

GEORGES PLEKHANOV
LE MATÉRIALISME MILITANT

(Materialismus militans)

RÉPONSES A MONSIEUR BOGDANOV

*Edition électronique réalisée par Vincent Gouysse
à partir de l'ouvrage publié en 1957 aux Editions
Sociales, Paris.*

WWW.MARXISME.FR

NOTE DE L'ÉDITEUR

L'ouvrage de Georges Plékhanov que nous présentons ici au lecteur français, en commémoration du centenaire de la naissance de l'auteur (29 novembre-11 décembre 1856), est le troisième que publient les Editions sociales depuis la reprise de leur activité en 1945.

En 1947 étaient éditées Les Questions fondamentales du marxisme. En dehors de cet ouvrage capital, ce recueil contient aussi des textes essentiels sur la philosophie de Hegel, la philosophie de l'histoire, le rôle de l'individu dans l'histoire et, plus généralement, sur le matérialisme dialectique et historique.

En 1949 paraissait L'Art et la vie sociale comprenant les textes les plus importants de Plékhanov sur l'esthétique. En tête de ce recueil figurent deux études substantielles de Jean Fréville auxquelles le lecteur aura intérêt à se reporter pour la connaissance et la compréhension de la vie et de l'œuvre du grand marxiste russe.

Le présent ouvrage constitue une nouvelle contribution à la diffusion, dans les pays de langue française, de l'œuvre si riche et si diverse de Plékhanov.

Comme les Essais sur l'histoire du matérialisme (d'Holbach, Helvétius, Marx) que nous publierons prochainement, il témoigne du souci de défendre la théorie marxiste contre les attaques de ses détracteurs et les déformations de ses faux amis, de l'enrichir et de la développer.

Une première édition française du Matérialisme militant, dans la traduction de S. Engelson, munie d'une préface de A. Déborine, a paru en effet en 1930 aux éditions Les Revues, 47, rue Monsieur-le-Prince, à Paris. Une confrontation de cette traduction avec le texte russe publié dans le tome XVII des Œuvres de G. Plékhanov (Editions d'Etat, Moscou, 1924) montre que, pour des raisons difficiles à établir, certaines coupures ont été faites dans le texte original. Nous avons donc préféré en donner une traduction nouvelle et reproduisant, pour la première fois en français, le texte intégral.

Le Matérialisme militant, auquel Plékhanov avait donné le titre latin de Materialismus militans, se compose de trois « Lettres ouvertes » adressées à Bogdanov, le représentant principal de l'empiriomonisme qui n'était lui-même qu'une variété de l'empiriocriticisme de Mach et Avenarius. La première lettre parut dans La Voix du social-démocrate, n^{os} 6-7, la deuxième dans le même organe n^{os} 8-9, toutes deux en 1908. Elles furent reproduites, avec quelques notes supplémentaires, dans le recueil : De la défense à l'attaque publié en 1910. C'est pour ce recueil que fut écrite spécialement la troisième lettre qui complète l'ensemble de Matérialisme militant. Cet ouvrage extrêmement combatif et d'une grande verve polémique tient une place importante dans la lutte contre les courants réactionnaires et liquidateurs qui surgirent en Russie après la défaite de la première révolution russe de 1905 et qui n'épargnèrent ni le mouvement ouvrier ni le Parti ouvrier social-démocrate. On sait que c'est au centre de cette lutte que se place Matérialisme et empiriocriticisme de Lénine, ouvrage fondamental écrit en 1908 et publié en 1909.

Le Matérialisme militant a été traduit du russe par Joseph Ducroux, et nous tenons à remercier vivement M^{me} Batault-Plékhanov d'avoir bien voulu apporter un concours précieux et averti à l'établissement du texte définitif de cette traduction.

PREMIÈRE LETTRE¹

« Tu l'as voulu, George Dandin ! »

Monsieur,

Dans le numéro 7 du *Messenger de la vie* de l'an dernier a été publiée votre Lettre ouverte au camarade Plékhanov. Cette lettre indique que vous êtes mécontent de moi pour beaucoup de raisons. La principale, si je ne m'abuse, est que, selon vous, je me livre, depuis trois ans, à une polémique à crédit avec l'empirionisme sans produire contre lui d'arguments sérieux, et que cette « tactique », pour employer à nouveau vos propres termes, remporte quelque succès. Vous me reprochez ensuite de vous donner systématiquement le titre de « Monsieur Bogdanov ». De plus, vous êtes mécontent de mes comptes rendus des livres de Dietzgen² : *L'Acquis de la philosophie* et *Lettres sur la logique*. Selon vous, j'invite le lecteur à prendre une attitude de méfiance et de prudence envers la philosophie de Dietzgen, pour la raison qu'elle ressemble parfois à la vôtre. Je noterai encore une cause de votre mécontentement à mon égard. Vous affirmez que quelques-uns de mes partisans lancent contre vous une accusation presque « criminelle », et vous trouvez que je suis en partie responsable de leur « démoralisation ». Je pourrais encore allonger la liste des reproches que vous m'adressez, mais il n'en est nul besoin : les points que je viens d'indiquer suffisent amplement pour que nous puissions aborder une explication non dépourvue d'intérêt général. Ce faisant, je commencerai par une question qui me semble de deuxième, sinon de troisième ordre, mais qui paraît revêtir à vos yeux une importance assez grande, c'est la question de votre « titre ». Vous considérez comme une offense le « titre » de Monsieur que j'emploie en « l'adressant à vous, offense que je n'ai pas le droit de vous faire. A ce sujet, je me hâte de vous assurer, Monsieur, qu'il n'a jamais été dans mon intention de vous offenser. Mais votre rappel du droit me conduit à penser que, selon votre conviction, il entre dans mes obligations social-démocrates de vous appeler « camarade ». Mais, — que Dieu et notre Comité central soient mes juges ! — je ne me reconnais pas une telle obligation. Je ne la reconnais pas pour cette raison simple et claire que vous ne m'êtes pas camarade. Et vous ne m'êtes pas camarade parce que vous et moi sommes les représentants de deux conceptions du monde inondées diamétralement opposées. Et dans la mesure où il s'agit pour moi de défendre ma conception du monde, vous n'êtes pas pour moi un camarade, mais l'adversaire le plus résolu, le plus implacable. Et pourquoi ferais-je l'hypocrite ? Dans quel but donnerais-je aux mots un sens qu'ils n'ont pas ?

Déjà Boileau conseillait jadis : « Appelez un chat un chat. » Je suis ce conseil raisonnable : moi aussi j'appelle un chat un chat et vous un empirioniste. Je n'appelle camarades que les hommes qui partagent ma façon de penser et qui font ce que j'ai entrepris de faire bien avant que n'apparaissent chez nous les bernsteiniens, les machistes et autres « critiques de Marx ». Réfléchissez, Monsieur Bogdanov, essayez d'être impartial et dites si, en vérité, je m'ai « aucun droit » d'agir ainsi ? Suis-je vraiment obligé d'agir autrement ?

Continuons. Vous vous abusez cruellement, Monsieur, en imaginant que je laisse entendre de façon plus ou moins transparente qu'il conviendrait sinon de vous « pendre », du moins de vous « déporter » hors des frontières du marxisme dans le délai le plus bref. Si quelqu'un avait l'intention d'agir avec vous de cette façon, il se heurterait tout d'abord à l'impossibilité absolue de mettre à exécution son sévère projet. Doumbadzé³ lui-même, en dépit de sa force miraculeuse, ne serait pas à même d'expulser de ses domaines un homme qui ne s'y trouverait pas. De même qu'aucun tyranneau idéologique n'aurait la possibilité de « rejeter » hors des limites d'une doctrine donnée un « penseur » qui se trouve déjà au-delà de ces limites. Et que vous vous trouviez précisément en dehors des limites du marxisme, cela est clair pour tous ceux qui savent que l'édifice entier de cette doctrine repose sur le matérialisme dialectique, et qui comprennent qu'en votre qualité de machiste convaincu, vous n'adoptez pas et ne pouvez pas adopter le point de vue matérialiste. Pour ceux qui ne le savent pas et ne le comprennent pas, je citerai les lignes suivantes qui sont de votre plume.

Caractérisant l'attitude des divers philosophes à l'égard de la « chose en soi », vous jugez à propos d'écrire :

Les matérialistes d'une nuance plus critique occupent une position de juste milieu; ils se refusent à admettre l'impossibilité absolue de connaître la « chose en soi », mais ils la considèrent en même temps comme fondamentalement distincte du « phénomène » et, à cause de cela, « connaissable », d'une manière toujours et seulement « confuse », par le phénomène. Cette chose en soi est en dehors de l'expérience par le contenu (c'est-à-dire, apparemment, par des « éléments » qui ne sont pas ceux de l'expérience). Mais elle se trouve dans les limites de ce que l'on nomme les formes de l'expérience, c'est-à-dire le temps, l'espace et la causalité. C'est approximativement le point de vue des matérialistes français du XVIII^e siècle et, parmi les philosophes modernes, celui d'Engels et de son disciple russe Belov⁴⁻⁵.

Ces lignes doivent rendre la chose claire même pour les gens qui ne se soucient pas de philosophie. Il doit être clair, même pour eux maintenant, que vous rejetez le point de vue d'Engels. Et celui qui sait qu'Engels partageait entièrement les idées de l'auteur du *Capital*, y compris en philosophie, comprendra très aisément qu'en rejetant le point de vue d'Engels, vous rejetez par cela même le point de vue de Marx et que vous vous joignez à ses « censeurs ».

Je vous en prie, soyez sans crainte, Monsieur, ne me prenez pas pour Doumbadzé et n' imaginez pas que je ne constate votre présence parmi les adversaires de Marx que pour vous «expulser». Je le répète, on ne peut expulser hors des limites d'une doctrine un homme qui se trouve déjà au-delà de ces limites. Et, en ce qui concerne les critiques de Marx, chacun, même s'il n'a pas fait ses études dans un séminaire, sait maintenant que ces messieurs ont franchi les limites du marxisme et qu'il n'est guère probable qu'ils y reviennent.

« Oter la vie » est une mesure incomparablement plus cruelle que l' « expulsion ». Et si jamais j'étais capable, Monsieur, de faire allusion à la nécessité de vous pendre (même entre guillemets), il va de soi que je pourrais aussi, éventuellement, avoir l'idée de vous « expulser ». Mais là aussi vous vous abandonnez à une peur tout à fait vaine ou bien vous vous permettez une ironie sans fondement.

Une fois pour toutes, je vous dirai que je n'ai jamais eu l'intention de « pendre » qui que ce soit. Je serais un bien mauvais social-démocrate si je ne reconnaissais pas la pleine liberté de la recherche théorique. Mais je serais aussi un mauvais social-démocrate si je ne comprenais pas que la liberté de la recherche doit être accompagnée et complétée par la liberté de grouper les hommes selon leurs opinions.

Je suis persuadé — et pourrait-on ne pas l'être ? — que ceux qui diffèrent entre eux sur les conceptions fondamentales de la théorie, ont entièrement le droit de se séparer aussi dans la pratique, c'est-à-dire de se grouper dans des camps différents. Je suis même persuadé qu'il y a des « situations » où ils ont le devoir de le faire. Ne savons-nous pas déjà depuis Pouchkine que

*l'on ne peut atteler à la même voiture
un cheval et un daim frémissant ?*

Au nom de cette liberté de se grouper, imprescriptible et incontestable, j'ai invité plus d'une fois les marxistes russes à s'unir en un groupe à part pour la propagande de leurs idées et à se distinguer des autres groupes qui ne partagent pas telle ou telle idée de Marx. Plus d'une fois, et avec une ardeur tout à fait compréhensible, j'ai exprimé cette pensée que, dans le domaine des idées, tout défaut de clarté cause un grand dommage. Et je pense que le manque de clarté est particulièrement nuisible chez nous à l'époque actuelle, alors que, sous l'influence de la réaction et sous le prétexte de réviser les valeurs théoriques, l'idéalisme de toutes couleurs et de toutes nuances se livre à de véritables orgies dans notre littérature, et alors que certains idéalistes, probablement dans l'intérêt de la propagande de leurs idées, proclament que leurs conceptions sont du marxisme du modèle le plus récent. Je suis fermement persuadé qu'il nous est nécessaire, maintenant plus que jamais, de nous séparer théoriquement de ces idéalistes et j'exprime, sans gêne, ma ferme conviction. Je comprends que cela puisse être parfois désagréable à tel ou tel idéaliste, — en particulier à ceux qui voudraient faire passer leur marchandise idéaliste sous la bannière du marxisme, — mais néanmoins j'affirme catégoriquement que ceux qui, pour cette raison, me reprochent d'attenter à la liberté de qui que ce soit (« expulsion ») ou même à sa vie (« pendaison »), manifestent une compréhension vraiment étroite de cette liberté même au nom de laquelle ils m'accusent.

Lorsque j'invite ceux qui pensent comme moi à se distinguer des gens qui ne peuvent être leurs camarades par les idées, j'utilise le droit incontestable de tout « homme et citoyen ». Et quand vous, Monsieur Bogdanov, soulevez à ce propos ce bruit ridicule et me soupçonnez d'attenter à votre personne, vous montrez simplement que vous vous êtes mal assimilé la notion de ce droit indiscutable.

N'étant pas marxiste, vous voulez à tout prix que nous, marxistes, vous considérions comme notre camarade. Vous me faites penser à cette mère, de Gleb Ouspenski⁶, qui écrivait à son fils que, puisqu'il vivait loin d'elle et ne montrait aucune hâte à venir la voir, elle porterait plainte à la police et exigerait que les autorités lui donnent la possibilité de « l'embrasser ». Chez Ouspenski, le petit bourgeois à qui s'adresse cette menace maternelle fond en larmes à son souvenir. Nous, marxistes russes, nous ne nous mettrons pas à pleurer pour de semblables raisons. Mais cela ne nous empêchera pas de vous déclarer catégoriquement que nous voulons faire plein usage de notre droit à la séparation et que nous « embrasser », vous n'y réussirez pas, ni vous, ni personne d'autre.

J'ajouterai encore ceci. Si je ressemblais quelque peu à Doumbadzé et si j'admettais, d'une manière générale, qu'il puisse y avoir des hommes qui méritent la peine de mort (ne fût-ce qu'entre guillemets), pour leurs convictions, je ne vous compterais pourtant pas parmi eux, Monsieur Bogdanov. Je me dirais alors : « C'est le talent qui donne le droit à la peine de mort et notre théoricien de l'empirionisme n'en a pas trace. Il n'est pas digne de la peine capitale ! »

Monsieur, vous insistez pour que je sois franc; ne vous offensez donc pas si je le suis.

Vous me paraissez semblable à Vassili Trédiakovski⁷ d'heureuse mémoire : un homme de beaucoup d'application, mais — hélas ! — très peu doué. Pour s'occuper d'hommes pareils au feu professeur d'éloquence et d'astuces poétiques, il faut posséder une force considérable de résistance à l'ennui. Je n'en ai pas tellement. Et voilà pourquoi je ne me suis pas occupé de vous jusqu'ici; voilà pourquoi je ne vous ai pas répondu jusqu'ici, malgré vos défis directs.

Je me disais : J'ai d'autres chats à fouetter, que j'étais sincère et ne cherchais pas seulement un prétexte pour éviter un combat polémique avec vous, mes actes le prouvent : en effet depuis le temps que vous avez commencé à me défier, j'ai en effet fouetté — triste nécessité — pas mal de « chats ». Naturellement, vous vous êtes expliqué mon silence autrement; vous pensez, évidemment, que n'osant pas attaquer votre forteresse philosophique, je préférerais proférer à votre adresse de vaines menaces, vous critiquer « à crédit ». Je ne vous dénie pas le droit de vous bercer d'illusions, mais, à mon tour, j'ai le droit de vous dire : vous vous berciez d'illusions. En réalité, je n'ai tout simplement pas jugé utile de discuter avec vous, car j'ai supposé que les représentants conscients du prolétariat russe sauraient eux-mêmes apprécier votre sagesse philosophique. De plus, — comme je l'ai déjà dit, — j'avais d'autres chats à fouetter. Ainsi, dès la fin de l'an dernier, c'est-à-dire tout de suite après la publication dans *Le Messenger* de la vie de la lettre ouverte que vous m'adressiez, certains de mes camarades me conseillèrent de m'occuper de vous. Mais je leur répondis que je trouvais plus utile de m'occuper de M. Arthur Labriola⁸ dont votre partisan, M. A. Lounatcharski⁹ a eu l'idée d'introduire les opinions en Russie en qualité d'armes « affûtées pour les marxistes orthodoxes ». Muni d'une postface de M. Lounatcharski, le livre de M. Arthur Labriola a frayé chez nous le chemin au syndicalisme, et j'ai préféré m'en occuper, retardant pour un temps ma réponse à votre lettre ouverte. En vérité, reculant devant l'ennui, je ne vous répondrais même pas maintenant, Monsieur Bogdanov, s'il n'y avait ce même M. Anatole Lounatcharski. Tandis que vous vous empêtriez dans votre « empiriomonisme », il s'est mis à prêcher une religion nouvelle, et cette prédication peut avoir une importance pratique beaucoup plus grande que la propagande de vos idées philosophiques. Il est vrai que, comme Engels, je considère qu'actuellement, « toutes les possibilités de la religion sont épuisées » (aile Möglichkeiten der Religion sind erschöft)¹⁰. Mais je ne perds pas de vue que ces possibilités ne sont vraiment épuisées que pour les prolétaires conscients. Or il n'y a pas qu'eux, il en est aussi de semi-conscients et de tout à fait inconscients. Au cours de l'évolution de ces éléments de la classe ouvrière, la propagande religieuse peut être une force négative non dénuée d'importance. Enfin, en dehors des prolétaires semi-conscients et tout à fait inconscients, il y a chez nous encore un grand nombre d'« intellectuels » qui, bien entendu, se croient tout à fait conscients, mais qui, en vérité, suivent inconsciemment tous les courants à la mode et qui, dans le moment présent — toutes les époques réactionnaires sont subjectives, disait Goethe — sont très attirés par toute espèce de mysticisme. Pour ces gens-là, les inventions dans le genre de la religion nouvelle de votre partisan, Monsieur, constituent une véritable trouvaille. Ils se jettent sur elles comme les mouches sur le miel. Et comme un assez grand nombre de ces messieurs, qui s'emparent avidement de ce que leur dit le dernier livre, n'ont malheureusement pas encore rompu leur lien avec le prolétariat¹¹, ils peuvent le contaminer par leurs emballlements mystiques. C'est pour ces raisons que j'ai décidé que nous, marxistes, devons riposter énergiquement non seulement au nouvel évangile d'Anatole, mais aussi à la philosophie, qui n'est déjà plus bien neuve, d'Ernest (Mach)¹² et qui a été plus ou moins adaptée par vous, Monsieur Bogdanov, à notre usage russe. Et c'est seulement pour cela que j'ai entrepris de vous répondre.

