

LUDWIG FEUERBACH ET LA FIN DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE ALLEMANDE

Le texte d'origine a été rédigé par Friedrich Engels en 1888. Il expose le cheminement de Marx et Engels à la suite des philosophes qui les ont précédés, et rend hommage à l'apport de Feuerbach, alors qu'ils étaient de jeunes militants.

Nous avons voulu rendre ce texte accessible aisément pour un ouvrier d'aujourd'hui. Si, dans le texte original, certaines formules, certains styles de rédaction, certaines références sont dépassés et rendent la lecture difficile, le fond et les idées restent entièrement d'actualité.

Engels écrivait pour donner des armes aux travailleurs, pour préparer les luttes d'émancipation. Notre souhait est que ces "**Extraits**" redeviennent une des armes qui manquent cruellement au monde du travail.

Nous avons choisi de procéder uniquement à des coupures, souvent très courtes (parfois un mot), certaines plus longues (plusieurs paragraphes) en veillant à conserver chacune des idées essentielles ainsi que le déroulement de l'ensemble, et en cherchant à concentrer l'attention sur la démonstration voulue par Engels.

Et nous encourageons ceux qui découvrent ou retrouvent ces textes à se plonger aussi dans toute la richesse du texte d'origine.

I DE HEGEL À FEUERBACH

Tout comme en France au XVIII^e siècle, au XIX^e siècle en Allemagne, la révolution philosophique prépara également l'effondrement politique. Mais quelle différence entre l'une et l'autre ! Les Français en lutte ouverte contre toute la science officielle, contre l'Église, souvent même contre l'État, leurs ouvrages imprimés de l'autre côté de la frontière, en Hollande ou en Angleterre, et eux-mêmes assez souvent sur le point de faire un tour à la Bastille. Les Allemands, au contraire, des professeurs, des maîtres de la jeunesse nommés par l'État, leurs ouvrages reconnus comme manuels d'enseignement, et le système qui couronne tout le développement, celui de Hegel, élevé même en quelque sorte au rang de philosophie d'État de la monarchie prussienne ! Et la révolution se serait cachée derrière ces professeurs, derrière leurs phrases pédantesques et obscures ?

Prenons un exemple : la thèse fameuse de Hegel : "Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel." N'était-ce pas, manifestement, la sanctification de tout ce qui existe, la consécration philosophique du despotisme, de l'État policier, de la justice arbitraire, de la censure ? C'est ainsi que l'interprétèrent Frédéric-Guillaume III, et ses sujets avec lui. Mais ce qui est nécessaire s'avère en dernière instance également rationnel, et, appliquée à l'État prussien d'alors, la thèse de Hegel ne signifie pas autre chose que : cet État est rationnel, conforme à la raison dans la mesure où il est nécessaire ; s'il nous paraît cependant mauvais, mais continue néanmoins d'exister bien qu'il soit mauvais, c'est que la mauvaise qualité du

gouvernement trouve sa justification et son explication dans la mauvaise qualité correspondante des sujets. Les Prussiens d'alors avaient le gouvernement qu'ils méritaient.

Or, la réalité n'est aucunement, d'après Hegel, un attribut qui revient de droit en toutes circonstances et en tout temps à un état de choses social ou politique donné. Tout au contraire. La monarchie française de 1789 était devenue si irréaliste, c'est-à-dire si dénuée de toute nécessité, si irrationnelle, qu'elle dut être nécessairement abolie par la grande Révolution dont Hegel parle toujours avec le plus grand enthousiasme. Ici la monarchie était par conséquent l'irréel et la Révolution le réel.

Et ainsi, au cours du développement, tout ce qui précédemment était réel devient irréel, perd sa nécessité, son droit à l'existence, son caractère rationnel ; à la réalité mourante se substitue une réalité nouvelle et viable, d'une manière pacifique, si l'ancien état de choses est assez raisonnable pour mourir sans résistance, violente s'il se regimbe contre cette nécessité. Et ainsi la thèse de Hegel se tourne, par le jeu de la dialectique hégélienne elle-même, en son contraire : tout ce qui est réel dans le domaine de l'histoire humaine devient, avec le temps, irrationnel, est donc déjà par destination irrationnel, entaché d'avance d'irrationalité : et tout ce qui est rationnel dans la tête des hommes est destiné à devenir réel, aussi en contradiction que cela puisse être avec la réalité apparemment existante.

La vérité qu'il s'agissait de reconnaître dans la philosophie n'était plus, chez Hegel, une collection de principes dogmatiques tout faits, qu'il ne reste plus, quand on les a découverts, qu'à apprendre par coeur ; la vérité résidait désormais dans le processus même de la connaissance, dans le long développement historique de la science qui s'élève sans arriver jamais, par la découverte d'une prétendue vérité absolue, au point où elle ne peut plus avancer et où il ne lui reste plus rien d'autre à faire qu'à demeurer les bras croisés et à contempler bouche bée la vérité absolue à laquelle elle serait parvenue. Et cela dans le domaine de la connaissance philosophique comme dans celui de tous les autres savoirs et de l'activité pratique.

Toutes les situations qui se sont succédé dans l'histoire ne sont que des étapes transitoires dans le développement sans fin de la société humaine progressant de l'inférieur vers le supérieur. Cette philosophie dialectique dissout toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus de l'humanité qui y correspondent. Il ne subsiste rien de définitif, d'absolu, de sacré devant elle ; elle montre la caducité de toutes choses et en toutes choses, et rien ne subsiste devant elle que le processus ininterrompu du devenir et du périr, de l'ascension sans fin de l'inférieur au supérieur, dont elle n'est elle-même que le reflet dans le cerveau pensant.

Mais ce qu'il importe de dire, en fait, c'est que le développement exposé plus haut ne se trouve pas avec cette rigueur chez Hegel. Il est une conséquence nécessaire de sa méthode, mais lui-même ne l'a jamais tirée de façon aussi explicite. Et cela pour cette simple raison qu'il était obligé de construire un système, et qu'un système de philosophie doit, selon les exigences traditionnelles, se conclure par une vérité absolue. Dans la *Logique*, l'Idée absolue "s'aliène" dans la nature, c'est-à-dire se transforme en elle, et se retrouve plus tard elle-même dans la pensée et dans l'histoire. Et c'est ainsi que nous trouvons, à la fin de la *Philosophie du Droit*, que l'Idée absolue doit se réaliser dans cette monarchie représentative que Frédéric-Guillaume III mettait tant d'obstination à promettre à ses sujets, c'est-à-dire dans une domination indirecte des classes possédantes, limitée et modérée, adaptée aux conditions petites-bourgeoises de l'Allemagne d'alors ; ce qui est, en plus, une occasion de nous démontrer par le raisonnement la nécessité de la noblesse.

