, ce qui ne l'empêchait pas de porter des jugements péremptoirs. Bien que je l'eusse averti de cette ignorance, mon père s'anima et s'excita comme je l'avais rarement vu ; avec une emphase et une gravité inoubliables, il déclara qu'il avait prévu depuis quarante ans le mouvement ouvrier actuel et qu'il était prêt à expliquer ses vues sur l'effondrement imminent du mode de production capitaliste, quand il s'arrêta soudain, au milieu d'une phrase, la main en l'air et mourut de la façon que j'ai décrite plus haut. Il n'avait pas encore soixante ans.

Simplement, conformément à ce qu'était mon père, nous fîmes inhumer son corps aux côtés des anarchistes assassinés, dans le cimetière Waldheim, à Chicago, le 17 avril 1888.