Je sais que beaucoup de camarades se sont étonnés que je n'aie pas jugé nécessaire jusqu'ici de polémiquer avec vous. Mais c'est une vieille histoire, qui reste toujours neuve. Déjà lorsque M. Strouvé¹³ publia ses célèbres Remarques critiques, certains de mes camarades, trouvant à juste titre que ces remarques étaient l'œuvre d'un homme qui n'était pas encore parvenu à un mode conséquent de pensée, me conseillèrent d'intervenir contre lui. Des conseils de ce genre se firent encore plus insistants, quand le même M. Strouvé publia dans *Les Questions de philosophie et de psychologie* son article : « De la liberté et de la nécessité ». Je me souviens que Lénine, lors de notre rencontre de l'été 1900, me demanda pourquoi je n'avais prêté aucune attention à cet article. Ma réponse à Lénine fut très simple : les idées exprimées par M. Strouvé dans l'article : « De la liberté et de la nécessité », je les avais réfutées d'avance dans mon livre *A propos du développement de la conception moniste de l'histoire*. Ceux qui ont lu et compris mon livre devaient clairement déceler en quoi consiste la nouvelle erreur de l'auteur de Remarques critiques. Et je n'avais pas le temps de discuter avec ceux qui n'avaient pas lu ou pas compris mon livre. Je n'ai jamais pensé que j'étais obligé de jouer auprès de nos intellectuels marxistes, le rôle du hibou de Chtchédrine qui inlassablement courait après l'aigle afin de lui enseigner la méthode phonétique : « Sire, dites b, v, g. » Chez Chtchédrine, le hibou a tellement ennuyé l'aigle que celui-ci s'est fâché contre lui : « Va-t-en, maudit ! » et puis il a fini par le tuer. Je ne sais de quels dangers j'aurais été menacé dans le rôle de professeur-hibou auprès des intellectuels russes de pensée plus ou moins marxiste. Mais je n'avais ni le goût ni la possibilité de remplir ce rôle ingrat, car j'avais d'autres tâches pratiques et surtout théoriques. Je serais entraîné bien loin dans la théorie si je répondais à toutes les sollicitations passées ou présentes. Il suffit de dire que certains lecteurs voulaient que j'exprime mon opinion sur notre érotisme contemporain (c'est-à-dire sur M. Artsybatchev¹⁴ et ses congénères) et d'autres m'ont demandé ce que je pensais des danses de Madame Isadora Duncan. Malheur à l'écrivain qui s'aviserait de répondre à tous les emballlements spirituels de cette dame capricieuse et nerveuse : l'intelligentsia. Quand ce ne seraient que ses emballlements philosophiques ! Y a-t-il si longtemps qu'elle discutait de Kant ? Qu'elle exigeait de nous une réponse à la critique kantienne de Marx ? Il n'y a que peu de temps. Si peu de temps que les souliers dans lesquels notre dame frivole courait derrière le néo-kantisme ne sont pas encore usés. Et après Kant sont apparus Avenarius¹⁵ et Mach. Et après ces deux Ajax de l'empiriocriticisme est apparu Joseph Dietzgen. Et à la suite de celui-ci apparaissent maintenant Poincaré et Bergson. « Cléopâtre avait

beaucoup d'amants ! » Que celui qui le veut les combatte; pour moi j'y suis d'autant moins disposé que je n'ai pas la moindre prétention de plaire à notre intelligentsia contemporaine : elle n'est pas l'héroïne de mon roman...

Mais, bien que je ne me croie pas obligé de lutter avec les nombreux amants de notre Cléopâtre russe, il ne s'ensuit nullement que je n'aie pas le droit de donner mon avis sur eux en passant; ce droit figure parmi les droits imprescriptibles de l'homme et du citoyen. Ainsi, par exemple, je ne me suis jamais occupé et je ne m'occuperai probablement jamais de la critique de la théologie dogmatique chrétienne. Mais cela ne m'ôte absolument pas le droit d'exprimer, à l'occasion, mon opinion sur tel ou tel dogme chrétien. Que penseriez-vous, Monsieur Bogdanov, d'un théologien orthodoxe qui, à cause de mes remarques occasionnelles sur les dogmes chrétiens — on peut probablement en trouver dans mes œuvres — se mettrait à m'accuser de critiquer le christianisme « à crédit ». J'espère que vous auriez suffisamment de bon sens pour hausser les épaules devant semblable accusation. Ne vous étonnez donc pas, Monsieur, que je n'aie pas moins de bon sens, c'est-à-dire que je hausse les épaules en vous entendant me reprocher mes remarques occasionnelles sur le machisme que vous qualifiez de critique « à crédit ». J'ai cité ci-dessus, à toutes fins utiles, votre avis sur la conception philosophique d'Engels qui, même dans l'esprit de gens très peu perspicaces, ne peut laisser aucun doute sur votre attitude envers la philosophie du marxisme. Mais je me rappelle maintenant que, lorsque récemment, lors d'une réunion russe à Genève, je vous ai indiqué dans mon discours ce passage, vous avez bien voulu vous lever et me crier : « J'ai pensé ainsi autrefois, mais je vois maintenant que je me suis trompé. » C'est une déclaration extrêmement importante et je suis obligé, et avec moi tout lecteur qui s'intéresse à notre discussion philosophique, d'en tenir compte... si elle a suffisamment de sens logique pour qu'on puisse en tenir compte.

Auparavant, vous avez bien voulu penser que le point de vue philosophique d'Engels était celui du « juste milieu » et vous l'avez rejeté comme dénué de fondements. Maintenant vous ne jugez plus à propos de penser ainsi. Qu'est-ce que cela signifie ? Que vous reconnaissez maintenant le point de vue d'Engels comme satisfaisant ? Je serais très heureux de vous l'entendre dire, ne serait-ce que pour cette seule raison que, dans ce cas, je n'aurais pas à surmonter l'ennui de discuter philosophie avec vous. Mais j'ai été jusqu'ici privé de ce plaisir; vous n'avez déclaré nulle part que vous vous étiez transformé de Saül en Paul, c'est-à-dire que vous avez quitté le machisme et que vous êtes venu au matérialisme dialectique. Bien au contraire. Dans le troisième tome de votre Empiriomonisme, vous exprimez exactement les mêmes conceptions philosophiques que celles que vous défendiez dans le deuxième tome du même ouvrage, ce tome d'où est tirée la citation que j'ai faite et qui témoigne de votre désaccord complet avec Engels. Qu'y a-t-il donc de changé maintenant, Monsieur Bogdanov ?

Je vais vous le dire. Alors qu'on imprimait le deuxième tome de votre Empiriomonisme — et ce n'était pas du tout au temps du roi Dagobert, mais pas plus loin que 1905 — vous aviez encore assez de courage pour critiquer Engels et Marx avec lesquels vous étiez et continuez à être en désaccord comme seul un idéaliste peut l'être avec un matérialiste. Certes, ce courage vous faisait honneur. Si celui qui craint de regarder la vérité en face est un mauvais penseur, bien pire encore est celui, qui l'ayant regardée en face, a peur de révéler au monde ce qu'il a vu. Mais le pire de tous est celui qui cache ses convictions philosophiques pour telle ou telle considération d'utilité pratique. Un tel penseur appartient, de toute évidence, à l'espèce de Moltchaline¹⁶. Encore une fois, Monsieur Bogdanov, le courage dont vous avez fait preuve en 1905, vous fait honneur. Dommage seulement que vous l'ayez si vite perdu.

Vous avez vu que ce que vous appelez « ma tactique » — ce qui en réalité se ramène à la simple constatation de ce fait évident que vous appartenez au nombre des critiques » de Marx, — a, comme vous l'avez exprimé, quelque succès, c'est-à-dire que nos marxistes orthodoxes cessent de voir en vous un camarade. Vous vous êtes effrayé et vous avez imaginé contre moi votre « tactique ». Vous avez décidé qu'il vous serait plus commode de me combattre en vous déclarant solidaire des fondateurs du socialisme scientifique et en me présentant comme quelqu'un dans le genre de leur critique. Autrement dit, vous avez décidé d'appliquer à mon égard la « tactique » que l'on exprime dans ces termes : rejeter sa propre faute sur autrui. Ayant pris cette résolution, vous avez écrit cette analyse critique de ma théorie de la connaissance qui se trouve dans le troisième tome de l'Empiriomonisme et où — contrairement à ce qu'il y avait dans le deuxième tome — je ne figure plus en qualité de disciple de Marx et Engels. Votre courage vous a trahi, Monsieur Bogdanov, et je vous plains. Mais il faut être juste même envers ceux qui ont révélé leur couardise. C'est pourquoi je vous dirai que, contrairement à vos habitudes, vous avez fait preuve de pas mal d'esprit. Vous avez même dépassé par l'esprit le moine Gorenflot.

Les Français savent qui est ce moine. Mais les Russes le connaissent peu probablement, et il me faut, en quelques mots, le leur présenter.

Une fois, je ne me souviens plus au juste quel jour de jeûne, le moine Gorenflot désirait se régaler d'un poulet. Mais c'est là un péché. Comment faire pour se régaler d'un poulet sans pécher ? Le moine Gorenflot s'en tira très adroitement. Il attrapa le poulet qui l'avait tenté et accomplit sur lui la sainte cérémonie du baptême, en lui donnant le nom de carpe ou de quelque autre poisson. Comme on le sait, le poisson peut être consommé les jours de jeûne; il n'est pas interdit. Et c'est ainsi que notre Gorenflot mangea le poulet baptisé carpe.

Vous, Monsieur Bogdanov, vous vous êtes comporté exactement comme ce moine. Vous vous êtes régaler et vous continuez de vous régaler de la philosophie idéaliste de « l'empiriomonisme ». Mais ma «tactique» vous a fait sentir que c'était un péché théorique aux yeux des marxistes orthodoxes. Et voilà que sans hésiter longtemps, vous avez accompli sur votre « empiriomonisme » la sainte cérémonie du baptême et lui avez donné le nom de doctrine philosophique de Marx et Engels. Voilà une nourriture spirituelle qu'aucun marxiste orthodoxe ne vous interdiera jamais. Vous y trouvez ainsi un double profit : vous continuez à vous régaler d'« empiriomonisme » et en même temps vous vous comptez au nombre des marxistes orthodoxes. Et non seulement vous vous comptez parmi eux, mais vous vous indignez (c'est-à-dire que vous faites semblant de vous indigner) contre ceux qui ne veulent pas vous considérer « comme l'un des leurs ». Tout à fait comme le moine Gorenflot ! Seulement Gorenflot rusait dans les petites choses et vous, Monsieur Bogdanov, vous rusez dans les grandes. Voilà pourquoi je dis que, par votre esprit, vous avez dépassé ce fameux moine.

Mais, hélas ! dans la lutte contre les faits, l'esprit le plus brillant est impuissant. Gorenflot pouvait baptiser poisson son poulet, celui-ci n'en demeurerait pas moins un poulet. Exactement comme vous, Monsieur Bogdanov, vous pouvez appeler marxisme votre idéalisme; vous n'en deviendrez pas pour autant un matérialiste dialectique. Et plus vous appliquerez avec zèle votre nouvelle « tactique », plus on remarquera non seulement que vos conceptions philosophiques sont tout à fait inconciliables avec le matérialisme dialectique de Marx et Engels, mais encore — c'est bien pis — que vous êtes tout simplement dans l'incapacité de comprendre en quoi consiste le trait distinctif principal de ce matérialisme.

Il faut d'ailleurs dire, pour demeurer impartial, que d'une manière générale le matérialisme est toujours resté pour vous un livre fermé. Ainsi s'expliquent vos innombrables bévues dans votre critique de ma théorie de la connaissance.

Voici l'une de ces bévues. Alors qu'en 1906 vous m'appeliez disciple d'Engels vous assurez maintenant que je suis un élève de d'Holbach. Pour quelle raison ? Pour cette seule raison que votre nouvelle « tactique » vous prescrit de ne pas reconnaître en moi un marxiste. Vous n'avez pas d'autre raison, et précisément parce que vous n'avez pas d'autre raison de m'appeler élève de d'Holbach si ce n'est votre besoin d'utiliser la « sagesse » tactique du moine Gorenflot, vous découvrez du même coup votre côté faible, votre impuissance complète dans les questions de la théorie matérialiste. En effet, si vous connaissiez tant soit peu l'histoire du matérialisme, vous comprendriez que m'appeler holbachien¹⁷ selon l'expression de Rousseau, ne convient pas. Puisque vous m'appelez holbachien au sujet de la théorie de la connaissance que je défends, je considère qu'il n'est pas inutile de vous faire savoir que cette théorie a beaucoup plus de ressemblance avec la doctrine de Priestley¹⁸ qu'avec celle de d'Holbach. A d'autres égards, la conception philosophique du monde que je défends est plus éloignée des vues de d'Holbach que, par exemple, de celles d'Helvétius¹⁹ ou même de La Mettrie, comme chacun peut s'en convaincre facilement s'il connaît ses œuvres.

Mais voilà le malheur, vous ne connaissez ni les œuvres de La Mettrie²⁰, ni celles d'Helvétius, ni celle de Priestley, et pas davantage les œuvres de ce même d'Holbach, dont vous avez décidé de me faire l'élève, après m'avoir exclu, sans doute à cause de mes faibles progrès dans la compréhension du matérialisme dialectique, de l'école de Marx et Engels. Voilà bien le malheur, vous ne connaissez pas le matérialisme, ni son histoire, ni son état présent. Et ce n'est pas seulement votre malheur à vous, Monsieur Bogdanov, c'est celui de tous les adversaires du matérialisme. Depuis longtemps, même les gens qui n'avaient vraiment pas la moindre idée du matérialisme, se sont crus en droit de l'attaquer. Il va de soi que cette louable coutume n'a pu s'établir aussi fermement que parce qu'elle correspondait entièrement aux préjugés des classes dominantes. Mais nous y reviendrons.

Vous m'envoyez à l'école de l'auteur du *Système de la nature* pour cette raison que, selon vous, j'expose le matérialisme au nom de Marx à l'aide de citations de d'Holbach²¹. Mais, en premier lieu, dans mes articles philosophiques, je ne cite pas seulement d'Holbach. Et, deuxièmement, et c'est le plus important, vous n'avez absolument pas compris pourquoi il m'a fallu souvent citer d'Holbach et les autres représentants du matérialisme du XVIII^e siècle. Je ne l'ai pas fait dans le but d'exposer les conceptions de Marx — comme vous voulez bien l'affirmer — mais pour défendre le matérialisme des reproches absurdes que lui faisaient ses adversaires en général et les néo-kantiens en particulier.

Ainsi, par exemple, lorsque Lange²² dans sa fameuse mais, à vrai dire, tout à fait superficielle *Histoire du matérialisme* écrit : « Le matérialisme prend obstinément le monde des apparences sensibles pour le monde des objets réels », je considère de mon devoir de montrer que Lange déforme la vérité historique. Et comme il le fait justement dans le chapitre qu'il consacre à d'Holbach, je suis obligé, pour le réfuter, de citer d'Holbach, c'est-à-dire l'auteur même dont Lange déforme les conceptions. C'est à peu près pour la même raison qu'il m'a fallu citer l'auteur du *Système de la Nature* dans ma polémique avec MM. Bernstein et K. Schmidt²³. Ces messieurs aussi ont dit beaucoup de bêtises sur le matérialisme et j'ai été obligé de leur montrer combien ils connaissaient mal le sujet qu'ils avaient entrepris de juger et de discuter. D'ailleurs, dans la polémique avec eux, j'ai eu à citer non

seulement d'Holbach, mais aussi La Mettrie, Helvétius et surtout Diderot. Il est vrai que tous ces écrivains sont des représentants du matérialisme du XVIII^e siècle et un homme qui ne connaît pas la question peut, peut-être, se demander : pourquoi donc Plékhanov se réfère-t-il justement aux matérialistes du XVIII^e siècle ? Ma réponse est très simple : parce que les adversaires du matérialisme — ne serait-ce que Lange, par exemple — ont considéré que le XVIII^e siècle est l'époque où cette doctrine a connu son épanouissement le plus grand.

Comme vous le voyez, Monsieur Bogdanov, la chose est toute simple; mais ayant adopté l'habile tactique du moine Gorenflot, vous n'essayez pas de simplifier la question, mais au contraire de la rendre plus compliquée. Et je comprends qu'il n'est pas de votre intérêt de la simplifier. Mais le savez-vous ? Pour compliquer à dessein une question, il est difficile de se passer de sophismes, et pour la sophistique, il faut avoir, à un degré plus ou moins grand, ce que Hegel appelait la maîtrise dans le maniement des idées. En ce qui vous concerne et, probablement, par suite de votre proche parenté spirituelle avec feu Trediakovski, vous êtes très loin de posséder semblable maîtrise. C'est pourquoi vos sophismes sont terriblement maladroits et embarrassés. C'est très désavantageux pour vous. C'est pourquoi je voudrais vous conseiller de demander l'aide de M. Lounatcharski chaque fois que vous éprouverez le besoin de sophismes. Ses sophismes sont beaucoup plus habiles, plus élégants. Et c'est bien plus commode pour la critique. Je ne sais ce qu'il en est des autres, mais il m'est beaucoup plus agréable de dévoiler l'élégante sophistique de M. Lounatcharski que vos efforts maladroits dans ce domaine, Monsieur Bogdanov.

Je ne sais si vous mettez à profit mon conseil bienveillant — bien que pas absolument désintéressé, comme vous le voyez — mais en ce moment, j'ai à faire justement à vos efforts malhabiles dans le domaine de la sophistique. Et voilà qu'ayant renouvelé ma réserve de résistance à l'ennui, je continue à les dénoncer.

En m'envoyant à l'école d'Holbach, vous vouliez me compromettre aux yeux de vos lecteurs. Dans votre préface à la traduction russe de L'Analyse des sensations de Mach, vous dites que, pour contrebalancer la philosophie de ce dernier, mes camarades et moi défendons la « philosophie des sciences naturelles du XVIII^e siècle, en reprenant les formulations du baron d'Holbach, ce pur idéologue de la bourgeoisie, fort éloigné même des sympathies modérées d'Ernest Mach pour le socialisme ». Et voilà qu'apparaît dans toute sa nudité votre ignorance invraisemblable du sujet et votre maladresse archi-comique dans le « maniement des idées ».