Tout cela n'empêcha cependant pas le système de Hegel d'embrasser un domaine incomparablement plus vaste que n'importe quel système antérieur et de développer dans ce domaine une richesse de pensée qui étonne aujourd'hui encore. *Phénoménologie de l'esprit, Logique, Philosophie de la nature, Philosophie de l'Esprit*, Hegel travaille à découvrir et à démontrer l'existence du fil conducteur du développement, et comme il n'était pas seulement un génie créateur, mais aussi un homme d'une érudition encyclopédique, ses travaux dans tous ces domaines font époque.

Dès que nous avons compris - et personne, en définitive, ne nous a mieux aidés à le comprendre que Hegel lui-même - que, ainsi posée, la tâche de la philosophie ne signifie pas autre chose que demander à un philosophe particulier de réaliser ce que seule peut faire l'humanité entière dans son développement progressif - dès que nous comprenons cela, c'en est fini également de toute la philosophie, au sens donné jusqu'ici à ce mot. On renonce dès lors à toute "vérité absolue", impossible à obtenir par cette voie et pour chacun isolément, et, à la place, on se met en quête des vérités relatives accessibles par la voie des sciences et de la synthèse de leurs résultats à l'aide de la pensée dialectique.

On conçoit quelle énorme influence ce système de Hegel ne pouvait manquer d'exercer dans l'atmosphère teintée de philosophie de l'Allemagne. Ce fut une marche triomphale qui dura plusieurs dizaines d'années et ne s'interrompit nullement à la mort de Hegel. Au contraire, c'est précisément de 1830 à 1840 que l'"engouement hégélien" régna le plus.

Celui qui mettait l'accent sur le *système* de Hegel pouvait être passablement conservateur ; celui qui, par contre, considérait la *méthode* dialectique comme l'essentiel, pouvait, tant en religion qu'en politique, appartenir à l'opposition la plus extrême. Hegel lui-même, malgré les éclats de colère révolutionnaires assez fréquents dans son oeuvre, paraissait somme toute pencher davantage du côté conservateur. L'aile gauche, ceux que l'on a appelés les "jeunes hégéliens", abandonna peu à peu cette réserve à la fois philosophique et distinguée à l'égard des questions brûlantes de l'actualité, qui avait assuré jusque-là à leur doctrine la tolérance et même la protection de l'État ; et se dévoila nettement, dans la *Gazette rhénane* de 1842, comme la philosophie de la bourgeoisie radicale montante.

La plupart des jeunes-hégéliens les plus résolus entrèrent en conflit avec le système de leur école. Tandis que le matérialisme considère la nature comme la seule réalité, celle-ci n'est dans le système de Hegel que l'"aliénation" de l'Idée absolue, pour ainsi dire une dégradation de l'idée ; en tout état de cause, la pensée et son produit, l'Idée, est ici l'élément primordial, la nature est l'élément dérivé qui n'existe, somme toute, que grâce à la condescendance de l'Idée. Et l'on se débattit tant bien que mal dans cette contradiction.

C'est alors que parut l'*Essence du christianisme* de Feuerbach. D'un seul coup, il réduisit en poussière la contradiction en remplaçant sans détours le matérialisme sur le trône. La nature existe indépendamment de toute philosophie ; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi ; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien, et les êtres supérieurs créés par notre imagination religieuse ne sont que le reflet fantastique de notre être propre. L'enchantement était rompu ; le "système" était brisé et jeté au rancart, la contradiction résolue, car elle n'existait que dans l'imagination. L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des "feuerbachiens".

Feuerbach brisa le système tout entier et le mit tout simplement de côté. Mais on ne vint pas à bout d'une philosophie en se contentant de la déclarer fautive. Et une

oeuvre aussi puissante que la philosophie de Hegel, une oeuvre qui a exercé une influence aussi considérable sur le développement intellectuel, on ne pouvait pas s'en débarrasser en l'ignorant purement et simplement. Il fallait la "dépasser", c'est-à-dire en détruire la forme au moyen de la critique, mais en sauvant le contenu nouveau qu'elle avait acquis.

Mais, en attendant, la révolution de 1848 mit toute la philosophie de côté avec la même désinvolture dont Feuerbach avait usé envers Hegel.

II IDÉALISME ET MATÉRIALISME

La grande question fondamentale de toute philosophie est celle du rapport de la pensée à l'être. Depuis les temps très reculés où les hommes, encore dans l'ignorance complète de leur propre conformation physique et incités par des apparitions en rêve, en arrivèrent à l'idée que leurs pensées et leurs sensations n'étaient pas une activité de leur propre corps, mais d'une âme particulière, habitant dans ce corps et le quittant au moment de la mort - depuis ce moment, il leur fallut se forger des idées sur les rapports de cette âme avec le monde extérieur. Si, au moment de la mort, elle se séparait du corps et continuait à vivre, il n'y avait aucune raison de lui attribuer encore une mort particulière ; c'est ainsi que naquit l'idée de son immortalité qui, à cette étape, n'apparaît pas du tout comme une consolation, mais au contraire, comme une fatalité contre laquelle on ne peut rien, comme un véritable malheur.

C'est d'une façon tout à fait analogue, par la personnification des puissances naturelles, que naquirent les premiers dieux qui, au cours du développement ultérieur de la religion, prirent une forme de plus en plus extra-terrestre jusqu'à ce que, par un processus d'abstraction, les nombreux dieux au pouvoir plus ou moins restreint et se restreignant mutuellement, donnèrent naissance, dans l'esprit des hommes, à l'idée du seul Dieu exclusif des religions monothéistes.

La question de la position de la pensée par rapport à l'être, la question de savoir quel est l'élément primordial, l'esprit ou la nature - cette question a pris, vis-à-vis de l'Église, la forme aiguë : le monde a-t-il été créé par Dieu ou existe-t-il de toute éternité ?

Selon qu'ils répondaient de telle ou telle façon à cette question, les philosophes se divisaient en deux grands camps. Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettaient par conséquent une création du monde, ceux-là formaient le camp de l'idéalisme. Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme.