Le baron d'Holbach est en vérité fort éloigné des « sympathies modérées de Mach pour le socialisme ». Bien sûr ! Une distance d'environ cent cinquante ans le sépare de ces sympathies. Mais, à dire vrai, il faut être un digne descendant de Trediakovski pour en faire un reproche à d'Holbach ou à l'un quelconque des matérialistes du XVIII^e siècle. Ce n'est pas la faute de d'Holbach s'il a précédé Mach dans le temps. A raisonner ainsi, on pourrait, par exemple, accuser Clithène²⁴ d'être « très éloigné » même du socialisme opportuniste de M. Bernstein. A chaque légume sa saison, Monsieur Bogdanov ! Mais dans une société divisée en classes, un grand nombre de légumes philosophiques apparaissent à tout moment à la lumière du jour, et les gens, selon leur goût, choisissent celui-ci ou celui-là : Fichte disait déjà avec raison : tel homme, telle philosophie. Et c'est pourquoi la sympathie, indubitable et même immodérée, de Monsieur Bogdanov pour les « sympathies modérément socialistes d'Ernest Mach » me paraît étrange. Je supposais jusqu'ici que non seulement Monsieur Bogdanov était incapable de sympathiser en aucune manière avec des « sympathies modérées pour le socialisme », mais qu'en sa qualité d'homme apte à penser sur un mode « extrême », il était enclin à les flétrir comme de l'opportunisme indigne de notre temps. Je vois maintenant que je me suis trompé. Et après quelque réflexion, je comprends pourquoi précisément je me suis trompé. J'avais perdu un instant de vue que Monsieur Bogdanov appartient au nombre des « critiques » de Marx. Ce n'est pas pour rien que l'on dit : la patte attrapée, c'en est fait de l'oiseau. Monsieur Bogdanov a commencé par rejeter le matérialisme dialectique pour en arriver aux sympathies les plus évidentes et même les plus immodérées pour les « sympathies socialistes modérées » de Mach. C'est tout à fait naturel : « wer a sagt, muss auch b sagen »²⁵.

Que d'Holbach était baron, c'est une vérité historique incontestable, mais pourquoi rappelez-vous, Monsieur Bogdanov, à vos lecteurs le titre du baron d'Holbach ? Il faut penser que vous ne l'avez pas fait par amour pour les titres, mais simplement parce que vous vouliez nous atteindre, nous les défenseurs du matérialisme dialectique, les prétendus élèves du baron. Eh bien, c'est votre droit. Mais, en essayant de nous atteindre, n'oubliez donc pas, très honorable Monsieur, que l'on n' « écorche pas deux fois le même bœuf ». Ne dites-vous pas vous-même que le baron d'Holbach était un pur idéologue de la bourgeoisie. Il semblerait donc clair que son titre de baron ne peut avoir aucune importance pour définir l'équivalent sociologique de sa philosophie. Toute la question est de savoir quel rôle cette philosophie a joué en son temps. Et qu'elle ait joué à cette époque un rôle éminemment révolutionnaire, vous auriez pu l'apprendre de beaucoup de sources accessibles à chacun et, entre autres d'Engels qui, en caractérisant la révolution philosophique française du XVIII^e siècle, dit :

Les Français [sont] en lutte ouverte contre toute la science officielle, contre l'Eglise, souvent même contre l'Etat, leurs ouvrages imprimés de l'autre côté de la frontière, en Hollande ou en Angleterre, et eux-mêmes assez souvent sur le point de faire un tour à la Bastille²⁶.

Vous pouvez me croire, Monsieur, lorsque je vous dis que d'Holbach, de même que les autres matérialistes de cette époque, appartenait à la phalange de ces écrivains révolutionnaires. Et de plus, il faut encore noter ceci :

D'Holbach et d'une manière générale, les matérialistes français d'alors, n'étaient pas tant les idéologues de la bourgeoisie que ceux du tiers état, à cette époque historique où le tiers état était profondément pénétré d'esprit révolutionnaire. Les matérialistes constituaient l'aile gauche de l'armée idéologique du tiers état. Et quand à son tour, celui-ci s'est divisé, quand de son sein sont issus, d'une part la bourgeoisie, et, d'autre part le prolétariat, alors les idéologues du prolétariat se sont appuyés sur le matérialisme parce qu'il était la doctrine philosophique la plus révolutionnaire de son temps. Le matérialisme est à la base du socialisme et du communisme. Marx l'a déjà indiqué dans *La Sainte Famille*. Il écrit :

Quand on étudie les enseignements du matérialisme français sur la bonté originelle et sur les dons intellectuels égaux des hommes, sur la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, sur l'influence des circonstances extérieures sur l'homme, sur la haute signification de l'industrie, sur la légitimité de la jouissance, etc., il n'est pas besoin d'une grande sagacité pour découvrir ce qui le rattache nécessairement au communisme et au socialisme²⁷.

Marx remarque plus loin que la « tendance socialiste » du matérialisme s'exprime très bien dans l'Apologie des vices de Mandeville²⁸, l'un des premiers disciples de Locke²⁹.

Mandeville démontre que les vices sont indispensables et utiles dans la société actuelle. Et cela ne constitue pas une apologie de la société actuelle³⁰.

Marx a raison. En vérité il ne faut pas beaucoup de sagacité pour comprendre le lien nécessaire entre le matérialisme et le socialisme. Mais il en faut tout de même un peu. Voilà pourquoi ceux qui en sont totalement dépourvus ne remarquent pas le lien indiqué par Marx et pensent que l'on peut soutenir et même « fonder » à nouveau le socialisme, tout en s'insurgeant contre le matérialisme. Bien plus, certains partisans du socialisme, dénués de tout esprit, sont prêts à s'intéresser à toute philosophie autre que le matérialisme. C'est ce qui explique que lorsqu'ils entreprennent de juger et de discuter le matérialisme, ils en parlent de la manière la plus impardonnablement absurde.

Vous non plus, Monsieur, n'avez pas remarqué le lien nécessaire entre le matérialisme et le socialisme. Pourquoi ? Je laisserai le lecteur répondre à cette question; je me limiterai, quant à moi, à rappeler que vous nous reprochez même, à nous marxistes, de répandre les idées du matérialisme français, comme une action qui ne s'accorde pas avec les tâches de la propagande socialiste de notre temps. Là encore, selon votre habitude de toujours, vous êtes fort éloigné des fondateurs du socialisme scientifique.

Dans l'article Programm der blankistischen Kommune-Flüchtlinge (Programme des réfugiés blanquistes de la Commune), publié tout d'abord dans le n° 73 du journal Volkstaat en 1874 et inséré ensuite dans le recueil Internationales ans dem Volkstaat, Engels en indiquant avec satisfaction que les ouvriers social-démocrates allemands sind mit Gott einfach fertig («en ont tout simplement fini avec Dieu») et qu'ils vivent et pensent comme des matérialistes³¹», remarque à la page 44 de ce recueil qu'il en est probablement de même en France.

S'il n'en était pas ainsi, admet-il, le plus simple serait d'y aider par la diffusion massive parmi les ouvriers français de la magnifique littérature matérialiste française du siècle passé [c'est-à-dire du XVIII^e siècle, M. Bogdanov. G. P.]; cette littérature dans laquelle l'esprit français a atteint son expression la plus élevée, et par le contenu et par la forme et qui, considérant l'état de la science d'alors, par son contenu se tient à un niveau infiniment élevé aujourd'hui encore (dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hoch steht) et reste incomparable par la forme

Comme vous le voyez, Monsieur Bogdanov, Engels non seulement ne craignait pas de répandre dans le prolétariat cette « philosophie de la nature » qu'il vous plaît d'appeler la philosophie des « plus purs idéologues de la bourgeoisie », mais il recommandait la diffusion massive de ses idées parmi les ouvriers français dans le cas où ces ouvriers ne seraient pas encore devenus des matérialistes. Nous, disciples russes de Marx et Engels, estimons utile de répandre ces idées, entre autres, parmi les prolétaires russes, dont les représentants conscients sont malheureusement encore loin d'avoir adopté le point de vue matérialiste. Considérant l'utilité de cette diffusion, je me proposais d'entreprendre il y a deux ans l'édition en langue russe d'une bibliothèque matérialiste dans laquelle la première place aurait été occupée par des traductions des œuvres des matérialistes français du XVIII^e siècle, incomparables en effet par la forme et encore aujourd'hui extrêmement instructives par leur contenu. Cette affaire n'a pas marché. Chez nous, il est infiniment plus facile d'écouler les œuvres de ces nombreuses écoles de la philosophie contemporaine qu'Engels désignait avec mépris par l'appellation générale de « misérable brouet éclectique » que les travaux qui, d'une façon ou d'une autre, sont consacrés au matérialisme. Un exemple frappant : l'ouvrage d'Engels : *Ludwig Feuerbach*, que j'ai traduit en langue russe et qui est à tous égards remarquable, se vend très mal. Notre public de lecteurs est aujourd'hui indifférent au matérialisme. Mais attendez avant de vous en réjouir, Monsieur Bogdanov. C'est un mauvais signe; cela montre que ce même public de lecteurs continue à porter une longue tresse conservatrice dans le temps où il semble le plus préoccupé de « recherches » théoriques intrépides et « avancées ». Le malheur historique de la pauvre pensée russe consiste en ce que, même dans les périodes du plus grand essor révolutionnaire, elle ne parvient que

très rarement à se libérer de l'influence de la pensée bourgeoise de l'Occident, pensée qui ne peut pas ne pas être conservatrice dans les conditions sociales actuelles à l'Ouest.

Le renégat bien connu du mouvement d'émancipation français du XVIII^e siècle, La Harpe,³² dit dans sa *Réfutation du livre « De l'esprit »* que la première fois qu'il entreprit de réfuter Helvétius, sa critique ne trouva presque aucun écho parmi les Français. Par la suite, dit-il, il en fut tout à fait autrement. La Harpe lui-même l'explique par le fait que sa première attaque eut lieu à l'époque prérévolutionnaire, alors que le public français n'avait pas encore eu la possibilité de voir dans la pratique à quelles conséquences dangereuses conduit la diffusion des conceptions matérialistes. Pour cette fois, le renégat disait la vérité. L'histoire de la philosophie française après la Grande Révolution montre on ne peut plus clairement que les tendances anti-matérialistes qui lui sont propres prennent leurs racines dans les institutions qui protègent la bourgeoisie, laquelle est venue à bout, d'une manière ou d'une autre, de l'ancien régime, abandonnant alors son ancienne passion révolutionnaire pour devenir conservatrice. Et cela, à un degré plus ou moins grand, ne vaut pas seulement pour la France. Si les idéologues de la bourgeoisie contemporaine considèrent partout le matérialisme avec un mépris hautain, il faut vraiment beaucoup de naïveté pour ne pas remarquer combien ce mépris hautain contient de lâche hypocrisie. La bourgeoisie craint le matérialisme comme la doctrine révolutionnaire qui peut le mieux arracher des yeux du prolétariat les bandeaux théologiques avec lesquels ceux qui cherchent à l'endormir voudraient arrêter son développement spirituel. Qu'il en soit vraiment ainsi, le même Engels l'a montré mieux que quiconque. Dans l'article « Über historischen Materialismus » [« Du matérialisme historique »] publié dans les n^o 1 et 2 de la *Neue Zeit* (1892-1893) et qui avait d'abord paru comme préface à la traduction anglaise de la célèbre brochure *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Engels, s'adressant au lecteur anglais, donne une explication matérialiste du fait que les idéologues de la bourgeoisie anglaise n'aiment pas le matérialisme.

Engels indique que le matérialisme qui eut au début en Angleterre, puis en France, un caractère aristocratique, devint rapidement dans ce dernier pays une doctrine révolutionnaire,

à tel point que lorsque la Grande Révolution éclata, la doctrine philosophique, mise au monde en Angleterre, par les royalistes, fournit leur étendard théorique aux républicains et aux terroristes français, et fournit le texte de la Déclaration des droits de l'homme³³.

Cela seul aurait suffi à effrayer les philistins « respectables » de la « brumeuse » Albion.

Tandis que le matérialisme devenait le credo de la Révolution française, la bourgeoisie anglaise, vivant dans la crainte du Seigneur, se cramponna d'autant plus à sa religion, continue Engels. Le règne de la Terreur à Paris ne montrait-il pas à quoi on arriverait si la masse perdait ses sentiments religieux ? Plus le matérialisme se propageait de la France aux pays voisins, renforcé par des courants théoriques similaires, principalement par la philosophie allemande, plus le matérialisme et la libre pensée devenaient, sur le continent, les qualités requises de tout esprit cultivé, plus la classe moyenne d'Angleterre se cramponnait à ses multiples sectes religieuses. Ces sectes différaient entre elles, mais toutes étaient fortement religieuses et chrétiennes.³⁴

Par la suite, l'histoire intérieure de l'Europe, avec ses luttes de classes et ses soulèvements armés des prolétaires convainquit toujours plus le bourgeois anglais de la nécessité de la religion comme une bride pour le peuple. Mais maintenant, c'est toute la bourgeoisie continentale qui s'est mise à partager cette conviction.

Le puer robustus, écrit Engels, devenait de jour en jour plus malitiosus³⁵. Il ne restait aux bourgeoisies française et allemande, comme dernières ressources, qu'à jeter tout doucement par-dessus bord leur libre pensée... l'un après l'autre, les esprits forts adoptèrent les dehors de la piété, parlèrent avec respect de l'Eglise, de ses dogmes et de ses rites et en observèrent eux-mêmes le minimum qu'il était impossible d'éviter. La bourgeoisie française fit maigre le vendredi et les bourgeois allemands écoutèrent religieusement le dimanche les interminables sermons protestants. Ils s'étaient fourvoyés avec leur matérialisme. Die Religion muss dem Volk erhalten werden — il faut conserver la religion pour le peuple — elle seule peut sauver la société de la ruine totale³⁶.

C'est alors que commença — cela c'est moi qui l'ajoute —, en même temps que le « retour à Kant », cette réaction contre le matérialisme qui caractérise maintenant encore l'orientation de la pensée européenne en général et de la philosophie en particulier. Les bourgeois repentis désignent, avec plus ou moins d'hypocrisie, cette réaction comme le meilleur indice du succès de la « critique » philosophique. Mais nous, marxistes, qui savons que l'évolution de la pensée est déterminée par celle de la vie, il est difficile de nous faire abandonner nos positions par de semblables considérations plus ou moins hypocrites. Nous pouvons déterminer l'équivalent sociologique de cette réaction; nous savons qu'elle a été provoquée par l'apparition du prolétariat révolutionnaire sur la scène de l'histoire mondiale. Et comme nous n'avons aucune raison de craindre le prolétariat révolutionnaire; comme tout au contraire, nous considérons comme un honneur d'être ses idéologues, nous ne renions pas le matérialisme; au contraire, nous le défendons contre la « critique » apeurée et partielle des philosophes bourgeois.

A la raison que je viens d'indiquer de l'aversion portée par la bourgeoisie au matérialisme, il faut en ajouter une autre qui, elle aussi, a sa racine dans la psychologie de la bourgeoisie, en tant que classe dominante de la société

capitaliste actuelle. Toute classe parvenue au pouvoir penche naturellement au contentement de soi. Et la bourgeoisie qui domine dans une société fondée sur la concurrence acharnée entre les producteurs de marchandises penche naturellement à un contentement de soi dénué de toute trace d'altruisme. Le « moi » précieux de tout digne représentant de la bourgeoisie remplit entièrement tous ses désirs et toutes ses pensées. Dans une pièce de Sudermann³⁷ (Das Blumenboot, acte II, scène I) la baronne d'Erflingen, faisant l'éducation de sa fille cadette, lui dit : « Les personnes de notre rang existent afin de faire de tout ce qui est au monde une espèce de panorama joyeux qui passe ou, plus exactement, semble passer près de nous. » En d'autres termes, cela signifie que des personnes du genre de cette brillante baronne qui, soit dit en passant, était elle-même d'origine bourgeoise, doivent s'éduquer de manière à considérer tout ce qui se passe dans le monde exclusivement du point de vue de leurs expériences personnelles plus ou moins agréables³⁸.

Solipsisme moral, voilà les deux mots qui caractérisent le mieux la mentalité des représentants les plus typiques de la bourgeoisie contemporaine. Il n'y a rien d'étonnant qu'une telle mentalité enfante des systèmes qui ne reconnaissent rien d'autre que les « expériences » subjectives et qui aboutiraient inéluctablement au solipsisme théorique s'ils n'en étaient sauvés par le manque de logique de leurs fondateurs.

Dans ma prochaine lettre, je vous montrerai, Monsieur, grâce à quel manque de logique monstrueux vos bien-aimés Mach et Avenarius se sauvent du solipsisme. Je montrerai aussi que, pour vous également qui trouvez utile de vous séparer d'eux quelque peu il n'est de salut hors du solipsisme que par l'absurdité la plus criante. Je dois maintenant en finir avec la question de mon attitude envers le matérialisme français du XVIII^e siècle.

J'admire, non moins qu'Engels, cette doctrine riche et diverse par son contenu et brillante par sa forme³⁹; mais de même qu'Engels, je comprends aussi que depuis l'époque où cette doctrine s'est épanouie les sciences naturelles ont fait de grands progrès et qu'il nous est impossible aujourd'hui de partager les conceptions physiques, chimiques ou biologiques d'un d'Holbach. Non seulement je souscris aux remarques critiques qu'Engels a faites dans son Ludwig Feuerbach à l'adresse du matérialisme français, mais comme vous le savez, j'ai pour ma part complété et renforcé ces remarques critiques par des références aux sources. Voilà pourquoi un lecteur impartial et informé ne peut que rire en vous entendant dire que lorsque je défends le matérialisme, je soutiens la philosophie de la nature du XVIII^e siècle contre celle du XX^e siècle (voir votre préface à la traduction russe de L'Analyse des sensations). Il rira encore plus lorsqu'il se souviendra que Haeckel⁴⁰ non plus n'est pas au niveau; des sciences naturelles de notre temps ?

Il est vrai que parmi les naturalistes du XX^e siècle, il se trouvera peu de gens qui partagent le point de vue matérialiste, comme le fait Haeckel, mais cela ne parle pas contre Haeckel, mais en sa faveur, car cela montre qu'il a su échapper à l'influence de cette réaction anti-matérialiste dont j'ai défini plus haut, avec l'aide d'Engels, l'équivalent sociologique. Les sciences naturelles n'y sont pour rien, Monsieur, là n'est pas la question⁴¹.