À l'origine, les deux expressions : idéalisme et matérialisme, ne signifient pas autre chose.

Mais la question du rapport de la pensée à l'être a encore un autre aspect : notre pensée est-elle en état de connaître le monde réel ? Pouvons nous dans nos représentations et nos concepts du monde réel donner un reflet fidèle de la réalité ? Cette question est appelée en langage philosophique la question de l'identité de la pensée et de l'être, et l'immense majorité des philosophes y répondent d'une façon affirmative. Chez Hegel, par exemple, cette réponse affirmative va de soi : car ce que nous connaissons dans le monde réel, c'est précisément son contenu conforme à l'idée, ce qui fait du monde une réalisation progressive de l'Idée absolue.

Mais il existe encore toute une série d'autres philosophes qui contestent la possibilité de connaître le monde ou du moins de le connaître à fond. Parmi les

modernes, Hume et Kant sont de ceux-là, et ils ont joué un rôle tout à fait considérable dans le développement de la philosophie. La réfutation la plus frappante de cette lubie philosophique, comme d'ailleurs de toutes les autres, est la pratique, notamment l'expérimentation et l'industrie. Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant, et, qui plus est, en le faisant servir à nos fins, c'en est fini de la "chose en soi" insaisissable de Kant. Les substances chimiques produites dans les organismes végétaux et animaux restèrent de telles "choses en soi" jusqu'à ce que la chimie organique se fût mise à les préparer l'une après l'autre.

Mais, tout au long de cette période qui va de Descartes à Hegel et de Hobbes à Feuerbach, les philosophes n'ont nullement été, comme ils le croyaient, poussés en avant par la force de l'idée pure. Au contraire. Ce qui en réalité les a fait progresser, cela a surtout été le progrès formidable et de plus en plus impétueux de la science de la nature et de l'industrie.

La démarche de Feuerbach est celle d'un hégélien qui va vers le matérialisme, démarche qui, à un stade déterminé, amène une rupture totale avec le système idéaliste de son prédécesseur. Finalement, s'impose à lui, avec une force irrésistible, la conviction que l'existence, antérieure au monde, de l'"Idée absolue" de Hegel, n'est rien d'autre qu'une survivance fantastique de la croyance en un créateur supraterrrestre ; l'idée que le monde matériel, perceptible par les sens, auquel nous appartenons nous-mêmes, est la seule réalité, et que notre conscience et notre pensée ne sont que les produits d'un organe matériel, corporel, le cerveau. La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit le plus élevé de la matière⁶. C'est là, naturellement, pur matérialisme. Parvenu à ce point, Feuerbach s'arrête court.

Feuerbach confond le matérialisme, conception générale du monde reposant sur une manière déterminée de comprendre les rapports entre la matière et l'esprit, avec la forme spéciale dans laquelle cette conception du monde s'est exprimée à une étape historique déterminée, à savoir au XVIII^e siècle.

Le matérialisme du siècle précédent était surtout mécaniste, parce que, à cette époque, de toutes les sciences de la nature, seule la mécanique, et encore seulement celle des corps solides - célestes et terrestres - bref, la mécanique de la pesanteur, était arrivée à un certain achèvement. La biologie était encore dans les langes.

La deuxième étroitesse spécifique de ce matérialisme consistait dans son incapacité à concevoir le monde comme un processus, comme une matière en voie de développement historique. Cela correspondait au niveau qu'avaient atteint à l'époque les sciences de la nature. On savait que la nature était engagée dans un mouvement perpétuel. Mais, selon les idées de l'époque, ce mouvement décrivait un cercle tout aussi perpétuel et, par conséquent, ne progressait jamais ; il produisait toujours les mêmes résultats. Cette manière de voir était inévitable à l'époque. L'histoire de l'évolution de la terre, la géologie, était encore totalement inconnue, et l'idée que les êtres vivants actuels sont le résultat d'une longue série évolutive qui va du simple au complexe ne pouvait absolument pas être alors établie scientifiquement. La conception non historique de la nature était, par conséquent, inévitable.

Cette conception antihistorique avait également cours dans le domaine de l'histoire. Le moyen âge était considéré comme une simple interruption de l'histoire par mille années de barbarie générale ; les grands progrès du moyen âge, - l'extension de l'aire de la civilisation en Europe, les grandes nations viables qui s'y étaient formées côte à côte, enfin les énormes progrès techniques des XIV^e et XV^e siècles - on ne voyait rien de tout cela.

Par matérialisme, le bourgeois entend la goinfrerie, l'ivrognerie, la convoitise, les joies de la chair et un train de vie fastueux, la cupidité, l'avarice, l'avidité, la chasse aux profits et la spéculation en Bourse, bref tous les vices sordides dont il est lui-même en secret l'esclave ; et par idéalisme, il entend la croyance à la vertu, à l'altruisme universel et, en général, à un "monde meilleur", qualités dont il fait parade devant les autres, mais auxquelles il ne croit lui-même que tant qu'il traverse la période de malaise physique ou de crise qui suit nécessairement ses excès "matérialistes" coutumiers et qu'il va répétant en outre son refrain préféré : "Qu'est-ce que l'homme ? Moitié bête, moitié ange !"

III LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION ET L'ÉTHIQUE DE FEUERBACH

La religion est, d'après Feuerbach, le rapport affectif, le rapport de cœur des hommes entre eux, qui, jusqu'ici, cherchait sa vérité dans un reflet fantastique de la réalité - dans la médiation d'un ou de nombreux dieux, reflets fantastiques de qualités humaines - mais la trouve maintenant directement et sans médiation dans l'amour entre Je et Toi. Et c'est ainsi que l'amour sexuel devient, en fin de compte, chez Feuerbach, l'une des formes les plus élevées, sinon la plus élevée, de l'exercice de sa nouvelle religion.

Or les rapports sentimentaux entre les hommes, et surtout les rapports entre les deux sexes, ont existé depuis que les hommes existent. L'amour sexuel, spécialement, s'est développé au cours des huit derniers siècles et a conquis une place qui en a fait, au cours de cette période, le pivot obligatoire de toute poésie.