Mais quoi qu'il en soit des sciences naturelles, il est clair comme la lumière du jour qu'en votre qualité de défenseur de la philosophie de Mach, vous ne devez en aucune façon vous faire passer pour un disciple de Marx et d'Engels. Mach lui-même (dans la préface à la traduction russe de son Analyse des sensations et à la page 292 du texte russe) reconnaît sa parenté avec Hume⁴². Et vous vous rappelez ce qu'Engels dit de Hume ?

Il dit que si les néo-kantiens allemands s'efforcent de ressusciter les conceptions de Kant et les agnostiques anglais celles de Hume, au point de vue scientifique cela représente un recul⁴³. Cela me semble tout à fait clair et ne peut guère vous plaire, à vous qui assurez que l'on peut et que l'on doit aller de l'avant sous la bannière de Hume-Mach⁴⁴.

Vraiment ce fut une idée malheureuse, Monsieur Bogdanov, que de vouloir m'exclure de l'école de Marx-Engels pour m'envoyer à celle de d'Holbach. Par là, vous avez non seulement péché contre la vérité, mais vous avez montré votre stupéfiante maladresse polémique.

Admirez donc votre œuvre. Vous écrivez :

Le fondement et l'essence du matérialisme, selon le camarade Beltov, consistent dans l'idée de la priorité de la « nature » par rapport à « l'esprit ». Définition très large et qui, dans ce cas, a ses inconvénients⁴⁵.

Laissons pour l'instant les inconvénients de côté et rappelons-nous que vous avez écrit ces lignes aussitôt après avoir déclaré que j'exposais le matérialisme « au nom de Marx à l'aide de citations de d'Holbach ». On peut donc penser que ma définition du « fondement de l'essence » du matérialisme est empruntée à d'Holbach et contredit ce que j'aurais le droit d'exposer au nom de Marx.

Mais comment les fondateurs du socialisme scientifique ont-ils défini le matérialisme ?

Engels écrit que sur le problème des rapports de l'être et de la pensée, les philosophes se sont divisés en deux grands camps :

Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettaient par conséquent, en dernière instance, une création du monde de quelque espèce que ce fût... ceux-là formaient le camp de l'idéalisme. Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme⁴⁶.

C'est exactement ce que je dis sur « l'essence et le fondement du matérialisme » ! Et il s'ensuit que, du moins dans ce cas, j'avais pleinement le droit d'exposer le matérialisme au nom de Marx et d'Engels, sans avoir besoin de l'aide de d'Holbach.

Mais avez-vous pensé, Monsieur, à la situation dans laquelle vous vous mettez en attaquant la définition du matérialisme que j'ai admise ? Vous vouliez m'attaquer, et il en est résulté que vous avez attaqué Marx et Engels. Vous vouliez m'exclure de l'école de ces penseurs et il est arrivé que c'est vous qui apparaissiez comme « critique » de Marx. Ce n'est naturellement pas un crime, mais c'est un fait et, dans le cas présent, un fait très instructif. Pour moi d'ailleurs, il ne s'agit pas de vous poursuivre, mais de vous définir, c'est-à-dire d'expliquer à mes lecteurs à quelle catégorie de philosophes vous appartenez.

J'espère que maintenant c'est suffisamment clair pour eux. Il me faut toutefois les prévenir : ce que nous avons vu jusqu'ici chez vous ne sont que des fleurettes. Les fruits, nous les mangerons dans la lettre suivante, où nous entreprendrons une promenade dans le verger de votre critique de ma théorie de la connaissance. Nous y trouverons des fruits succulents et savoureux.

Et maintenant il me faut terminer.

Au revoir, Monsieur, et que vous protège l'aimable Dieu de M. Lounatcharski !

DEUXIÈME LETTRE⁴⁷

« Tu l'as voulu, George Dandin ! »

Monsieur,

La lettre que je vous adresse se divise tout naturellement en deux parties. Premièrement, j'estime que je suis obligé de répondre aux objections « critiques » que vous avez faites à « mon » matérialisme. Deuxièmement, je veux user de mon droit de passer à l'offensive et d'examiner les fondements de cette « philosophie » au nom de laquelle vous m'attaquez et à l'aide de laquelle vous voudriez « compléter » Marx, c'est-à-dire la philosophie de Mach. Je sais que la première partie ennuiera sérieusement plus d'un lecteur. Mais je suis contraint de vous suivre et s'il y a peu de gaieté dans notre promenade commune à travers votre verger « critique » le coupable n'est pas moi, mais celui qui a dessiné et planté ce verger.

Vous critiquez «ma» définition de la matière que vous empruntez aux lignes suivantes de mon livre Critique de nos critiques :

En opposition à « l'esprit », on appelle « matière » ce qui, en agissant sur nos organes des sens, provoque en nous telles ou telles sensations. Qu'est-ce qui agit donc sur nos organes des sens ? A cette question, je réponds avec Kant : les choses en soi. La matière n'est donc rien d'autre que l'ensemble des choses en soi, dans, la mesure où ces choses sont la source de nos sensations.

Ces lignes vous disposent à la gaîté.

Ainsi donc, ironisez-vous, la « matière » (ou la « nature » dans son antithèse avec « l'esprit ») se définit par les « choses en soi » et par leur propriété de « provoquer des sensations, en agissant sur nos organes des sens ». Mais que sont ces « choses en soi » ? « Ce qui, en agissant sur nos organes des sens, provoque en nous des sensations ». C'est tout. Vous ne trouverez pas d'autres définition chez le camarade Beltov, si on ne tient pas compte de la définition négative, probablement sous-entendue : ni « sensations », ni « phénomènes », ni « expériences ».⁴⁸

Attendez, Monsieur ! N'oubliez pas que rira bien, qui rira le dernier⁴⁹.

Je ne définis aucunement la matière « par » les choses en soi. J'affirme seulement que toutes les choses en soi sont matérielles. Et par la matérialité des choses, je comprends — et là vous dites vrai — leur propriété d'agir sur nos sens, d'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement, et de provoquer ainsi en nous telles ou telles sensations. Dans ma discussion avec les kantien, je m'estimais en droit de m'en tenir à la simple indication de cette propriété des choses puisque son existence non seulement n'était pas contestée, mais était reconnue catégoriquement par Kant dès la première page de sa Critique de la raison pure. Mais Kant était inconséquent. Lui, qui à la première page de l'ouvrage que je viens d'indiquer, avait reconnu les choses en soi comme la source de nos sensations, n'était pas loin en même temps d'admettre que ces choses en soi étaient immatérielles, c'est-à-dire inaccessibles à nos sens. Cette tendance, qui l'a conduit à se contredire lui-même, s'est révélée de façon particulièrement claire dans sa Critique de la raison pratique. Aussi est-il tout à fait naturel que, dans la discussion avec ses disciples, j'insiste sur le fait que les choses en soi, de son aveu même, sont la source de nos sensations, c'est-à-dire qu'elles possèdent les attributs de la matérialité. En insistant là-dessus, j'ai révélé l'inconséquence de Kant et j'ai indiqué à ses disciples la nécessité logique de se prononcer pour l'un des deux éléments inconciliables de cette contradiction, à laquelle leur maître n'avait pas trouvé d'issue. Je leur ai dit qu'ils ne pouvaient pas s'en tenir au dualisme kantien, et qu'ils devaient aboutir soit à l'idéalisme subjectif, soit au matérialisme. Et puisque notre discussion avait pris un tel tour, j'ai jugé utile de signaler le trait principal qui distingue l'idéalisme subjectif du matérialisme et qui consiste — ce que même vous, Monsieur Bogdanov, qui ignorez tout de l'histoire de la philosophie, devez savoir — dans le fait que l'idéalisme subjectif nie la matérialité des choses alors que le matérialisme la reconnaît.

Voilà ce qu'il en était. Et vous, sans rien y comprendre — et même, à ce qu'il me semble, sans même être en état de comprendre quelque chose —, vous vous êtes tout de suite emparé des mots dont le sens vous restait « inconnaissable » et vous m'avez accablé de votre ironie facile.

Je continue. Puisque, dans ma discussion avec vous, il me faudra, plus souvent même que dans ma discussion avec les kantien, en appeler à ce qui constitue le trait distinctif du matérialisme par rapport à l'idéalisme subjectif, je vais m'efforcer de vous expliquer ce trait à l'aide de quelques citations qui, je l'espère, seront suffisamment convaincantes.

Dans son ouvrage *Of the Principles of Human Knowledge*, le célèbre idéaliste subjectif (et évêque anglais.) George Berkeley⁵⁰ écrit :

Parmi les hommes prédomine de manière étrange la conviction que les maisons, les montagnes, les rivières, — en un mot, tous les objets qui agissent sur nos sens (ail sensible objects), ont une existence naturelle ou réelle (natural or real) distincte de leur perception par la raison (being perceived by the undevstanding)⁵¹.

Mais cette conviction repose sur une contradiction évidente

parce que, continue Berkeley, que sont ces objets sinon des choses perçues par nos sens ? Et que pouvons-nous percevoir en dehors de nos propres idées ou sensations (ideas or sensations)⁵².

Nous savons très bien que la couleur, la forme, le mouvement, l'étendue, etc. sont nos sensations. Mais nous nous égareons dans des contradictions si nous les considérons comme des signes ou des images de choses qui existent en dehors de la pensée⁵³.

Contrairement à l'idéaliste subjectif, le matérialiste Feuerbach affirme : démontrer que quelque chose est, signifie démontrer que ce quelque chose n'existe pas seulement dans la pensée (nicht nur gedachtes ist)⁵⁴.

C'est de même façon qu'Engels, polémique avec Dühring et désireux d'opposer ses propres vues à la conception idéaliste du monde comme représentation, déclare que la véritable unité du monde consiste dans sa matérialité (besteht in ihrer Materialität)⁵⁵.

Est-il besoin après cela d'expliquer encore ce que, nous matérialistes, nous comprenons par la matérialité des choses ? Je l'expliquerai à tout hasard.

Nous appelons objets (corps) matériels les objets qui existent indépendamment de notre conscience et qui, agissant sur nos sens, provoquent en nous certaines sensations qui, à leur tour, constituent la base de nos représentations du monde extérieur, c'est-à-dire de ces mêmes objets matériels et aussi de leurs rapports réciproques.

Cela suffit, je crois. Je dirai encore simplement ceci : Mach, dont vous considérez la philosophie, Monsieur, comme la philosophie des sciences naturelles du XX^e siècle, s'en tient entièrement, dans la question qui nous intéresse, au point de vue de Berkeley, l'idéaliste du XVIII^e siècle. Il va même jusqu'à s'exprimer dans les mêmes termes que ce digne évêque :

Ce ne sont pas les corps qui provoquent les sensations, dit-il, mais les complexes d'éléments (complexes de sensations) qui forment les corps. S'il semble au physicien que les corps soient quelque chose de constant, de réel, et les « éléments » leur reflet transitoire, momentané, c'est qu'il ne remarque pas que tous les « corps » ne sont que les symboles logiques de complexes d'éléments (complexes de sensations)⁵⁶.

Vous savez naturellement très bien, Monsieur Bogdanov, ce que dit justement votre maître à ce sujet. Mais tout montre que vous ignorez totalement ce qu'en a dit Berkeley. Vous ressemblez au M. Jourdain de Molière qui pendant longtemps ne se doutait pas qu'il parlait en prose. Vous vous êtes assimilé les conceptions de Mach sur la matière, mais, dans votre candeur, vous n'avez même pas soupçonné que c'était des conceptions purement idéalistes. Et voilà pourquoi ma définition de la matière vous a étonné; voilà pourquoi vous n'avez pu deviner pour quelle raison il m'a fallu, dans la discussion avec les néo-kantiens, insister sur la matérialité des choses en soi : Ridicule Monsieur Jourdain ! Pauvre Monsieur Bogdanov !

Si vous connaissiez le moins du monde l'histoire de la philosophie, vous sauriez parfaitement que la définition de la matière qui vous a égayé n'est pas ma propriété privée, mais le bien commun d'un très grand nombre de penseurs appartenant non seulement au camp matérialiste, mais même à celui de l'idéalisme. Par exemple, au XVIII^e siècle, elle était partagée par les matérialistes d'Holbach et Joseph Priestley⁵⁷. Et, il y a quelques jours seulement, l'idéaliste (mais pas subjectif) E. Naville⁵⁸, dans un mémoire présenté à l'Académie française, répondait à la question : qu'est-ce que la matière ? C'est ce qui se révèle à nos sens⁵⁹. Vous voyez donc, Monsieur, combien « ma » définition de la matière est répandue⁶⁰. Ne pensez pas cependant que j'invoque ce fait afin de détourner de moi vos coups « critiques » pour les diriger ailleurs. Pas du tout ! Je saurai les parer moi-même. Il n'y faut pas d'ailleurs beaucoup de courage et d'adresse : les coups que vous portez sont très faibles et très gauches et nullement redoutables.

Si je définis la matière comme la source de nos sensations, vous considérez tout à fait à tort comme « probable » que je caractérise la matière « négativement » comme la non-expérience. Il me paraît même étrange que vous ayez pu vous tromper à ce point : en effet, bien des pages de Critique de nos critiques que vous citez auraient dû vous éclairer sur la façon dont je comprends l'expérience. Les remarques que j'ai faites à la brochure d'Engels : Ludwig Feuerbach, et que vous citez aussi, auraient pu vous apporter le même éclaircissement. Dans l'une d'elles, je dis, polémiquant avec les (kantiens) :

Chaque expérience et chaque action productive de l'homme représente son rapport actif avec le monde extérieur, la provocation voulue de certains phénomènes? Et comme le phénomène est le fruit de l'action sur moi de la chose en soi (Kant dit : le fait d'être affecté par la chose en soi), quand je fais une expérience ou quand je m'occupe de la production de tel ou tel objet, je contrains la chose en soi à « affecter » mon « moi » d'une certaine manière, que j'ai d'avance déterminée. En conséquence, je connais au moins certaines de ses propriétés : celles précisément par l'intermédiaire desquelles je la contrains à agir⁶¹.

Le sens direct de ceci est que l'expérience suppose l'action réciproque du sujet et de l'objet qui se trouve en dehors de lui. Il en découle que je tomberais dans une contradiction impardonnable avec moi-même si j'imaginai de définir négativement l'objet par le terme de « non-expérience ». Permettez ! C'est justement « l'expérience » ! Ou plus exactement : une des deux conditions nécessaires de l'expérience.

A la page suivante de votre livre (XIV), vous formulez de manière quelque peu différente l'idée singulière que vous m'attribuez. Vous affirmez que, selon moi, les « choses en soi », premièrement, existent et, de plus, en dehors de notre expérience; deuxièmement, qu'elles sont soumises à la loi de causalité. Cela est une fois de plus étrange au plus haut degré.

Si les choses en soi sont « soumises à la loi de la causalité », il est clair qu'elles n'existent pas en dehors de l'expérience. Comment ne vous en êtes-vous pas douté en m'attribuant deux thèses qui se contredisent absolument ? Et si vous pensiez vraiment que je me contredisais, vous auriez dû aussitôt attirer l'attention du lecteur sur mon impardonnable manque de logique, car cette seule révélation aurait suffi à jeter bas toute « ma » théorie de la connaissance ? Vous êtes un bien piètre polémiste, Monsieur Bogdanov ! Ou peut-être vous êtes-vous abstenu de révéler ma contradiction simplement parce que vous étiez confusément conscient du fait qu'elle n'existait que dans votre imagination ? S'il en était ainsi, vous auriez dû réfléchir et chercher à rendre clair ce qui était confus. Agissant ainsi et vous étant persuadé que ma contradiction n'est en réalité que le fait de votre imagination, vous ne me l'auriez naturellement pas attribuée et vous vous seriez gardé d'une bévue aussi ridicule. Il faut bien le dire une fois de plus : Vous êtes, Monsieur Bogdanov, un bien piètre polémiste et combien maladroit !

Allons plus loin et d'abord remarquons que l'expression : « les choses en soi existent en dehors de notre expérience » est très malheureuse. Elle peut signifier que les choses sont en général inaccessibles à notre expérience. Kant l'entendait ainsi, tombant de la sorte, comme on l'a dit plus haut, en contradiction avec lui-même⁶². C'est ainsi que l'entendent aussi presque tous les néo-kantiens, avec lesquels Mach est d'accord dans ce cas : chez lui, les mots « choses en soi » sont toujours liés à l'évocation de je ne sais quel x qui demeure en dehors des limites de notre expérience. Par conséquent, Mach agit tout à fait logiquement quand il déclare que la chose en soi est un appendice métaphysique tout à fait inutile ajouté aux notions que nous puisons dans l'expérience. Vous, Monsieur Bogdanov, vous considérez cette question avec les yeux de votre maître, et vous êtes incapable, semble-t-il, d'admettre, ne serait-ce qu'un instant, qu'il peut y avoir des gens qui emploient l'expression « chose en soi » dans un sens complètement différent de celui des kantiens et des machistes. Ainsi s'explique ce fait que vous ne pouvez pas me comprendre, moi qui n'appartient ni aux néo-kantiens ni aux machistes.

Et cependant la chose est assez simple. Même si je me décidais à employer cette formule malheureuse : « les choses en soi existent en dehors de l'expérience », cela ne signifierait pas du tout pour moi que les choses en soi sont inaccessibles à notre expérience, mais seulement qu'elles existent même lorsque notre expérience, pour une raison quelconque, ne s'étend pas jusqu'à elles.

Quand nous disons : notre expérience, nous voulons dire : l'expérience humaine. Mais l'on sait qu'il fut un temps où il n'y avait pas encore d'hommes sur notre planète. Et s'il n'y avait pas d'hommes, il est clair qu'il n'y avait pas non plus leur expérience. Et pourtant la terre existait. Et cela signifie que la terre (une chose en soi, elle aussi !) existait en dehors de l'expérience humaine. Mais pourquoi existait-elle en dehors de l'expérience ? Est-ce parce qu'elle ne pouvait pas être l'objet de l'expérience ? Non, elle existait en dehors de l'expérience, tout simplement parce que les organismes capables d'avoir, par leur structure, une expérience n'étaient pas encore apparus⁶³. En d'autres termes : « elle existait en dehors de l'expérience » signifie seulement qu'elle existait déjà avant cette expérience. Et quand l'expérience a commencé, la terre existait non seulement en dehors de l'expérience, mais aussi en elle, comme sa condition nécessaire. Tout cela peut s'exprimer brièvement ainsi: l'expérience est le résultat de l'action réciproque entre le sujet et l'objet, mais l'objet ne cesse pas d'exister même si aucune action réciproque ne s'exerce entre lui et le sujet, c'est-à-dire quand il n'y a pas d'expérience. La thèse bien connue: « sans sujet pas d'objet » est radicalement fautive⁶⁴. L'objet ne cesse pas d'exister même s'il n'y a pas encore de sujet ou s'il n'en existe plus. Et tous ceux pour qui les conclusions actuelles de la science ne sont pas des mots creux doivent nécessairement souscrire à cela : nous avons vu que selon la théorie moderne de l'évolution, le sujet n'apparaît qu'après que l'objet atteint un certain degré de développement.