Les religions positives existantes se sont bornées à donner leur consécration suprême à la réglementation par l'État de l'amour sexuel, c'est-à-dire à la législation du mariage et elles peuvent demain disparaître toutes sans que la moindre chose soit changée à la pratique de l'amour et de l'amitié. C'est ainsi que la religion chrétienne avait en fait si bien disparu en France de 1793 à 1798 que Napoléon lui-même ne put la réintroduire sans résistance et sans difficultés.

L'idéalisme consiste ici chez Feuerbach à considérer les rapports humains qui sont basés sur une inclination mutuelle telle que l'amour, l'amitié, la pitié, l'abnégation, etc., non pas simplement tels qu'ils sont par eux-mêmes, sans référence à une religion particulière, mais, au contraire, à prétendre qu'ils n'atteignent à leur pleine valeur que lorsqu'on leur donne une consécration suprême au moyen du terme de religion. L'essentiel pour lui n'est pas que ces rapports purement humains existent, mais qu'ils soient conçus comme la religion nouvelle, véritable.

Lorsque Feuerbach veut établir la vraie religion sur la base d'une conception essentiellement matérialiste de la nature, cela revient, en réalité, à concevoir la chimie moderne comme étant la véritable alchimie. Si la religion peut se passer de son Dieu, l'alchimie peut également se passer de sa pierre philosophale. Il existe d'ailleurs un lien très étroit entre l'alchimie et la religion. La pierre philosophale a un grand nombre de propriétés quasi divines, et les alchimistes gréco-égyptiens des deux premiers siècles de notre ère sont pour quelque chose dans l'élaboration de la doctrine chrétienne.

Tout à fait fautive est l'affirmation de Feuerbach que "les périodes de l'humanité ne se distinguent que par des changements d'ordre religieux". De grands tournants historiques n'ont été *accompagnés* de changements d'ordre religieux que pour autant

que l'on considère les trois religions mondiales ayant existé jusqu'ici : le bouddhisme, le christianisme et l'islam.

Les anciennes religions de tribus et de nations qui s'étaient constituées d'une façon naturelle n'avaient aucune tendance au prosélytisme et perdaient toute capacité de résistance dès qu'était brisée l'autonomie des tribus et des peuples ; chez les Germains, il suffit même pour cela du simple contact avec l'Empire romain sur son déclin et avec la religion chrétienne universelle qu'il venait d'adopter et qui était appropriée à sa situation économique, politique et idéologique.

Ce n'est que dans le cas de ces grandes religions universelles, nées de façon plus ou moins artificielle, et surtout pour le christianisme et l'islam, que nous constatons que des mouvements historiques d'envergure prennent une empreinte religieuse et, même dans le domaine du christianisme, cette empreinte religieuse se limite, pour des révolutions de portée véritablement universelle, aux premières phases de la lutte émancipatrice de la bourgeoisie, entre le XIII^e et le XVII^e siècle. Cependant, lorsqu'au XVIII^e siècle, la bourgeoisie fut devenue suffisamment forte pour avoir, elle aussi, son idéologie propre, conforme à son point de vue de classe, elle fit sa grande et décisive révolution, la Révolution française, en faisant exclusivement appel à des idées juridiques et politiques, ne se souciant de la religion que dans la mesure où celle-ci était pour elle un obstacle. Mais elle se garda bien de substituer une nouvelle religion à l'ancienne.

La seule religion que Feuerbach étudie sérieusement est le christianisme, la religion de l'Occident, fondée sur le monothéisme. Il démontre que le Dieu chrétien n'est que l'image fantastique, le reflet de l'homme. Mais ce Dieu est lui-même le produit d'un long processus d'abstraction, la quintessence des nombreux dieux de tribus et de nations antérieures. Le même Feuerbach, qui prêche à chaque page la sensualité, qui invite à se plonger dans le concret, dans la réalité, devient complètement abstrait dès qu'il en vient à parler d'autres relations entre les humains que des relations purement sexuelles.

Il prend pour point de départ l'homme ; mais il n'est absolument pas question du monde dans lequel vit cet homme, aussi celui-ci reste-t-il toujours le même être abstrait.

D'une façon générale, l'histoire est, pour lui, un domaine où il est mal à l'aise et ne se sent pas rassuré.

C'est pourquoi ce que nous dit Feuerbach de la morale ne peut être qu'extrêmement pauvre. Le penchant au bonheur est inné chez l'homme et doit par conséquent constituer la base de toute morale.

Le penchant au bonheur n'est satisfait que très exceptionnellement et nullement à son propre avantage et à l'avantage d'autrui si l'individu s'occupe exclusivement de lui-même. Il exige, au contraire, des relations avec le monde extérieur, des moyens de satisfaire ses désirs, par conséquent, de la nourriture, un individu de l'autre sexe, des livres, des conversations, des discussions, une activité, des objets qu'on utilise et d'autres qu'on élabore. La morale de Feuerbach ou bien suppose que ces moyens et objets de satisfaction sont donnés d'emblée à chaque homme, ou bien elle ne donne que de bonnes leçons inapplicables à qui ces moyens font défaut.

Les choses se présentent-elles mieux quand il s'agit de l'égalité de droit du penchant au bonheur chez autrui ? Feuerbach pose cette revendication d'une façon absolue comme valant pour toutes les époques et dans toutes les circonstances. Mais est-ce que, dans l'antiquité, il fut jamais question d'égalité de droit du penchant au bonheur chez les esclaves et les maîtres, et au moyen âge, chez les serfs et les barons ? Le penchant au bonheur de la classe opprimée n'a-t-il pas toujours été impitoyablement et "légalement" sacrifié à celui de la classe dominante ?

Oui, dira-t-on, c'était immoral, mais actuellement l'égalité des droits est reconnue. Reconnue en paroles depuis et parce que la bourgeoisie s'est vue obligée, dans sa lutte contre la féodalité et au cours du développement de la production capitaliste, d'abolir tous les privilèges de caste, c'est-à-dire tous les privilèges personnels, et d'introduire d'abord l'égalité des individus en matière de droit privé, puis, peu à peu, en matière de droit civil. Mais le penchant au bonheur vit de moyens matériels. Or la production capitaliste veille à ce qu'il ne revienne que le strict nécessaire à la grande majorité des personnes jouissant de l'égalité de droits et elle ne respecte par conséquent guère plus - quand elle la respecte - l'égalité de droit du penchant au bonheur de la majorité que le faisait la société esclavagiste ou féodale.