Ceux qui affirment que sans sujet il n'y a pas d'objet, confondent tout simplement deux notions tout à fait différentes : l'existence de l'objet « en soi » et son existence dans la représentation du sujet. Nous n'avons pas le droit d'identifier ces deux modes d'existence. Ainsi vous, Monsieur Bogdanov, vous existez tout d'abord « en vous-même » et, ensuite, dans la représentation, mettons, de M. Lounatcharski, qui vous prend pour un penseur profond. La confusion de l'objet « en soi » avec l'objet tel qu'il existe pour le sujet est justement à l'origine de ces sophismes inextricables à l'aide desquels les idéalistes de toutes couleurs et de toutes nuances « réfutent » le matérialisme.

Les objections que vous me présentez, Monsieur, reposent sur la même confusion. En vérité, vous êtes mécontent de « ma » définition de la matière comme source des sensations. Mais analysons attentivement ce qui provoque votre mécontentement.

Vous assimilez « ma » définition de la matière à l'affirmation : « la vertu dormitive est ce qui provoque le sommeil » (p. XIII). Vous avez emprunté cette expression à l'un des personnages de Molière, mais selon votre habitude, vous l'avez mal rendue. Le personnage de Molière dit : « L'opium endort, parce qu'il a une vertu dormitive. » Le comique réside ici en ce qu'un homme prend pour l'explication d'un fait ce qui en réalité ne représente qu'une manière nouvelle de le constater. Et si le personnage de Molière se bornait à la simple constatation du fait, s'il disait : « L'opium endort », il n'y aurait absolument rien dans ses paroles qui prêtât à rire. Maintenant rappelez-vous ce que je dis : « La matière provoque en nous telles ou telles sensations ». Cette explication ressemble-t-elle à celle que donne le personnage de Molière ? Absolument pas. Je n'explique pas, mais je constate seulement ce que je considère comme un fait incontestable. Et tous les autres matérialistes procèdent exactement de même. Ceux qui connaissent l'histoire du matérialisme savent qu'aucun des représentants de cette doctrine ne s'est jamais demandé pourquoi les objets du monde extérieur possèdent la propriété de provoquer en nous des sensations. Il est vrai que certains matérialistes anglais ont parfois exprimé l'opinion que cela arrive par la volonté divine. Mais, en exprimant cette pieuse pensée, ils quittaient le point de vue matérialiste. Et il ressort de tout cela, Monsieur, que vous vous êtes moqué de moi avec bien peu de succès. Et quand un homme ne réussit pas à se moquer d'un autre, il se met lui-même dans une ridicule posture. Rira bien qui rira le dernier.

Vous pensez que la définition : « la matière est la source de nos sensations » est dénuée de tout contenu. Mais vous ne pensez ainsi que parce que vous êtes profondément pénétré des préjugés gnoséologiques de l'idéalisme. En me posant avec insistance la question : qu'est-ce qui provoque en nous des sensations ? vous voulez, en réalité, que je vous dise ce que nous savons au sujet de la matière, en dehors de son action sur nous. Et lorsque je réponds : en dehors de son action sur nous, elle nous est totalement inconnue, vous vous écriez, triomphant : cela signifie que nous ne savons rien d'elle ! Sur quoi repose donc votre triomphe ? Sur cette conviction idéaliste que ne connaître les choses que par les impressions qu'elles produisent sur nous, cela veut dire ne pas les connaître du tout. Cette conviction vous est venue de Mach, qui l'avait empruntée à Kant, à qui Platon l'avait léguée⁶⁵. Mais si respectable que soit cette conviction par son âge, elle n'est pas moins fausse.

Il n'y a pas et il ne peut y avoir aucune autre connaissance de l'objet que celle qui nous parvient par les impressions qu'il produit sur nous. C'est pourquoi si j'admets que nous ne connaissons la matière que par l'intermédiaire des sensations qu'elle provoque en nous, cela ne signifie pas du tout que je déclare que la matière est quelque chose d'« inconnu » et d'inconnaissable. Au contraire, cela veut dire qu'elle est, premièrement, connaissable et, deuxièmement, connue par l'humanité dans la mesure même où celle-ci a réussi à connaître ses propriétés grâce aux impressions qu'elle en a reçues dans le long processus de son existence zoologique et historique.

Mais s'il en est ainsi, si nous ne pouvons connaître l'objet que par les impressions qu'il produit sur nous, alors il est clair pour chacun que si nous faisons abstraction de ces impressions, nous serons dans l'impossibilité de rien dire de l'objet sauf qu'il existe⁶⁶. C'est pourquoi quiconque exige que nous lui définissions l'objet en faisant abstraction de ces impressions, présente une exigence absurde. Par son sens logique, ou, plus exactement, par son non-sens, cette exigence équivaut à demander dans quel rapport avec le sujet se trouve l'objet au moment où il ne se trouve en aucun rapport avec lui. Et vous, Monsieur, vous me posez précisément cette question absurde en exigeant que je vous dise ce qu'est la matière quand elle ne provoque en nous aucune sensation, c'est-à-dire que je vous dise la couleur d'une rosé quand personne ne la regarde, quel est son parfum quand personne ne la sent, etc. L'absurdité de votre question réside en ceci : que la façon même dont elle est posée exclut toute possibilité de lui donner une réponse sensée⁶⁷.

Et suivant Mach, qui dans ce cas est un disciple fidèle de Berkeley (la voilà bien la « science naturelle du XX^e siècle » !) vous direz : si l'objet ne peut nous être connu que par l'intermédiaire des sensations et, par conséquent, aussi, des représentations qu'il provoque en nous en entrant en contact avec nous, il n'y a pour nous aucune nécessité logique de reconnaître qu'il existe indépendamment de ces sensations et de ces représentations. Mais à cette objection qui semble irréfutable à tous mes adversaires idéalistes aujourd'hui passablement nombreux, j'ai préalablement répondu là même où vous avez trouvé « ma » définition de la matière⁶⁸. Mais vous ne pouvez pas ou ne voulez pas comprendre cette réponse et c'est pourquoi je la répète dans la deuxième partie de la présente lettre, en analysant la « philosophie » de Mach, car je suis fermement résolu, selon l'expression de Fichte, à « obliger à comprendre » sinon vous — pour vous je n'ai que peu d'espoir — du moins, ceux des lecteurs qui n'ont pas intérêt à défendre les préjugés idéalistes. Toutefois, avant de répéter ma réponse, j'examinerai et j'apprécierai selon son mérite le plus important des arguments critiques que vous avancez dans votre discussion avec moi.

Vous «formulez soigneusement » en employant « mes expressions textuelles » l'idée suivante : « à leurs [des choses en soi. G. P.] formes et rapports entre elles correspondent les formes et les rapports des phénomènes, comme les hiéroglyphes à ce qu'ils signifient ». Et à propos de cette idée, vous vous lancez dans les longs raisonnements que voici :

Ici il est question de la « forme » et des « rapports » des choses en soi. Ce qui veut dire que l'on suppose qu'elles possèdent l'un et l'autre. Bien. Mais ont-elles un « aspect » ? Question inepte ! dira le lecteur. Comment peut-on avoir une forme, sans avoir un aspect ? Ces deux expressions ne sont-elles pas identiques. Je le pense aussi. Mais voici ce que nous lisons dans les notes du camarade Plékhanov à la traduction russe du *Ludwig Feuerbach* d'Engels :

«... Mais «l'aspect», c'est justement le résultat de l'action sur nous des choses en soi; en dehors de cette action, elles n'ont pas d'aspect. C'est pourquoi opposer leur « aspect » — tel qu'il existe dans notre conscience — à « l'aspect » qu'elles auraient en réalité, signifie ne pas se rendre compte du sens du mot « aspect »... Ainsi, les choses en soi n'ont pas d'aspect. Leur aspect n'existe que dans la conscience des sujets sur lesquels elles agissent... » (p. 112, édition de 1906, l'année même où parut le recueil cité *Critique de nos critiques*.)

Substituez partout au mot « aspect » le mot « forme », son synonyme, qui dans ce cas lui correspond entièrement par le sens, et le camarade Plékhanov réfute brillamment le camarade Beltov.

Et voilà ! Plékhanov réfute brillamment Beltov, c'est-à-dire lui-même. Quelle perfidie ! Mais attendez, Monsieur, rira bien, qui rira le dernier. Rappelez-vous dans quelles circonstances j'ai exprimé l'idée que vous critiquez et quel était son « aspect » véritable.

Je l'ai exprimée dans ma discussion avec Conrad Schmidt qui attribuait au matérialisme la doctrine de l'identité de l'être et de la pensée et disait, s'adressant à moi, que si j'admets « sérieusement » l'action sur moi des « choses en soi », je dois alors aussi reconnaître que l'espace et le temps existent objectivement et pas seulement comme des formes de l'intuition propres au sujet. A ceci, voici ce que j'ai répondu :

Que l'espace et le temps sont des formes de la conscience et que, par conséquent, leur première propriété distincte est la subjectivité, Thomas Hobbes le savait déjà, et actuellement pas un matérialiste ne le niera. Toute la question est de savoir si à ces formes de la conscience correspondent certaines formes ou certains rapports des choses. Les matérialistes, bien entendu, ne peuvent répondre que par l'affirmative. Cela ne signifie naturellement pas qu'ils admettent cette mauvaise (plus exactement, absurde) identité que leur attribuent, avec une complaisante naïveté, les kantians et, parmi eux, M. Schmidt⁶⁹. Non, les formes et les rapports des choses en soi ne peuvent être tels qu'ils nous semblent, c'est-à-dire tels qu'ils nous apparaissent une fois « traduits » dans notre tête. Nos représentations des formes et des rapports des choses ne sont rien de plus que des hiéroglyphes; mais ces hiéroglyphes désignent exactement ces formes et ces rapports, et c'est suffisant pour que nous puissions étudier l'action des choses en soi sur nous, et, à notre tour, agir sur elles⁷⁰.

De quoi s'agit-il dans ces lignes ? De ce dont je me suis entretenu plus haut avec vous, Monsieur Bogdanov. Du fait que l'objet en soi est une chose, et l'objet dans la représentation du sujet une autre chose. Maintenant la question se pose: ai-je quelque droit logique de substituer ici au mot « forme » le mot « aspect » qui, selon vous, lui sert de synonyme ? Essayons, voyons ce qu'il en sortira.

Que l'espace et le temps sont des aspects de la conscience et que, par conséquent, leur première propriété distincte est la subjectivité, Thomas Hobbes le savait déjà, et actuellement pas un seul matérialiste ne le niera...

Arrêtez, qu'est-ce que ces « aspects » subjectifs de la conscience? J'emploie le mot « aspect » dans le sens de la représentation sensible de l'objet qui existe dans la conscience du sujet. Il s'agit de « l'intuition sensible » de l'objet, donc, dans les lignes que nous analysons maintenant l'expression « les aspects de la conscience » ne doit désigner — si le mot « aspect » est vraiment synonyme de « forme » —, rien d'autre que la représentation sensible de la conscience par la conscience. Laissant de côté la question de la possibilité d'une représentation sensible de ce genre, j'attire, Monsieur, votre attention éclairée sur le fait que dans notre cas la représentation sensible de la conscience par la conscience serait l'espace et le temps; et cela, c'est une absurdité complète que, bien entendu, Thomas Hobbes⁷¹ ne connaissait pas et il va de soi qu'aucun matérialiste ne l'admettra. Qu'est-ce qui nous a conduit à cette absurdité ? Une confiance injustifiée en votre capacité d'analyser les concepts philosophiques. Nous avons admis que le mot « aspect » est le synonyme de « forme », nous avons remplacé le deuxième par le premier et nous avons obtenu une absurdité telle qu'il est difficile de l'exprimer. Donc « aspect » n'est pas synonyme de « forme » ? Non ! le concept d'« aspect » n'est d'aucune façon le synonyme du concept de « forme », car il est fort loin de le recouvrir. Hegel, déjà, a très bien montré dans sa Logique que la « forme » d'un objet n'est identique à son « aspect » que dans un certain sens, et de manière superficielle : au sens de la forme extérieure. Une analyse plus approfondie nous amène à comprendre la forme comme la « loi » de l'objet ou, pour mieux s'exprimer, comme sa structure. Et cet apport essentiel de Hegel⁷² à la doctrine logique de la forme était déjà connu chez nous des personnes qui étudiaient la philosophie dans les vingt premières années du siècle passé. Pour vous en persuader, je vous propose de lire, par exemple, les lignes suivantes de la lettre de D. Vénévitinov⁷³ à la comtesse « N. N. » :

Vous voyez maintenant, dit Vénévitinov, ayant défini le concept de science, que le terme de forme n'exprime pas l'apparence extérieure de la science, mais la loi générale à laquelle elle se soumet nécessairement. (Vénévitinov : *Œuvres*, p. 125. Saint-Petersbourg, 1855.)

Il est très dommage, Monsieur Bogdanov, que vous ignoriez encore ce que savaient, grâce à Vénévitinov, il y a déjà quatre-vingts ans, au moins quelques mondaines russes !

Maintenant, une question encore : dans quel sens ai-je employé l'expression « forme de la conscience » dans ma polémique avec Conrad Schmidt ? Dans le sens de l'apparence extérieure de la conscience, comme aurait dit Vénévitinov ? Naturellement pas. Le mot « forme » est employé par moi dans le sens de « loi » de la conscience, de sa « structure ». C'est pourquoi le mot « forme » n'était nullement pour moi le synonyme d'« aspect » et il ne faut vraiment rien comprendre à la philosophie pour proposer de substituer un mot à un autre, comme vous l'avez fait afin de me ridiculiser. Rira bien, qui rira le dernier.

Il arrive parfois que des gens discutent longuement, simplement parce qu'ils emploient des mots dans des sens différents. Ce sont des discussions ennuyeuses et stériles. Mais incomparablement plus ennuyeuses et plus stériles encore sont les discussions dans lesquelles un homme donne aux mots qu'il emploie un sens précis, alors que son adversaire les utilise sans leur donner aucune précision, ce qui lui offre la possibilité d'en jouer à sa fantaisie. Par malheur, me voici obligé maintenant de mener avec vous une discussion de ce genre : quand j'ai employé le mot « forme », je savais ce qu'il fallait entendre par là, alors que vous ne le saviez pas par suite de votre ignorance surprenante de l'histoire de la philosophie, et vous n'avez même pas soupçonné qu'il y avait là quelque chose qui méritait d'être étudié et médité. Vous vous êtes permis de jouer avec les mots comme seul pouvait se le permettre un homme qui ne se doutait nullement combien les notions auxquelles ils renvoient sont dissemblables entre elles. Résultat : non seulement je me suis ennuyé, mais j'ai été contraint d'ennuyer le lecteur en révélant le vide complet de votre « vocabulaire », et vous, Monsieur, vous vous êtes ridiculisé justement parce que votre « vocabulaire » était dépourvu de tout contenu. Quel besoin aviez-vous de cela ? Votre « vocabulaire », dont le vide total est surprenant, est remarquable encore, sous un autre aspect, que je propose au lecteur de caractériser, si toutefois il ne s'ennuie pas trop à suivre ma polémique avec vous. J'ai en vue ces « hiéroglyphes » dont je parle dans le passage de mon article que vous avez cité et où il s'agit des formes de la conscience. Cet article (« Encore le matérialisme ») a été rédigé au début de 1899. J'y ai employé l'expression « hiéroglyphe » à la suite de Setchénov⁷⁴ qui dès 1890 (dans l'article : « La pensée objective et la réalité ») avait écrit :

Quels que soient les objets en eux-mêmes, indépendamment de notre conscience, — même si les impressions qu'ils provoquent en nous ne sont que des signes conventionnels —, en tout cas, la ressemblance et la différence que nous ressentons entre eux correspondent à une ressemblance et à une différence dans la réalité. En d'autres termes, la ressemblance et la différence que l'homme découvre entre les objets perçus sont une ressemblance et une différence réelles.

Remarquez, Monsieur, que l'idée que j'ai exprimée dans l'article : « Encore le matérialisme » et qui a fourni le prétexte à votre jeu de mots vraiment scandaleux est tout à fait identique à celle de Setchénov dans les lignes que je viens de citer. Et je n'ai nullement caché la similitude de mon opinion et de celle de Setchénov : au contraire, je l'ai soulignée dans l'une des notes à la première édition de ma traduction du Feuerbach d'Engels (publiée en 1892). C'est pourquoi, Monsieur, vous aviez l'entière possibilité de savoir que, sur ces questions, je partageais le point de vue des physiologistes matérialistes contemporains, et non pas celui de la science de la nature du XVIII^e siècle. Mais je ne dis cela qu'en passant. L'essentiel ici, c'est que, dans la nouvelle édition de ma traduction du Feuerbach, publiée à l'étranger en 1905 et en Russie en 1906, je déclarai que si je continuais à partager l'opinion de Setchénov sur cette question, sa terminologie me semblait cependant partiellement équivoque.

Quand il admet, disais-je, que nos impressions ne sont que les signes conventionnels des choses en soi, il paraît reconnaître que les choses en soi ont je ne sais quel « aspect » qui nous reste inconnu, et qui est inaccessible à notre connaissance. Mais « l'aspect » n'est justement que le résultat de l'action sur nous des choses en soi ; en dehors de cette action, elles n'ont aucun « aspect ». C'est pourquoi opposer leur « aspect », — tel qu'il existe dans notre conscience, à « l'aspect » qu'elles auraient dans la réalité, signifie ne pas se rendre compte de la notion qui s'attache au mot « aspect ». C'est sur une telle imprécision que repose, comme je l'ai dit plus haut, toute la scolastique « gnoséologique » du kantisme. Je sais que M. Setchénov ne penche pas vers cette scolastique : j'ai déjà dit que sa théorie de la connaissance est absolument juste, mais nous ne devons pas faire à nos adversaires philosophiques des concessions de terminologie telles qu'elles nous empêchent d'exprimer nos propres pensées de manière tout à fait précise⁷⁵.

Cette remarque se ramenait en somme à ceci : si la chose en soi n'a de couleur que lorsqu'on la regarde, d'odeur que lorsqu'on la sent, etc., en appelant signes conventionnels la représentation que nous avons d'elle, nous laissons croire que, selon nous, à la couleur, à l'odeur, etc. qui existent dans nos sensations, correspondent je ne sais quelle couleur en soi, quelle odeur en soi, etc., en un mot comme des sensations en soi qui ne peuvent devenir l'objet de nos sensations. Ce serait une déformation de la conception de Setchénov, que je partage, et c'est pourquoi je me suis élevé en 1905 contre la terminologie de Setchénov⁷⁶. Mais comme j'avais employé, moi aussi, cette terminologie quelque peu équivoque, je me suis hâté de le signaler.

Je fais encore cette réserve, ajoutais-je, parce que dans les notes à la première édition de cette brochure d'Engels, je me suis moi-même exprimé de manière insuffisamment précise et ce n'est que par la suite que j'ai ressenti tous les inconvénients de cette imprécision⁷⁷.

Il semblait qu'après cette réserve tout malentendu devenait impossible. Mais pour vous, Monsieur, l'impossible même est possible. Vous avez fait semblant de ne pas remarquer cette réserve et vous vous êtes laissé aller à nouveau à votre pitoyable jeu de mots, basé sur l'identification de la terminologie que j'emploie maintenant avec celle qui était la mienne avant et que j'ai moi-même rejetée, en reconnaissant son caractère un peu équivoque. Les « beautés » d'une telle « critique » sautent aux yeux de tout homme impartial et il n'est nullement nécessaire que je les caractérise. Suivant votre exemple, aujourd'hui encore, beaucoup de mes adversaires qui appartiennent au camp idéaliste, « critiquent » mes conceptions philosophiques, en ergotant sur le point faible de cette terminologie que j'ai moi-même déclarée insatisfaisante, bien avant qu'ils aient pris leurs plumes « critiques ». Il est très possible que ce soit moi qui le premier ai expliqué à ces Messieurs en quoi cette terminologie est défectueuse⁷⁸. Qu'ils ne s'étonnent donc pas si je laisse sans réponse leurs ouvrages plus ou moins volumineux. Il s'en faut que toute « critique » mérite une contre-critique.

Je reviens à vous, Monsieur Bogdanov. Vous indiquez avec perfidie que la deuxième édition de ma traduction du *Feuerbach* a paru la même année (1906) que mon recueil *Critique de nos critiques*. Pourquoi cette allusion ? Voici. Vous vous êtes rendu compte qu'il est ridicule et inepte de vous en prendre à une expression dont j'ai moi-même reconnu l'insuffisance avant qu'aucun de mes adversaires n'ait songé à la critiquer. Et voici que vous avez décidé de persuader le lecteur qu'en 1906 je m'étais « brillamment réfuté » moi-même, en m'en tenant simultanément à deux terminologies différentes ? Vous n'avez pas jugé utile de vous demander à quelle période se rapportait l'article polémique inclus dans le recueil imprimé en 1906. J'ai déjà dit qu'il remontait au début de 1899. Si je n'ai pas estimé possible de corriger la terminologie de cet article polémique, c'est parce que je prenais en considération ce passage de la préface à la deuxième édition de ma *Conception moniste de l'histoire* où je disais :

Je n'ai corrigé ici que les fautes d'écriture et d'impression qui se sont glissées dans la première édition. Je n'ai pas considéré que j'avais le droit de changer quelque chose à mes arguments pour la simple raison que mon livre est une œuvre polémique. Modifier quelque chose dans le contenu d'une œuvre polémique signifie que l'on intervient contre son adversaire avec une arme nouvelle, alors qu'il est forcé de combattre avec l'ancienne. C'est là un procédé inadmissible...

Vous avez là encore commis une grande bêtise, Monsieur Bogdanov, mais cette fois vous l'avez commise parce que vous n'avez pas écouté attentivement la voix de votre conscience littéraire qui vous disait que vous agissiez mal en me chicanant sur une terminologie que j'avais déjà abandonnée. La morale de cette fable est celle-ci : les remords de la conscience littéraire nous mettent de telle façon à F « épreuve » qu'il est parfois très désagréable de les négliger. Je vous conseille de vous en souvenir, Monsieur Bogdanov.

Nous voyons ainsi que le « camarade Plékhanov » ne réfute nullement le « camarade Beltov ». Mais il ne vous suffisait pas de m'accuser, de me contredire. Votre plan était plus étendu. Ayant ainsi mis le « camarade Plékhanov » en contradiction avec le « camarade Beltov », vous continuez : « Mais une minute après, le camarade Plékhanov se venge cruellement du camarade Beltov » (p. XV). Toujours sarcastique ! Eh bien, bonne chance ! Mais... rira bien, qui rira le dernier.

Vous citez mes notes au *Feuerbach*, où je dis entre autres que l'aspect de l'objet dépend de l'organisation du sujet. « Je ne sais pas comment voit un escargot, dis-je, mais je suis certain qu'il ne voit pas comme les hommes. » Puis je fais la réflexion suivante :

Qu'est-ce qu'un escargot pour moi ? Une partie du monde extérieur qui agit sur moi d'une certaine façon conditionnée par mon organisation. Donc, si j'admets que l'escargot « voit », d'une manière ou d'une autre, le monde extérieur, il me faut alors reconnaître que l'« aspect » sous lequel le monde extérieur se présente à l'escargot est lui-même conditionné par les propriétés de ce monde existant réellement.

Cette réflexion vous semble, à vous machiste, dénuée de tout fondement raisonnable. En la citant, vous soulignez le mot « propriété » et vous écrivez :

Propriétés ! Mais les « propriétés » des objets au nombre desquelles figurent et leur « forme » et leur « aspect », — ces « propriétés », évidemment, sont « justement le résultat de l'action sur nous des choses en soi, — en dehors de cette action elles n'ont aucune « propriété » ! La notion de « propriété » est tout autant d'origine empirique que celles d'« aspect », de « forme » — c'est un concept du même genre, il est tiré de l'expérience comme elles et par la même voie de l'abstraction ! D'où proviennent donc les « propriétés » des choses en soi ? « Leurs propriétés » n'existent que dans la conscience des sujets sur lesquels elles agissent⁷⁹ !

Vous savez déjà, Monsieur Bogdanov, combien vous avez agi inconsidérément en proclamant qu'« aspect » est synonyme de « forme ». Maintenant j'ai l'honneur de porter à votre connaissance que vous avez agi aussi inconsidérément en identifiant « l'aspect » de l'objet avec ses « propriétés » et en me posant cette question

ironique : d'où les « choses en soi » tirent-elles leurs « propriétés » ? Vous vous imaginez que cette question doit embarrasser quelqu'un à qui vous avez attribué cette pensée que les « propriétés » des choses n'existent que dans la conscience des sujets sur lesquels elles agissent. Mais le fait est justement que je n'ai jamais exprimé cette idée, digne seulement des idéalistes subjectifs comme, par exemple, Berkeley, Mach et leurs disciples. J'ai dit quelque chose de tout à fait différent, comme vous deviez le savoir, vous qui avez lu et même cité mes notes sur Feuerbach.

Après avoir dit que l'escargot ne voit pas le monde extérieur comme l'homme le voit, je fais cette remarque :

Il ne s'ensuit pas, cependant, que les propriétés du monde extérieur n'ont qu'une signification subjective. Nullement ! Si l'homme et l'escargot se déplacent du point A au point B, pour l'homme comme pour l'escargot la ligne droite sera également la distance la plus courte entre ces deux points; si ces deux organismes suivaient une ligne brisée, il leur faudrait dépenser plus de travail pour se déplacer. C'est-à-dire que les propriétés de l'espace ont aussi une signification objective, bien qu'elles se présentent de manière différente à des organismes parvenus à des degrés différents d'évolution.⁸⁰

Quel droit aviez-vous après cela de m'attribuer une conception idéaliste subjective des propriétés des choses, qui n'existeraient que dans la conscience du sujet ? Peut-être allez-vous dire que l'espace n'est pas la matière. Admettons que ce soit vrai, et parlons de la matière.

Comme, en discutant philosophie avec vous, il faut user d'un langage populaire, je vais prendre un exemple : si, — comme cela a été dit plus haut par Hegel — la chose en soi n'a de couleur que lorsqu'on la regarde, d'odeur que lorsqu'on la sent, etc., il est clair qu'en cessant de la regarder ou de la respirer nous ne lui enlevons pas le pouvoir de provoquer à nouveau en nous la sensation de couleur quand nous recommencerons à la regarder, la sensation d'odeur quand nous l'approcherons de notre nez, etc. Ce pouvoir est précisément sa propriété en tant que chose en soi, c'est-à-dire une propriété indépendante du sujet. Est-ce assez clair ?

Lorsque l'envie vous prendra de traduire cela en langage philosophique, vous vous adresserez à Hegel, — idéaliste lui aussi, mais pas subjectif, tout est là, — et ce vieillard génial vous expliquera qu'en philosophie, le mot « propriétés » a un double sens : les propriétés d'une chose donnée se manifestent, premièrement dans ses rapports avec les autres. Mais cela n'épuise pas la notion que nous devons en avoir. Pourquoi une chose se manifeste-t-elle dans ses rapports avec une autre de telle façon, et pourquoi une autre se manifeste-t-elle différemment ? Evidemment, parce que cette autre chose est en soi différente de la première⁸¹.

Il en est vraiment ainsi. Bien que la chose en soi n'ait de couleur que lorsqu'on la regarde, il est pourtant clair que cette condition étant remplie, si la rosé a alors une couleur rouge et le bluet une couleur bleue, il faut chercher les causes de cette différence dans la diversité des propriétés que possèdent ces choses en soi, — que nous appelons l'une la rosé et l'autre le bluet — indépendamment du sujet qui les regarde. En agissant sur nous, la chose en soi provoque en nous une série de sensations sur la base desquelles se constitue la représentation que nous avons d'elle. Cette représentation étant apparue, l'existence de la chose se dédouble : elle existe premièrement en soi, deuxièmement dans notre représentation. Et de même ses propriétés, par exemple sa structure, existent premièrement en elles-mêmes, et deuxièmement dans notre représentation. Et c'est tout.

En disant que « l'aspect » d'une chose n'est que le résultat de son action sur nous, j'entendais par là les propriétés de cette chose telles qu'elles se reflètent dans la représentation du sujet (im objektiven Sinne aufgefasst⁸², aurait dit Hegel, et en s'exprimant dans la langue de Marx : telles qu'elles existent, une fois traduites dans la langue de la conscience humaine). Mais en exprimant cette idée, je ne voulais nullement affirmer que les propriétés des choses n'existent que dans notre représentation. Au contraire, ma philosophie vous déplaît précisément parce qu'elle reconnaît, sans la moindre hésitation, en dehors de l'existence de l'objet dans la représentation du sujet, l'existence de « l'objet en soi » comme indépendante de la conscience du sujet, et qu'elle dit, employant dans ce cas exceptionnel les termes de Kant, qu'il est absurde d'affirmer l'existence du phénomène sans affirmer ce qui se manifeste par lui⁸³.

« Mais c'est du dualisme », nous disent les gens enclins au « monisme » idéaliste à la Mach, Verworn⁸⁴, Avenarius et compagnie. Non. Messieurs, répondons-nous, il n'y a pas là trace de dualisme ! Il est vrai que l'on aurait pu nous accuser de dualisme, si nous avions séparé le sujet, avec ses représentations, de l'objet. Mais nous n'avons nullement commis ce péché. J'ai (déjà dit plus haut que l'existence du sujet suppose un stade déterminé dans le développement de l'objet. Qu'est-ce que cela signifie ? Ceci, ni plus, ni moins : le sujet est lui-même l'une des parties constitutives du monde objectif.

Je sens et je pense, a très bien dit Feuerbach, nullement en tant que sujet qui s'oppose à l'objet, mais comme sujet-objet, comme un être matériel réel. Et l'objet n'est pas seulement pour moi une chose sentie, mais aussi la base, la condition nécessaire de ma sensation. Le monde objectif ne se trouve pas seulement en dehors de moi, il est aussi en moi, dans ma propre peau. L'homme n'est qu'une partie de la nature, une partie de l'être; c'est pourquoi il ne peut y avoir de contradiction entre sa pensée et son être⁸⁵.

Dans un autre passage (*wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*⁸⁶), il remarque : « Je suis un objet psychologique pour moi-même et un objet physiologique pour autrui⁸⁷. »

Enfin il affirme :

Mon corps, en tant que tout, c'est mon moi, mon être véritable. Ce n'est pas un être abstrait qui pense, mais justement cet être réel, ce corps.

Mais s'il en est ainsi — et du point de vue matérialiste, il en est précisément ainsi — il n'est pas difficile de comprendre que les « impressions » subjectives ne sont rien d'autre que la conscience que l'objet a de lui-même, sa conscience de soi, et aussi la conscience qu'il a du grand tout (« le monde extérieur ») dont il fait partie. L'organisme doué de pensée existe non seulement « en soi » et non seulement « pour les autres » (dans la conscience d'autres organismes), mais aussi « pour soi ». Vous, Monsieur Bogdanov, vous n'existez pas seulement comme une masse donnée de matière, et pas seulement dans la tête du bienheureux Anatole, qui vous considère comme un penseur profond, mais vous existez aussi dans votre propre tête, ayant conscience de la masse de matière dont vous êtes constitué, vous justement Bogdanov, et non quelqu'un d'autre⁸⁸. Ainsi notre dualisme prétendu se révèle un monisme incontestable. Bien plus. Il est le seul monisme vrai, c'est-à-dire le seul possible. Car, comment se résout dans l'idéalisme l'antinomie du sujet et de l'objet ? L'idéalisme proclame que l'objet n'est que la « sensation » du sujet, c'est-à-dire qu'il n'existe pas du tout en soi, or, comme l'avait déjà dit Feuerbach, cela ne signifie pas résoudre le problème, mais tout simplement en éluder la solution⁸⁹.

Tout cela est simple comme B, A : BA. Mais tout cela reste non seulement « inconnu » pour vous, Monsieur Bogdanov, mais encore « inconnaissable », parce que dès votre jeunesse, Mach, votre nourrice en philosophie, vous a corrompu, et que depuis vous êtes devenu incapable de comprendre même les vérités les plus simples et les plus claires du matérialisme contemporain. Et quand vous rencontrez telle ou telle de ces vérités simples et claires, par exemple dans mes œuvres, elle prend tout de suite en votre tête un « aspect » monstrueux; sous l'influence de cette « impression », vous vous mettez à crier comme une oie qui sauve le Capitole, et vous élevez contre moi des objections qui, à cent lieues à la ronde, sèment la confusion la plus pénible dans les notions et l'ennui le plus funeste.

Dans *Le Marchand de Venise* de Shakespeare, Bassanio dit de Gratiano :

Ses raisonnements sont exactement comme deux grains de blé cachés dans deux mesures de paille. Pour les trouver, il faut chercher toute la journée, et si tu les trouves, tu t'aperçois qu'ils ne valaient pas la peine de les chercher.

Il faut dire la vérité, Monsieur Bogdanov; vous ne ressemblez pas à Gratiano : votre « paille » ne contient même pas un seul grain de blé. De plus, elle pourrait dans la grange philosophique depuis plus de cent cinquante ans et depuis longtemps elle est rongée par les souris, bien que vous la fassiez passer avec pas mal de désinvolture comme le produit de la toute dernière récolte des « sciences naturelles ». Est-il donc si agréable de fouiller dans cette pourriture ? Et vous vous étonnez que je ne sois pas pressé d'entamer une polémique avec vous...

Mais j'oubliais que vous êtes non seulement un « critique » malheureux, mais de plus un « critique » sans courage... de Marx et d'Engels. En « critiquant » leurs conceptions philosophiques, vous tentez maintenant de persuader vos lecteurs que vous n'êtes en désaccord qu'avec moi, — que vous mettez, pour la circonstance, en apprentissage chez le baron d'Holbach. Ce manque de... sincérité, qui est le vôtre aujourd'hui, m'oblige à vous rappeler encore une fois ce bon vieux temps, — d'ailleurs pas tellement vieux : l'année 1905, lorsque vous me reconnaissiez encore, n'ayant pas recours à la ruse, comme un disciple philosophique d'Engels. Vous savez vous-même, Monsieur, que vous étiez alors plus près de la vérité. Et au cas où tel lecteur naïf ne le saurait pas, je vais donner des extraits assez longs de l'article d'Engels : *Über historischen Materialismus* (Du matérialisme historique), déjà cité dans ma première lettre. Dans la première partie, Engels, entre autres choses, défend le matérialisme contre les agnostiques. C'est donc sur cette défense que nous concentrerons notre attention.

Laissant de côté — parce que non essentielle pour nous — la remarque critique d'Engels concernant les considérations des agnostiques sur l'existence de Dieu, je citerai presque entièrement ce qui chez lui se rapporte au problème de la « chose en soi » et à la possibilité de la connaître. Selon Engels, l'agnostique admet que toute notre connaissance s'appuie sur les informations (Mitteilungen) qui nous parviennent par l'intermédiaire de nos sens extérieurs, mais, cela admis, l'agnostique interroge : d'où savons-nous que nos sens nous donnent une représentation exacte des choses en soi ? Engels répond par les mots de Faust : au commencement était l'action.

Du moment que nous employons ces objets à notre propre usage d'après les qualités que nous percevons en eux (Wahrnehmen), nous soumettons à une épreuve infaillible l'exactitude ou l'inexactitude de nos perceptions sensorielles. Si ces perceptions sont fausses, l'usage de l'objet qu'elles nous ont suggéré est faux; par conséquent notre tentative doit échouer. Mais si nous réussissons à atteindre notre but, si nous constatons que l'objet correspond à la représentation que nous en avons, qu'il donne ce que nous attendions de son usage, c'est la preuve positive que, dans le cadre de ces limites, nos perceptions de l'objet et de ses qualités concordent avec la réalité en dehors de nous (mit der ausser uns bestehenden Wirklichkeit).⁹⁰

Les erreurs dans nos jugements sur les propriétés des choses sont causées, selon Engels, soit parce que notre perception, base de notre tentative, était superficielle ou incomplète, soit parce que le rapport dans lequel nous l'avons mise avec les résultats des autres perceptions n'était pas justifié par la réalité (durch die Sachlage).

Aussi souvent que nous aurons pris le soin d'éduquer et d'utiliser correctement nos sens et de renfermer notre action dans les limites prescrites par nos perceptions correctement obtenues et correctement utilisées, aussi souvent nous trouverons que le résultat de notre action démontre la conformité (über-einstimmen) de nos perceptions avec la nature objective des objets perçus. Jusqu'ici il n'y a pas un seul exemple que les perceptions de nos sens, scientifiquement contrôlées, aient engendré dans notre cerveau des représentations du monde extérieur, qui soient, par leur nature même, en désaccord avec la réalité ou qu'il y ait incompatibilité (Unverträglichkeit) immanente entre le monde extérieur et les perceptions sensibles que nous en avons⁹¹.