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

En résumé, il en est de la théorie de la morale de Feuerbach comme de toutes celles qui l'ont précédée. Elle est adaptée à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les conditions, et c'est précisément pour cela qu'elle n'est jamais ni nulle part applicable et qu'elle reste tout aussi impuissante en face du monde réel. En réalité, chaque classe, et même chaque profession, a sa morale propre, et la viole là où elle peut le faire impunément, et cet amour qui doit unir tout le monde se manifeste par des guerres, des conflits, des procès, des scènes de ménage, des divorces et l'exploitation la plus grande possible des uns par les autres.

Le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement du point de vue de Feuerbach, au delà de Feuerbach lui-même, Marx l'inaugura en 1845 dans *la Sainte Famille*.

IV LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE

De la désagrégation de l'école hégélienne sortit une autre tendance, la seule qui ait vraiment donné des fruits, et cette tendance est essentiellement attachée au nom de Marx.

La rupture avec la philosophie de Hegel se produisit ici également par le retour au point de vue matérialiste. Cela signifie qu'on se décida à concevoir le monde réel - la nature et l'histoire - tel qu'il se présente lui-même à quiconque l'aborde sans lubies idéalistes préconçues ; on se décida à sacrifier impitoyablement toute lubie idéaliste impossible à concilier avec les faits considérés. Et le matérialisme ne signifie vraiment rien de plus. Seulement, c'était la première fois qu'on prenait vraiment au sérieux la conception matérialiste du monde, qu'on l'appliquait d'une façon conséquente à tous les domaines du savoir, - tout au moins dans les grandes lignes.

On ne se contenta pas de mettre tout simplement Hegel de côté : on partit au contraire de son aspect révolutionnaire développé ci-dessus, de la méthode dialectique. Mais cette méthode était inutilisable sous sa forme hégélienne. Chez Hegel, la dialectique est l'Idée se développant elle-même.

Nous conçûmes à nouveau, d'un point de vue matérialiste, les idées de notre cerveau comme étant les reflets des objets, au lieu de considérer les objets réels comme

les reflets de tel ou tel degré de l'Idée absolue. De ce fait, la dialectique se réduisait à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine - deux séries de lois identiques au fond, mais différentes dans leur expression en ce sens que le cerveau humain peut les appliquer consciemment, tandis que, dans la nature, et, jusqu'à présent, également dans la majeure partie de l'histoire humaine, elles ne se fraient leur chemin que d'une façon inconsciente, au milieu d'une série infinie de hasards apparents.

Mais, du coup, la dialectique des idées ne devint que le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et, ce faisant, la dialectique de Hegel fut totalement renversée, ou, plus exactement : elle se tenait sur la tête, on la remit de nouveau sur ses pieds. Et cette dialectique matérialiste, qui était depuis des années notre meilleur instrument de travail et notre arme la plus acérée, fut, chose remarquable, découverte à nouveau non seulement par nous, mais en outre, indépendamment de nous et même de Hegel, par un ouvrier allemand, Joseph Dietzgen. (Voir *L'Essence du travail intellectuel humain décrit par un travailleur manuel*. Nouvelle critique de la raison pure et pratique. Hambourg, Meissner, 1869.)

On avait repris le côté révolutionnaire de la philosophie de Hegel. La grande idée fondamentale selon laquelle le monde ne doit pas être considéré comme un complexe de *choses* achevées, mais comme un complexe de *processus* où les choses, en apparence stables, - tout autant que leurs reflets intellectuels dans notre cerveau, les concepts, se développent et meurent en passant par un changement ininterrompu au cours duquel, finalement, malgré tous les hasards apparents et tous les retours en arrière momentanés, un développement progressif finit par se faire jour. Mais la reconnaître en paroles et l'appliquer, dans la réalité, en détail, à chaque domaine soumis à l'investigation, sont deux choses différentes. Or, si l'on part constamment de ce point de vue dans la recherche, on cesse une fois pour toutes de demander des solutions définitives et des vérités éternelles ; on a toujours conscience du caractère nécessairement borné de toute connaissance acquise, de sa dépendance à l'égard des conditions dans lesquelles elle a été acquise ; on ne s'en laisse plus imposer non plus par l'opposition du vrai et du faux, du bien et du mal, de l'identique et du différent, du nécessaire et du contingent, oppositions irréductibles pour la vieille métaphysique qui a toujours cours ; on sait que ces oppositions n'ont qu'une valeur relative, que ce qui est maintenant reconnu comme vrai comporte un côté faux qu'on ne voit pas et qui apparaîtra plus tard, tout comme ce qui est actuellement reconnu comme faux a son côté vrai grâce auquel il a pu précédemment être considéré comme vrai ; que ce que l'on affirme nécessaire est composé de purs hasards et que le prétendu hasard est la forme sous laquelle la nécessité se dissimule - et ainsi de suite.

L'ancienne méthode de recherche et de pensée, que Hegel appelle la méthode "métaphysique" qui s'occupait de préférence de l'étude des *choses* considérées en tant qu'objets fixes donnés et dont les survivances continuent à hanter les esprits, a été, en son temps, très justifiée historiquement. Il fallait d'abord étudier les choses avant de pouvoir étudier les processus. Il fallait d'abord savoir ce qu'était telle ou telle chose avant de pouvoir observer les modifications qui s'opèrent en elle. Et il en fut ainsi dans la science de la nature.

L'ancienne métaphysique, qui considérait les choses comme faites une fois pour toutes, était issue d'une science de la nature qui étudiait les choses mortes et vivantes en tant que choses faites une fois pour toutes. Mais lorsque cette étude fut avancée au point que le progrès décisif fût possible, à savoir le passage à l'étude systématique des modifications s'opérant dans ces choses au sein de la nature même, à ce moment sonna dans le domaine philosophique aussi le glas de la vieille métaphysique.

Et, en effet, si, jusqu'à la fin du siècle dernier, la science de la nature fut surtout une science *rassemblant* des faits, une science de choses achevées, elle est essentiellement, dans notre siècle, une science de *classement*, une science des processus, de l'origine et du développement de ces choses et de l'enchaînement qui fait de ces processus naturels une grande totalité. La physiologie qui étudie les phénomènes des organismes végétaux et animaux, l'embryologie qui étudie le développement de chaque organisme depuis l'embryon jusqu'à la maturité, la géologie qui étudie la formation progressive de la surface de la terre, sont toutes filles de notre siècle.