Cependant l'agnosticisme néo-kantien ne se rend pas. Il objecte que nous pouvons certes percevoir correctement les propriétés des choses, mais qu'il n'est pas de processus de la perception sensible ou de la pensée qui puisse percevoir la chose en soi, laquelle se trouve de cette manière en dehors de notre connaissance. Mais cet argument aussi, semblable comme le sont deux gouttes d'eau à ce que Mach pense de la chose en soi, ne trouble pas davantage Engels. Il dit ce que Hegel a déjà depuis longtemps répondu :

Si vous connaissez toutes les qualités d'une chose, vous connaissez la chose elle-même; il ne reste plus que le fait que la dite chose existe en dehors de vous, et dès que vos sens vous ont appris ce fait, vous avez saisi le dernier reste de la chose en soi, le célèbre inconnaissable, le Ding an sich de Kant⁹².

A cette considération de Hegel, Engels ajoute qu'à l'époque où vivait Kant, notre connaissance des choses matérielles était si fragmentaire qu'on pouvait se croire en droit de supposer, derrière chacune d'elles, l'existence de quelque mystérieuse chose en soi.

Mais ces insaisissables choses ont été les unes après les autres saisies, analysées et, ce qui est plus, reproduites par les progrès gigantesques de la science : ce que nous pouvons reproduire, nous ne pouvons pas prétendre le considérer comme inconnaissable⁹³.

J'ai l'honneur de vous informer, Monsieur Bogdanov, si vraiment vous ne l'avez pas remarqué, qu'Engels a exposé ici en quelques mots les principes de cette théorie de la connaissance que j'ai jusqu'ici défendue et que je continuerai à défendre. Je me déclare par avance prêt à rejeter de mes conceptions gnoséologiques toutes celles qui se trouveraient en contradiction avec ces principes, tant je suis fermement convaincu de leur justesse irréfutable. Si vous pensez que quelques détails, secondaires ou même de troisième ordre, de ma théorie de la connaissance divergent vraiment de la doctrine d'Engels, donnez-vous alors la peine de le démontrer. Quel que soit l'ennui que j'éprouve à discuter avec vous, vous n'aurez pas dans ce cas à attendre longtemps ma réponse. Mais, pour l'instant, je vous invite à « en finir avec tous vos détours » et à nous donner, — ne sommes-nous pas vos lecteurs, volontaires ou involontaires ? — la réponse à cette question : partagez-vous la conception matérialiste exposée par Engels dans les pages que je viens de citer ?

Mais rappelez-vous qu'à « cette maudite question », il nous faut une réponse « simple », dépourvue de tous « faux-fuyants » et d'« hypothèses vides ». Mais comme vous êtes extrêmement enclin aux « hypothèses vides » et aux « faux-fuyants » inutiles, je vous préviens : ne vous accrochez pas à quelques mots isolés, parlez sur le fond. Ce n'est qu'à cette condition que nous pourrions conduire un débat de quelque utilité pour le public des lecteurs.

Mais cette condition remplie, toute la discussion sera simplifiée à l'extrême.

Je ne dis pas cela sans raison. Je connais assez bien les procédés de votre réflexion « philosophique » (hum !) et je prévois la possibilité d'une diversion comme celle-ci, par exemple.

Engels a dit qu'il n'est plus possible aujourd'hui — comme cela l'était encore à l'époque de Kant — de supposer derrière chaque chose, qui compose la nature qui nous entoure, l'existence d'une sorte de chose en soi mystérieuse et inaccessible. En présence de cette affirmation, Monsieur Bogdanov, vous êtes capable de ranger le grand théoricien du marxisme dans le camp de Mach, en déclarant qu'il nie l'existence des choses en soi. Mais un sophisme pareil est si misérable qu'il ne vaut même pas la peine d'y avoir recours.

Le fait que, dans la doctrine d'Engels, l'existence des choses ne se limite pas à leur existence dans notre représentation ressort avec la plus grande clarté de sa reconnaissance catégorique de « la réalité qui existe en dehors de nous » et qui peut correspondre — ou non — à la représentation que nous nous en faisons. Engels nie seulement l'existence de la chose en soi kantienne, c'est-à-dire de celle qui ne serait pas soumise à la loi de causalité et qui serait inaccessible à notre connaissance. Mais là encore, je suis en complet accord avec lui, comme vous pourrez facilement vous en convaincre, en étudiant mes articles dirigés contre Conrad Schmidt, reproduits dans l'ouvrage: *Critique de nos critiques* et que vous avez cités dans votre polémique contre moi. Par conséquent, de ce côté-là, toute « équivoque » est tout à fait impossible.

D'autant plus que, selon l'opinion d'Engels que j'ai citée au début de cette lettre, l'unité réelle du monde, qui existe indépendamment de notre représentation, consiste dans sa matérialité. C'est justement cette conception qui, lorsque je l'ai exprimée dans la discussion avec les néo-kantiens, a servi de prétexte à vos attaques contre ma définition de la matière.

La logique a ses droits devant lesquels toutes les « hypothèses vides » demeurent impuissantes. Si vous voulez vraiment être marxiste, Monsieur Bogdanov, il vous faut avant tout vous insurger contre votre maître Mach et vous « incliner » devant ce qu'il essaie de « brûler », selon l'exemple de Berkeley, l'évêque de Cloyne d'heureuse mémoire. Il vous faut admettre que les « corps » ne sont pas seulement les symboles logiques de complexes de sensations, mais qu'ils servent de base à ces sensations et existent indépendamment d'elles. Il n'y a pas d'autre issue. On ne peut être marxiste en niant la base philosophique du marxisme.

Celui qui tel Mach considère les corps comme de simples symboles logiques des complexes de sensations doit subir le sort que subissent inéluctablement tous les idéalistes subjectifs : il aboutit au solipsisme ou, en voulant l'éviter, se perd dans des contradictions sans issue. C'est ce qui s'est produit avec Mach. Vous ne le croyez pas, Monsieur Bogdanov ? Je vous le prouverai d'autant plus volontiers qu'en dévoilant les côtés faibles de votre maître, je dévoilerai en même temps vos faiblesses « philosophiques » : la copie n'est jamais meilleure que l'original. Et il est tout de même plus agréable d'étudier l'original que la copie, surtout quand elle est aussi terne que vos exercices « empiriomonistes ».

II

Ainsi donc, je prends congé de vous, Monsieur, et je passe à Mach. Ouf ! C'est comme si on m'enlevait une montagne des épaules. Et je suis convaincu que le lecteur, lui aussi, ressentira un grand soulagement.

Mach veut combattre la métaphysique. Le premier chapitre de son ouvrage: *L'Analyse des sensations* est déjà consacré à des « remarques préliminaires antimétaphysiques ». Mais justement ces remarques préliminaires montrent que les restes de la métaphysique idéalistes sont encore très vivaces en lui.

Il raconte lui-même ce qui l'a poussé à la réflexion philosophique et le caractère qu'elle a pris chez lui.

Dans mes très jeunes années (alors que j'avais 15 ans), j'ai trouvé un jour dans la bibliothèque de mon père, dit-il, l'ouvrage de Kant : *Prolégomènes à toute métaphysique future*, et j'ai toujours considéré ce hasard comme un bonheur particulier pour moi. Cet ouvrage a produit sur moi alors une impression énorme, ineffaçable; depuis lors, il ne m'est jamais arrivé d'en éprouver de semblable à la lecture d'ouvrages philosophiques. Deux ou trois ans plus tard, j'ai compris soudain le rôle superflu que joue la chose en soi. Un beau jour d'été, comme je me promenais au sein de la nature, le monde entier m'apparut subitement comme un complexe de sensations reliées mutuellement entre elles, et mon « moi » comme une partie de ce complexe, dans laquelle ces sensations sont simplement liées plus étroitement entre elles. Bien que la réflexion véritable à ce sujet ne soit intervenue que par la suite, ce moment eut tout de même une importance décisive pour l'ensemble de ma conception du monde⁹⁴.

Nous voyons par là que le travail de la pensée s'est déroulé chez Mach dans la même direction que chez Fichte, qui avait pris aussi l'idéalisme transcendantal de Kant comme point de départ et était aussi rapidement parvenu à la conclusion que la chose en soi joue un « rôle » absolument « superflu ». Mais Fichte connaissait bien la philosophie, alors que Mach, parlant de lui-même, dit qu'il ne pouvait consacrer à la philosophie que ses promenades du dimanche (doch nur als Sonntagsjäger durchtreffen)⁹⁵. C'est pourquoi les vues philosophiques de Fichte se sont tout de même constituées en un système assez harmonieux quoique souffrant de contradictions internes, alors que les promenades « antimétaphysiques » du dimanche « au sein de la nature » n'ont conduit Mach qu'à de fort pitoyables résultats.

Jugez vous-même. Le monde entier lui apparut « subitement » comme un complexe de sensations, et son « moi » comme une partie de ce complexe. Mais si le « moi » ne constitue qu'une partie du monde, il est clair que seule une partie infime du complexe universel des sensations appartient à ce « moi » ; l'autre partie, incomparablement plus grande, existe « en dehors de ce moi », constitue par rapport à lui le monde extérieur, le « non-moi ». Qu'en résulte-t-il donc ? Il en résulte le « moi » et le « non-moi », c'est-à-dire le sujet et l'objet, c'est-à-dire cette même antinomie qui, selon la juste remarque d'Engels, constitue la question fondamentale de toute philosophie nouvelle et au-dessus de laquelle Mach a voulu s'élever, pénétré d'un majestueux dédain pour la « métaphysique ». Ce résultat des promenades des jours fériés n'est pas mauvais du tout. Mais ce n'est pas le seul; nous verrons bientôt que les réflexions de Mach « au sein de la nature » ont entraîné d'autres résultats non moins remarquables.

Une fois donnée l'antinomie du sujet et de l'objet, — le « moi » et le monde extérieur — il faut la résoudre d'une façon ou d'une autre, et pour cela il faut absolument établir quels sont les rapports réciproques des deux éléments qui constituent cette antinomie. Mach déclare que le monde entier est un seul complexe de sensations reliées entre elles. Comme on le voit, il suppose que c'est en cela que réside la réponse cherchée à la question : quels sont les rapports réels entre le « moi » et le monde extérieur. Mais je demanderai comme Heine :

Est-ce vraiment là une réponse ?

Supposons que les sensations dont se compose le « moi » soient en effet « liées » à celles qui constituent le monde extérieur. Mais cette hypothèse ne contient même pas une allusion au caractère de ce lien. Par exemple, Mach n'approuve pas le solipsisme. Il dit : « Es gibt keinen isolierten Forscher »⁹⁶ (il n'y a pas de chercheur isolé), et cela est naturellement juste. Mais il nous suffit de supposer l'existence de seulement deux chercheurs, pour nous voir assiégés de tous côtés justement par ces questions métaphysiques que Mach a voulu supprimer au moyen du coup d'Etat « au sein de la nature » que nous connaissons déjà. Appelons l'un de nos deux « chercheurs » A, l'autre B. A et B sont liés au grand complexe de sensations qui — selon l'affirmation de Mach, fondée d'ailleurs absolument sur rien — constitue l'univers, le « monde entier ». Mais une question se pose : peuvent-ils connaître l'existence l'un de l'autre ? A première vue, cette question paraît presque superflue; ils le peuvent bien sûr, car s'ils ne le pouvaient pas, chacun d'entre eux serait pour l'autre une chose en soi inaccessible et inconnaissable; un tel objet eût été déclaré inexistant, ce dimanche où le monde entier apparut à Mach comme un complexe unique de sensations. Mais la chose se complique précisément de cette circonstance que le « chercheur » A peut être connu du « chercheur » B, et inversement. Si A connaît l'existence de B, cela signifie qu'il s'est fait de celui-ci une certaine représentation. Mais s'il en est ainsi, B n'existe déjà plus seulement pour lui-même — comme une partie du grand complexe mondial de sensations —, mais aussi dans la conscience de A qui lui aussi n'est pas autre chose qu'une partie de ce complexe. En d'autres termes, le chercheur B est par rapport au chercheur A un objet, existant en dehors de lui et produisant en lui, chercheur A, une certaine impression. De cette manière, nous avons devant nous non seulement l'antinomie du sujet et de l'objet, mais aussi une certaine indication sur la manière dont elle se résout : l'objet existe en dehors du sujet, mais cela ne l'empêche pas de provoquer dans le sujet certaines impressions. La chose en soi que nous avons cru supprimée pour toujours, grâce à la découverte dominicale de Mach, réapparaît à la lumière du jour. Il est vrai que Mach combattait la chose en soi inconnaissable et que maintenant nous avons affaire à une chose tout à fait accessible à la connaissance: le « chercheur » B peut être « étudié » par le « chercheur » A et il peut lui rendre la pareille. Et cela montre que nous avons fait un pas en avant. Mais ce n'est un pas en avant que par rapport à l'idéalisme transcendantal de Kant, et nullement par rapport au matérialisme qui — comme nous le savons très bien, vous et moi, Monsieur Bogdanov, après ce qui a été dit plus haut —, nie l'inconnaissabilité de la chose en soi. — En quoi la « philosophie » de Mach se différencie-t-elle du matérialisme ? Voici.

Le matérialiste dira que chacun de nos deux chercheurs n'est rien d'autre qu'un « sujet-objet », un être matériel réel, un corps, qui possède la propriété de sentir et de penser. Et Mach, qui s'élève contre la métaphysique, objecte que, puisque les corps ne sont que des « symboles logiques des complexes d'éléments (complexes de sensations) », nous n'avons aucun droit logique d'admettre que nos chercheurs sont des êtres matériels, mais nous sommes obligés de les considérer comme des parties du complexe universel des sensations. Nous n'allons pas pour l'instant nous mettre à discuter et contredire. Pour le moment, nous admettrons que nos « chercheurs » représentent, pour ainsi dire, de petits complexes de sensations. Mais notre caractère accommodant ne nous préservera nullement des difficultés; nous resterons dans l'ignorance la plus complète de la manière dont A connaîtra l'existence et les qualités de B. Si nous faisons l'hypothèse matérialiste que B, par son aspect extérieur et par ses actes, provoque en A certaine sensation, qui est ensuite la base de certaines représentations, il en résulterait pour nous la plus complète des absurdités : un complexe de sensations provoque une certaine sensation dans un autre complexe de sensations? Ce serait encore pire que la fameuse « philosophie », selon laquelle la terre repose sur des baleines, et les baleines nagent dans l'eau et l'eau se trouve sur la terre. Même Mach, comme nous le verrons plus loin, repousse de telles hypothèses. Cependant ne nous écartons pas de notre intéressant sujet. La supposition que B se fait connaître de A, en provoquant en lui telles ou telles sensations, nous a conduits à une absurdité. Et c'est à une absurdité pareille que nous conduit, comme nous l'avons vu plus haut, l'hypothèse que B est inconnaissable pour A. Comment faire ? Où allons-nous chercher la réponse à la question qui nous obsède ? On nous conseillera peut-être de nous souvenir de Leibniz et d'en appeler à l'harmonie préétablie. Comme nous sommes maintenant très conciliants, nous nous en serions peut-être accommodés, mais l'implacable Mach nous refuse encore ce dernier salut : il déclare que l'harmonie préétablie est une théorie monstrueuse (monstruous Théorie).⁹⁷ Nous sommes d'accord pour y renoncer aussi — quel besoin avons-nous de théories monstrueuses ! — mais, malheureusement, nous tombons à la page 38 de la traduction russe de *Analyse der Empfindungen* sur le passage suivant:

Une recherche scientifique indépendante s'obscurcit aisément quand une conception, valable pour un but particulier étroitement limité, devient par avance la base de toutes les recherches. Cela se produit, par exemple, lorsque nous considérons toutes les impressions comme des « effets » du monde extérieur, qui atteignent la conscience. Il y a là déjà tout un écheveau de difficultés métaphysiques qu'il paraît absolument impossible de dévider. Mais ces difficultés disparaissent sur-le-champ quand nous considérons toute l'affaire d'un point de vue, pour ainsi dire, mathématique, c'est-à-dire lorsque nous nous rendons compte que seuls l'établissement des rapports fonctionnels, l'élucidation de la dépendance existant entre nos impressions et de la valeur pour nous. Alors il devient clair, avant tout autre chose, que l'établissement de liens entre nos impressions et d'autres inconnues, variables depuis des temps immémoriaux, non données (chose en soi) est une chose purement fictive et vaine.

Mach déclare catégoriquement qu'il est absurde de considérer nos impressions comme le résultat de l'action du monde extérieur sur notre conscience. Nous croyons Mach et nous disons : si, à un moment donné, notre « impression » consiste en ce que nous entendons la voix d'un autre homme, nous nous tromperions beaucoup si nous nous avisions d'expliquer cette « impression » par l'action du monde extérieur sur nous, c'est-à-dire de la partie de ce monde constituée par l'homme qui nous parle. Toute supposition d'une action semblable est — Mach s'en porte garant — de la métaphysique périmée. Il nous reste donc à supposer que nous entendons la voix de l'autre homme non parce qu'il parle (et agit sur nous par l'intermédiaire du mouvement de l'air), mais parce que nous avons une impression grâce à laquelle notre interlocuteur nous semble parler. Et si notre interlocuteur entend notre réponse, cela s'explique à son tour non parce que l'air que nous avons mis en mouvement provoque en lui certaines sensations auditives, mais par le fait qu'il a une impression consistant en ce qu'il lui semble que nous lui répondons. C'est très clair, en vérité, et il n'y a là vraiment aucune « difficulté métaphysique ». Mais c'est là — que vous le vouliez ou non ! — justement cette même théorie de l'harmonie préétablie que Mach qualifie de monstrueuse.⁹⁸

Mach nous prouve que, pour nous, seul a de la valeur l'établissement de rapports fonctionnels, c'est-à-dire l'élucidation de la dépendance qui existe entre nos impressions. Nous en convenons à nouveau avec lui et une fois de plus nous nous disons : comme tout se ramène à établir une dépendance fonctionnelle entre nos impressions, nous n'avons aucun droit de reconnaître l'existence, indépendante de ces impressions, d'autres hommes. Une telle reconnaissance créerait tout un écheveau de « difficultés métaphysiques ».