Mais ce sont surtout trois grandes découvertes qui ont fait progresser à pas de géant notre connaissance de l'enchaînement des processus naturels : premièrement, la découverte de la cellule en tant qu'unité à partir de laquelle se développe, par multiplication et différenciation, tout l'organisme végétal et animal ; en conséquence non seulement il a été reconnu que le développement et la croissance de tous les organismes supérieurs s'opèrent selon une loi universelle unique, mais encore que la capacité de transformation de la cellule indique la voie par laquelle les organismes peuvent modifier leur espèce, et, par-là, connaître un développement plus qu'individuel.

- Deuxièmement, la découverte de la transformation de l'énergie, qui nous a montré que toutes les prétendues forces qui agissent tout d'abord dans la nature inorganique, la force mécanique et son complément, l'énergie dite potentielle, la chaleur, le rayonnement, l'électricité, le magnétisme, l'énergie chimique constituent autant de manifestations différentes du mouvement universel, qui passent de l'une à l'autre selon certains rapports quantitatifs, de sorte que, pour une certaine quantité de l'une qui disparaît, réapparaît une certaine quantité d'une autre, et qu'ainsi tout le mouvement de la nature se réduit à ce processus ininterrompu de transformations d'une forme dans l'autre.

- Enfin, la démonstration d'ensemble faite pour la première fois par Darwin, selon laquelle tous les produits de la nature qui nous environnent actuellement, y compris les hommes, sont le produit d'un long processus de développement à partir d'un petit nombre de germes unicellulaires à l'origine.

Grâce à ces trois grandes découvertes et aux autres progrès formidables de la science de la nature, nous sommes aujourd'hui en mesure de montrer dans leurs grandes lignes non seulement l'enchaînement entre les phénomènes de la nature dans les différents domaines pris à part, mais encore la connexion des différents domaines entre eux, et de présenter ainsi un tableau d'ensemble de l'enchaînement de la nature sous une forme à peu près systématique.

C'était autrefois la tâche de ce que l'on appelait la philosophie de la nature de fournir ce tableau d'ensemble. Elle ne pouvait le faire qu'en remplaçant les rapports réels encore inconnus par des rapports imaginaires, fantastiques, en complétant les faits manquants par des idées, et en ne comblant que dans l'imagination les lacunes existant dans la réalité. En procédant ainsi, elle a eu maintes idées géniales, pressenti maintes découvertes ultérieures, mais elle a également, comme il ne pouvait en être autrement, donné le jour à pas mal de bêtises.

Aujourd'hui, où il suffit d'interpréter les résultats de l'étude de la nature dialectiquement, c'est-à-dire dans le sens de l'enchaînement qui lui est propre, pour arriver à un "système de la nature" satisfaisant pour notre époque, où le caractère dialectique de cet enchaînement s'impose, qu'ils le veuillent ou non, même aux cerveaux de savants formés à l'école métaphysique, aujourd'hui, la philosophie de la nature est définitivement mise à l'écart. Toute tentative pour la ressusciter ne serait pas seulement superflue, *elle serait une régression.*

Mais ce qui est vrai de la nature, reconnue également de ce fait comme un processus de développement historique, l'est aussi de l'histoire de la société. Ici également, la philosophie de l'histoire, du droit, de la religion, etc., consistait à substituer à l'enchaînement réel, et qu'il fallait prouver, celui qu'inventait le cerveau du philosophe.

Or l'histoire du développement de la société se révèle, sur un point, essentiellement différente de celle de la nature. Dans la nature, ce sont uniquement des facteurs inconscients et aveugles qui agissent les uns sur les autres, - rien ne se produit en tant que but conscient, voulu. Par contre, dans l'histoire de la société, ceux qui agissent sont exclusivement des hommes doués de conscience, agissant avec réflexion ou avec passion et poursuivant des buts déterminés ; rien ne se produit sans dessein conscient, sans fin voulue.

Mais cette différence, quelle que soit son importance pour l'investigation historique, surtout d'époques et d'événements pris isolément, ne peut rien changer au fait que le cours de l'histoire est sous l'empire de lois générales internes. Car, ici aussi, malgré les buts consciemment poursuivis par tous les individus, c'est le hasard qui, d'une façon générale, règne en apparence à la surface. Ce n'est que rarement que se réalise le dessein formé ; dans la majorité des cas, les nombreux buts poursuivis s'entrecroisent et se contredisent, ou bien ils sont eux-mêmes *a priori* irréalisables, ou bien encore les moyens pour les réaliser sont insuffisants. C'est ainsi que les conflits des innombrables volontés et actions individuelles créent, dans le domaine historique, une situation tout à fait analogue à celle qui règne dans la nature inconsciente.

Les buts des actions sont voulus, mais les résultats que donnent réellement ces actions ne le sont pas, ou s'ils semblent, au début, correspondre malgré tout au but poursuivi, ils ont finalement des conséquences tout autres que celles qui ont été voulues. Ainsi les événements historiques apparaissent en gros également dominés par le hasard. Mais partout où le hasard semble jouer à la surface, il est toujours sous l'empire de lois internes cachées, et il ne s'agit que de les découvrir.

S'il s'agit, par conséquent, de rechercher les forces motrices qui, - consciemment ou inconsciemment et, il faut le dire, très souvent inconsciemment, - se situent derrière les mobiles des actions historiques des hommes et constituent en fait les forces motrices dernières de l'histoire, il ne peut pas tant s'agir des motifs des individus, si éminents soient-ils, que de ceux qui mettent en mouvement de grandes masses, des peuples entiers, et dans chaque peuple, à leur tour, des classes entières, et encore des raisons qui les poussent non à une effervescence passagère et à un feu de paille rapidement éteint, mais à une action durable, aboutissant à une grande transformation historique.

Élucider les causes motrices qui, d'une façon claire ou confuse, directement ou sous une forme idéologique et même divinisée, se reflètent ici dans l'esprit des masses en action et de leurs chefs - ceux que l'on appelle les grands hommes - sous forme de mobiles conscients, - telle est la seule voie qui puisse nous mettre sur la trace des lois qui dominent l'histoire dans son ensemble, aux différentes époques et dans les différents pays. Tout ce qui met les hommes en mouvement doit nécessairement passer par leur cerveau, mais la forme que cela prend dans ce cerveau dépend beaucoup des circonstances.

Mais alors que, dans toutes les périodes antérieures, la recherche de ces causes motrices de l'histoire était presque impossible, - du fait de l'enchevêtrement et du caractère masqué des rapports et de leurs effets, - notre époque a tellement simplifié ces enchaînements que l'énigme a pu être résolue. Depuis le triomphe de la grande industrie, ce n'est plus un secret pour personne en Angleterre que toute la lutte politique y tournait autour des prétentions à la domination de deux classes : l'aristocratie foncière

et la bourgeoisie. En France, c'est avec le retour des Bourbons qu'on prit conscience du même fait. Et, depuis 1830, la classe ouvrière, le prolétariat, a été reconnu comme troisième combattant pour le pouvoir dans ces deux pays. La situation s'était tellement simplifiée qu'il fallait fermer volontairement les yeux pour ne pas voir dans la lutte de ces trois grandes classes et dans le conflit de leurs intérêts la force motrice de l'histoire moderne - tout au moins dans les deux pays les plus avancés.

Mais comment ces classes s'étaient-elles formées ? Bourgeoisie et prolétariat s'étaient formés l'un et l'autre à la suite d'une transformation des conditions économiques, plus exactement du mode de production. C'est le passage d'abord du métier corporatif à la manufacture, puis de la manufacture à la grande industrie utilisant les machines et se servant de la vapeur qui avait développé ces deux classes.

À un certain stade de ce développement, les nouvelles forces productives mises en oeuvre par la bourgeoisie - en premier lieu, la division du travail et le groupement d'un grand nombre d'ouvriers parcellaires dans une seule manufacture - ainsi que les conditions et besoins d'échange qu'elles engendrent, devinrent incompatibles avec le régime de production existant, transmis par l'histoire et consacré par la loi, c'est-à-dire avec les privilèges corporatifs et les innombrables privilèges personnels et locaux (qui constituaient autant d'entraves pour les ordres non privilégiés) de la société féodale. Les forces productives, représentées par la bourgeoisie, se rebellèrent contre le régime de production représenté par les propriétaires fonciers féodaux et les maîtres de corporation. On connaît le résultat. Les liens féodaux furent brisés, en Angleterre progressivement, en France d'un seul coup.

De même, maintenant, la grande industrie est entrée en conflit avec le régime de production bourgeois. Elle crée, d'une part, une prolétarisation toujours croissante de la grande masse du peuple entier et, d'autre part, une quantité de plus en plus considérable de produits impossibles à écouler. Surproduction et misère des masses, chacune étant la cause de l'autre, telle est la contradiction absurde à laquelle aboutit ce système.

Il est donc prouvé que, dans l'histoire moderne tout au moins, toutes les luttes politiques sont des luttes de classes et que toutes les luttes émancipatrices de classes tournent, en dernière analyse, autour de l'émancipation *économique*. Par conséquent, l'État, le régime politique, constitue, ici tout au moins, l'élément secondaire, et la société civile, le domaine des relations économiques, l'élément décisif. La vieille conception traditionnelle, à laquelle Hegel sacrifie lui aussi, voyait dans l'État l'élément déterminant et dans la société civile l'élément déterminé par le premier. Nous trouvons que, dans l'histoire moderne, la volonté de l'État est déterminée dans l'ensemble par les besoins changeants de la société civile, par la suprématie de telle ou telle classe, en dernière analyse, par le développement des forces productives et des rapports d'échange.

Si aujourd'hui encore, à l'époque de la grande industrie et des chemins de fer, l'État n'est au fond que le reflet, sous une forme condensée, des besoins économiques de la classe qui domine la production, il devait l'être encore beaucoup plus à l'époque où chaque génération humaine était obligée de consacrer une bien plus grande partie de sa vie entière à la satisfaction de ses besoins matériels et en dépendait par conséquent beaucoup plus que nous aujourd'hui.

La société se crée un organisme en vue de la défense de ses intérêts communs contre les attaques intérieures et extérieures. Cet organisme est le pouvoir d'État. A peine né, il se rend indépendant de la société, et cela d'autant plus qu'il devient davantage l'organisme d'une certaine classe, qu'il fait prévaloir directement la domination de cette classe.

Or l'État crée, à son tour, une nouvelle idéologie. Les professionnels de la politique, les théoriciens du droit public et les juristes du droit privé escamotent en effet la liaison avec les faits économiques.

Des idéologies encore plus élevées, encore plus éloignées de leur base matérielle économique, prennent la forme de la philosophie et de la religion. Ici, la corrélation entre les représentations et leurs conditions d'existence matérielles devient de plus en plus complexe, de plus en plus obscurcie par les chaînons intermédiaires. Mais elle existe cependant. De même que toute la Renaissance, depuis le milieu du XV^e siècle, fut un produit essentiel des villes, par conséquent de la bourgeoisie, il en va de même pour la philosophie renaissant elle aussi à cette époque. Son contenu n'était, pour l'essentiel, que l'expression philosophique des idées correspondant au développement de la petite et de la moyenne bourgeoisie devenant la grande bourgeoisie.

Arrêtons-nous à la religion, parce que c'est elle qui est le plus éloignée de la vie matérielle et semble lui être étrangère. La religion est née, à l'époque extrêmement reculée de la vie dans les bois, des représentations pleines d'erreurs de ces hommes des bois sur leur propre nature et la nature extérieure les environnant. Chaque idéologie, une fois constituée, se développe sur la base des éléments de représentation donnés et continue à les élaborer. Que les conditions d'existence matérielles des hommes, dans le cerveau desquels se poursuit ce processus mental, en déterminent en fin de compte le cours, cela reste chez eux nécessairement inconscient.

Ces représentations religieuses primitives, par conséquent, qui sont la plupart du temps communes à chaque groupe de peuples apparentés, se développent, après la scission de ce groupe, d'une façon particulière à chaque peuple, selon les conditions d'existence qui lui sont dévolues. Les dieux qui se sont ainsi constitués chez chaque peuple étaient des dieux dont l'empire ne dépassait pas les limites du territoire qu'ils avaient à protéger et au delà des frontières duquel d'autres dieux exerçaient une domination incontestée. Ils ne pouvaient survivre dans la représentation que tant que subsistait la nation ; ils disparurent en même temps qu'elle.

Cette disparition fut provoquée par l'apparition de l'Empire romain ; le besoin de compléter l'Empire mondial par une religion universelle apparaît clairement dans les tentatives faites en vue de faire admettre à Rome, à côté des dieux indigènes, tous les dieux étrangers dignes de quelque respect et de leur procurer des autels. Mais une nouvelle religion universelle ne se crée pas au moyen de décrets impériaux. La nouvelle religion universelle, le christianisme, s'était déjà constituée clandestinement par un amalgame de la théologie orientale universalisée, surtout de la théologie juive, et de la philosophie grecque vulgarisée, surtout du stoïcisme. Il devint religion d'État et fut adapté à ce but par le concile de Nicée (325 après J.C.).

Au moyen âge, il se transforma, au fur et à mesure du développement du féodalisme, en une religion correspondant à ce dernier, avec une hiérarchie féodale correspondante. Et lorsque apparut la bourgeoisie, l'hérésie protestante se développa, en opposition au catholicisme féodal, d'abord dans le midi de la France, chez les Albigeois, à l'époque de la plus grande prospérité des villes de cette région.

Lorsque celle-ci fut devenue suffisamment forte, sa lutte contre la noblesse féodale, de caractère jusque-là presque exclusivement local, commença à prendre des proportions nationales. La première grande action eut lieu en Allemagne : c'est ce qu'on appelle la Réforme. A côté de l'Allemand Luther, il y avait eu le Français Calvin. Avec une rigueur bien française, Calvin mit au premier plan le caractère bourgeois de la Réforme, républicanisa et démocratisa l'Église. Tandis qu'en Allemagne la Réforme luthérienne s'enlisait et menait le pays à la ruine, la Réforme calviniste servit de drapeau aux républicains à Genève, en Hollande, en Écosse, libéra la Hollande du joug

de l'Espagne et de l'Empire allemand et fournit au deuxième acte de la révolution bourgeoise, qui se déroulait en Angleterre, son vêtement idéologique.

En France, la minorité calviniste fut, en 1685 (révocation de l'Édit de Nantes), opprimée, convertie au catholicisme ou expulsée du pays. Mais à quoi cela servit-il ? En 1694, naquit Voltaire. La mesure draconienne de Louis XIV ne fit que faciliter à la bourgeoisie française la réalisation de sa révolution sous la forme irrégulière, exclusivement politique, la seule qui convînt à la bourgeoisie développée. Au lieu de protestants, ce furent des libres penseurs qui siégèrent dans les assemblées nationales.

Le christianisme était parvenu à son dernier stade. Il était devenu incapable de servir à l'avenir de manteau idéologique aux aspirations d'une classe progressive quelconque ; il devint de plus en plus la propriété exclusive des classes dominantes qui l'emploient comme simple moyen de gouvernement pour tenir en lisière les classes inférieures. À remarquer que chacune des différentes classes utilise la religion qui lui est conforme : l'aristocratie foncière, le jésuitisme catholique ou l'orthodoxie protestante, la bourgeoisie libérale et radicale, le rationalisme ; et que ces messieurs croient ou non à leurs religions respectives, cela ne fait aucune différence.

Nous voyons par conséquent que la religion, une fois constituée, a toujours un contenu traditionnel, et aussi que, dans tous les domaines idéologiques, la tradition est une grande force conservatrice. Mais les changements que subit ce contenu ont leur source dans les rapports de classes, par conséquent dans les rapports économiques entre les hommes qui procèdent à ces changements.

Partout il ne s'agit plus d'imaginer des enchaînements dans sa tête, mais de les découvrir dans les faits. Il ne reste plus dès lors à la philosophie, chassée de la nature et de l'histoire, que le domaine de la pensée pure, dans la mesure où celui-ci subsiste encore, à savoir la théorie des lois du processus même de la pensée, c'est-à-dire la logique et la dialectique.

*

Avec la révolution de 1848, l'Allemagne "cultivée" donna congé à la théorie et passa sur le terrain de la pratique. La petite industrie reposant sur le travail à la main, la manufacture furent remplacées par une grande industrie véritable : l'Allemagne fit sa réapparition sur le marché mondial. Le nouvel Empire petit-allemand supprima du moins les anomalies les plus criantes, par lesquelles la poussière de petits États, les survivances du féodalisme et l'économie bureaucratique avaient jusque-là entravé ce développement. Mais au fur et à mesure que la spéculation quittait le cabinet de travail du philosophe pour installer son temple à la Bourse des valeurs, l'Allemagne cultivée perdait ce grand sens théorique qui avait été la gloire de l'Allemagne à l'époque de son plus profond abaissement politique - le sens de la recherche purement scientifique, que le résultat obtenu fût pratiquement utilisable ou non, contraire ou non aux ordonnances de la police.

Certes, en Allemagne, les sciences de la nature officielles, surtout dans le domaine des recherches de détail, restent au niveau de l'époque, mais déjà la revue américaine *Science* remarque à juste titre que c'est beaucoup plus en Angleterre et non plus comme autrefois, en Allemagne, que s'effectuent actuellement les progrès décisifs dans le domaine des grands enchaînements de faits isolés, de leur généralisation en lois. Et, dans le domaine des sciences historiques, y compris la philosophie, le vieil esprit théorique intransigeant a vraiment complètement disparu avec la philosophie classique pour faire place à un éclectisme vide, aux affres des considérations de carrière et de revenu, et jusqu'à l'arrivisme le plus vulgaire. Les représentants officiels de cette

science sont devenus les idéologues déclarés de la bourgeoisie et de l'État actuel - mais à une époque où l'un et l'autre sont en opposition ouverte avec la classe ouvrière.

Et ce n'est que dans la classe ouvrière que le sens théorique allemand se maintient intact. Là, il est impossible de l'extirper ; là, il n'y a pas de considérations de carrière, de chasse aux profits, de protection bienveillante d'en haut ; au contraire, plus la science procède avec intransigeance et sans préventions, plus elle se trouve en accord avec les intérêts et les aspirations de la classe ouvrière. La tendance nouvelle qui a reconnu dans l'histoire du développement du travail la clé qui permet de comprendre l'histoire de la société tout entière s'est adressée d'emblée de préférence à la classe ouvrière et elle y a trouvé la compréhension qu'elle ne cherchait pas auprès de la science officielle et qu'elle n'attendait pas d'elle. C'est le mouvement ouvrier allemand qui est l'héritier de la philosophie classique allemande.