Mais ce n'est pas encore tout : les mêmes considérations nous persuadent que nous ne pouvons pas, sans pécher contre la logique, admettre l'existence de ces « éléments » qui n'appartiennent pas à notre « moi » et constituent le « non-moi », le monde extérieur. En général, rien n'existe en dehors de nos impressions. Tout le reste est invention, « métaphysique ». Vive le solipsisme !⁹⁹ : Si de cette « difficulté » indubitable Mach espère se défaire en distinguant le « moi » dans son sens le plus étroit¹⁰⁰ du « moi » dans son sens le plus étendu¹⁰¹, il se trompe cruellement. Son « moi élargi » contient en effet, — comme il l'indique avec une mine rassurante, — le monde extérieur, dans la composition duquel entrent d'autres « moi ». Mais cette distinction avait déjà été faite par Fichte, chez qui le « moi » s'oppose au « non-moi », qui contient les autres individus¹⁰². Cependant cela ne l'a pas empêché de rester un idéaliste subjectif. Et pour une raison très simple : le « non-moi » existait chez lui, comme chez Berkeley et comme chez Mach, seulement dans la représentation du « moi ». Comme toute issue hors des limites du « moi » était fermée pour Fichte par sa négation de l'existence de la chose en soi, toute possibilité théorique d'éviter le solipsisme disparaissait. Mais le solipsisme n'est pas non plus une issue. C'est pourquoi Fichte chercha le salut dans le « moi » absolu.

Il est clair que mon « moi » absolu n'est pas l'individu, écrivait-il à Jacobi, — mais l'individu doit être déduit du « moi » absolu. C'est ce que mon « système » établira dans la doctrine du droit naturel.

Malheureusement, le « Système » ne l'a pas fait. Fichte n'a pas réussi à venir à bout théoriquement du solipsisme.

Et Mach n'y réussit pas non plus. Mais Fichte, qui était un grand maître dans le maniement des concepts philosophiques, avait au moins conscience de ce qui constituait le côté faible de sa philosophie. Alors que Mach, bon spécialiste en physique mais mauvais penseur, ne se rend absolument pas compte du fait que sa « philosophie » fourmille des contradictions les plus inconciliables. Il se promène parmi ces contradictions avec une tranquillité d'esprit digne vraiment d'un meilleur sort.

Admirez donc, Monsieur Bogdanov ! Mach se souvient de la question : la matière inorganique ne serait-elle pas douée de sensations ? A ce sujet, il dit :

Cette question est tout à fait naturelle, si l'on part des représentations physiques habituelles, largement répandues, selon lesquelles la matière représente la donnée réelle indubitable et directe, sur laquelle tout s'édifie, l'organique comme l'inorganique. Car, dans ce cas, dans une construction constituée de matière, la sensation doit naître spontanément ou bien elle doit exister, pour ainsi dire, dans les fondements mêmes de cette construction. De notre point de vue, cette question est fautive à sa base. Pour nous, la matière n'est pas la donnée première. Une telle donnée initiale est plutôt constituée par les éléments qui, dans un certain sens déterminé, sont appelés sensations¹⁰³.

Ici Mach — il faut lui rendre justice — est tout à fait logique. Il ne l'est pas moins à la page suivante, où, après avoir répété que la matière n'est rien d'autre qu'un mode déterminé de lien entre les éléments, il en déduit justement :

Par conséquent, la question de la sensibilité de la matière se formulerait ainsi : certains complexes d'éléments (qui dans un certain rapport sont eux-mêmes des sensations) peuvent-ils avoir des sensations ? Mais personne ne posera cette question sous cette forme¹⁰⁴.

C'est juste. Mais les lignes suivantes, qui précèdent directement le raisonnement logique (du point de vue de Mach) sur la matière, sont tout à fait dépourvues de logique :

Si au moment où je ressens quelque chose, je pouvais moi-même, ou si quelqu'un d'autre pouvait observer mon cerveau à l'aide de tous les moyens chimiques et physiques possibles, on pourrait déterminer à quels processus organiques est liée une certaine sorte de sensations. Alors, du moins par analogie, on pourrait se rapprocher de la solution de la question, si souvent discutée : jusqu'où les sensations s'étendent-elles dans le monde organique : les animaux inférieurs ressentent-ils quelque chose, les plantes ont-elles des sensations ?

Je ne veux pas à nouveau soulever ici la question : d'où aurait pu venir ce « quelqu'un d'autre », observant mon cerveau. Nous savons déjà que dans la « philosophie » de Mach, il ne pourrait en effet venir de nulle part. Mais nous sommes déjà habitués à ce manque de logique de notre « philosophe » ; cela a déjà cessé de nous intéresser ; autre chose nous importe. Nous avons entendu Mach dire que

la question de la sensibilité de la matière se formulerait ainsi : certains complexes d'éléments (qui dans un certain rapport sont eux-mêmes des sensations) peuvent-ils avoir des sensations ?

Et nous sommes d'accord avec lui pour dire que cette question, comme il la formule, est absurde. Mais si c'est vrai, la question : « Les animaux inférieurs ressentent-ils quelque chose, les plantes ont-elles des sensations ? » ne l'est pas moins. Et Mach ne désespère pas « d'approcher plus près » de la solution de cette question, qu'il qualifie lui-même d'absurde. Comment s'en approcher ? « Du moins par analogie. » Par analogie avec quoi ? Avec ce qui se passe dans mon cerveau lorsque j'éprouve certaines sensations. Et qu'est-ce que mon cerveau ? Une partie de mon corps. Et qu'est-ce que le corps ? De la matière. Et qu'est-ce que la matière ? « Rien d'autre qu'un certain complexe d'éléments. » C'est pourquoi nous sommes obligés de déduire comme Mach que la question de ce qui se passe dans mon cerveau, quand j'éprouve une certaine sensation, se formulerait ainsi : que se passe-t-il dans un certain complexe « d'éléments qui entrent dans la composition du « moi » et « qui, dans un certain sens, sont eux-mêmes des sensations », au moment où ce « moi » éprouve une sensation ? Cette question présente la même impossibilité logique, du point de vue de Mach, que la question de la sensibilité de la matière inorganique. Et pourtant, nous la rencontrons, sous une forme ou sous une autre, presque à chaque cas dans *l'Analyse des sensations*. Pourquoi cela ?

Voici pourquoi. En sa qualité de naturaliste, Mach, quoi que tout à fait inconsciemment, est continuellement obligé de passer à un point de vue matérialiste. Et chaque fois qu'il le fait, il tombe dans une contradiction logique avec la base idéaliste de sa « philosophie ». En voici un exemple. Mach dit :

Avec l'immense majorité des physiologistes et des psychologues contemporains, je... suis convaincu qu'il faut expliquer les manifestations de la volonté uniquement, — pour parler brièvement, mais clairement — par les forces organico-physiques.¹⁰⁵

Cette phrase — pour parler brièvement, mais clairement — n'a de sens que sous la plume d'un matérialiste¹⁰⁶. Un autre exemple :

L'adaptation aux conditions chimiques et vitales — lisons-nous à la page 91 du même ouvrage — qui s'exprime dans la couleur exige une capacité de mouvement beaucoup plus grande que l'adaptation aux conditions chimiques vitales du goût et de l'odeur.

C'est une pensée très heureuse, mais encore une fois absolument matérialiste¹⁰⁷.

Troisième exemple. Mach dit :

Si dans un corps inorganique, et aussi dans un corps organique, il se produit quelque processus pleinement déterminé par les circonstances du moment donné et qui se limite à lui-même, sans autres suites, nous ne pourrions guère parler de finalités : tel est le cas, par exemple, lorsque l'excitation éveille une sensation de lumière ou une contraction musculaire.¹⁰⁸

On ne peut pas ne pas être d'accord avec cela. Mais le cas envisagé par Mach suppose une excitation (de l'organe du sujet donné) dont la conséquence est une sensation. C'est une vue purement matérialiste sur l'origine des sensations, et elle ne s'accorde pas du tout avec la doctrine de Mach, selon laquelle le corps n'est qu'un symbole (d'un certain ensemble de sensations).

Le naturaliste qui vit Mach penche vers le matérialisme. Il ne peut pas en être autrement : une science de la nature non matérialiste est impossible. Mais le « philosophe » qui vit dans le même Mach penche vers l'idéalisme. Et cela encore est tout à fait compréhensible : l'opinion publique de la bourgeoisie contemporaine (conservatrice) qui lutte contre le prolétariat moderne (révolutionnaire) est trop hostile au matérialisme et les cas où les naturalistes se déclarent ouvertement aujourd'hui, comme Haeckel, partisans du monisme matérialiste, sont tout à fait exceptionnels. Il y a deux âmes en Mach. De là son inconséquence¹⁰⁹.

Au demeurant, je dois à nouveau lui rendre justice. Ce n'est pas seulement dans le problème : idéalisme ou matérialisme ? qu'il s'oriente mal. Ce n'est pas seulement le matérialisme qu'il ne comprend pas. Il ne comprend pas non plus l'idéalisme.

Vous ne le croyez pas, Monsieur Bogdanov ? Lisez vous-même. Mach se plaint qu'on ait pu faire de lui tantôt un idéaliste — disciple de Berkeley (Berkeleyaner), tantôt un matérialiste. Il considère ces accusations comme non fondées. « Je suis innocent¹¹⁰ », dit-il. A la page 288 (de la traduction russe), il renouvelle sa « protestation ». A la page 292, définissant ses rapports « fort originaux » avec Kant, écrit :

Je dois reconnaître avec la plus haute gratitude que c'est justement son idéalisme critique qui a donné son point de départ à toute ma réflexion critique. Mais je ne pouvais lui rester fidèle. Je suis très vite revenu aux conceptions de Berkeley, conservées sous une forme plus ou moins voilée dans les œuvres de Kant. Par la recherche, dans le domaine de la physiologie des organes des sens et l'étude de Herbart, je suis parvenu à des conceptions proches de celles de Hume, mais je ne connaissais pas alors ses œuvres. Aujourd'hui encore, j'estime que Berkeley et Hume sont des penseurs beaucoup plus conséquents que Kant.

Il semble bien qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Et quel feu ! on peut dire qu'il y a là devant nous une énorme flamme ! En vérité, le machisme n'est que du berkeleyisme quelque peu retouché et repeint à la couleur des « sciences naturelles » du XX^e siècle. Ce n'est pas pour rien que Mach a dédié son ouvrage *Erkenntnis und Irrthum* (Connaissance et erreur) à Wilhelm Schuppe qui est un idéaliste de la plus belle eau, comme on peut facilement s'en convaincre en lisant son *Erkenntnistheoretische Logik* (Logique de la théorie de la connaissance).

Mais — on ne peut parler de la philosophie de Mach sans de nombreux « mais » — notre philosophe a des conceptions qui l'éloignent de Berkeley. C'est ainsi qu'il dit :

Il est vrai que certaines espèces ont péri, comme il ne fait pas de doute non plus que certaines espèces sont apparues. De cette manière, la sphère d'action de la volonté, qui tend vers le plaisir et fuit la souffrance, doit dépasser les limites de la conservation de l'espèce. Elle conserve l'espèce quand il vaut de la conserver et l'anéantit lorsque son existence cesse d'être utile.¹¹¹

Quelle est cette volonté ? Volonté de qui ? D'où vient-elle ? Berkeley aurait naturellement répondu : c'est la volonté divine. Et aux yeux d'un croyant, cette réponse aurait dissipé beaucoup de malentendus. Elle aurait aussi l'avantage de pouvoir servir d'argument nouveau en faveur des conceptions religieuses de votre ami, Monsieur Bogdanov, le bienheureux Anatole. Cependant, Mach ne dit rien de Dieu; c'est pourquoi nous écarterons « l'hypothèse de Dieu » pour attirer l'attention sur les paroles suivantes de notre penseur, Mach. « On peut accepter l'idée de Schopenhauer sur les rapports entre la volonté et la force sans cependant voir dans l'une ou l'autre rien de métaphysique »¹¹². Comme on le voit, Schopenhauer entre en scène et la question se pose inévitablement : comment peut-on « ne rien voir de métaphysique » dans l'idée de Schopenhauer sur les rapports entre la volonté et la force ? Mach ne répond pas à cette question et il n'y répondra sans doute jamais. Quoi qu'il en soit, le fait est, qu'ayant parlé de la volonté qui conserve l'espèce quand il vaut de la conserver et l'anéantit quand il n'en vaut pas la peine, Mach s'est enfoncé dans la plus méchante métaphysique. Et voici encore. A la page 45 de *L'Analyse des sensations*, Mach traite de la « nature de la couleur verte en soi » (c'est lui qui souligne), nature qui demeure inchangée, de quelque point de vue que nous la regardions. Dans l'original allemand, figure à la place correspondante « das Grüne an sich »¹¹³, « le vert en soi ». Mais comment « le vert en soi » ? N'est-ce donc pas le même Mach qui nous a assuré qu'il n'y a pas de choses « en soi » ? Et voyez ! Il se trouve que la chose en soi est plus forte que Mach. Il la chasse par la porte, elle rentre par la fenêtre, ayant pris l'aspect complètement absurde de la « couleur en soi ». Quelle force invincible ! On se prend malgré soi à s'écrier :

O Ding an sich
Wie lieb'ich dich
Du, aller Dinge Ding !¹¹⁴

Mais comment ? Qu'est-ce que cette philosophie ? Mais voilà justement, Messieurs : ce n'est pas de la philosophie du tout. Mach le déclare lui-même : « Es gibt vor allem keine Mach'sche Philosophie » (et avant tout il n'y a pas de philosophie de Mach), dit-il dans la préface à *Erkenntnis und Irrthum*. Et nous lisons aussi dans *L'Analyse des sensations* : « Je le répète encore une fois : il n'y a pas de philosophie de Mach. »¹¹⁵.

Ce qui est vrai est vrai ! De philosophie de Mach, il n'y en a vraiment pas. Non pas parce que Mach ne s'est absolument pas assimilé les concepts philosophiques avec lesquels il a voulu opérer. Et, d'ailleurs eût-il été sérieusement préparé au rôle de philosophe, cela n'aurait pas beaucoup mieux marché. L'idéalisme subjectif, dont il partageait le point de vue, l'aurait alors conduit soit au solipsisme, dont il ne veut pas, soit à toute une série de contradictions logiques sans issue et à une réconciliation avec la « métaphysique ». Il n'y a pas de philosophie de Mach. Et cela est très important pour nous, marxistes russes, qu'on tourmente depuis des années avec cette philosophie de Mach et à qui l'on conseille avec beaucoup d'insistance d'unir cette philosophie inexistante à l'enseignement de Marx. Mais ce qui est encore plus important, c'est qu'il ne peut y avoir de philosophie à la Mach, ou plus exactement à la Berkeley ou à la Fichte, qui soit libre de contradictions insurmontables. Surtout de nos jours. L'idéalisme subjectif était déjà au XVIII^e siècle un enfant mort-né de la philosophie. Et il lui est tout à fait impossible de respirer dans l'atmosphère des sciences naturelles contemporaines. C'est pourquoi, à chaque instant, même ceux qui auraient voulu le ressusciter se sont vus contraints d'y renoncer. Je le répète, la logique a ses droits.

Je pense que je puis prendre congé de vous, Monsieur Bogdanov. Je ne ferai plus qu'une seule remarque. Vous vous plaignez dans la lettre ouverte que vous m'avez adressée de ce que ceux qui partagent mes idées philosophiques en Russie vous prêtent toutes sortes d'absurdités. Vous avez tort. Je ne chercherai pas à vous persuader que les gens que vous accusez — c'est ainsi que je vous comprends — de dénaturer intentionnellement vos idées, ont trop de sens moral pour se permettre de tels actes. Je considérerai la chose du point de vue du simple calcul et je poserai la question: est-il nécessaire de dénaturer vos idées alors que leur fidèle exposé vous est plus redoutable que leur falsification ?

Je sympathise sincèrement avec vous dans cette éventualité qui ne fait — hélas ! — plus aucun doute.

TROISIÈME LETTRE¹¹⁶

« Tu l'as voulu, George Dandin ! »

Monsieur,

Une année s'est écoulée depuis que j'ai terminé la deuxième lettre que je vous ai adressée. Je pensais que je n'aurais plus jamais à m'occuper de vous. Cependant, je reprends la plume pour vous écrire cette troisième lettre. Voici pourquoi.

I

Vous êtes sans aucun doute un disciple de Mach. Mais il y a toutes sortes de disciples : les modestes et ceux qui ne le sont pas. Aux modestes, les intérêts de la vérité sont chers et ils ne se soucient pas d'exalter leur propre personne; les immodestes pensent avant tout à mettre leur propre personne dans une lumière favorable et les intérêts de la vérité les laissent indifférents. L'histoire de la pensée montre que presque toujours la modestie est directement proportionnelle au talent des disciples et que l'immodestie lui est inversement proportionnelle. Prenons, par exemple, Tchernychevski. Il était modeste au plus haut degré. Quand il exposait les idées philosophiques de Feuerbach, il était toujours prêt à mettre au compte de son maître même ce qui lui appartenait personnellement. S'il ne le nommait pas, c'était uniquement à cause de la censure. Il faisait tout ce qu'il pouvait pour que le lecteur sache à qui il avait emprunté les thèses philosophiques défendues dans le *Sovrémennik* [Le Contemporain]. Et il n'en était pas ainsi seulement en philosophie. Dans le socialisme, Tchernychevski fut le continuateur des utopistes géniaux d'Europe occidentale. C'est pourquoi, avec la modestie qui le caractérisait, exposant et défendant ses conceptions socialistes, il laisse constamment entendre au lecteur qu'elles ne lui appartiennent pas, mais qu'il les doit à ses « grands maîtres occidentaux ». Pourtant, aussi bien dans ses articles philosophiques que dans ses articles socialistes, Tchernychevski a fait preuve d'infiniment d'esprit, de logique, de savoir et de talent. Je le répète, la modestie du disciple est presque toujours directement proportionnelle à son talent, et l'immodestie inversement proportionnelle. Vous appartenez au nombre des immodestes et c'est pourquoi, en répandant en Russie la « philosophie » de Mach, vous avez fait preuve de qualités tout à fait opposées à celles de Tchernychevski lorsqu'il propageait la philosophie de Feuerbach : vous prétendez à l'indépendance et à l'originalité. Vous avez fait l'étonné parce que, en réfutant dans ma deuxième lettre vos remarques soi-disant critiques sur certaines de mes idées philosophiques, je me suis borné à indiquer les contradictions sans issue et vraiment ridicules dans lesquelles Mach s'est embrouillé, et que je n'ai pas jugé nécessaire de m'occuper de vos propres réflexions. Tout homme, qui n'est pas entièrement dépourvu de logique, comprend que lorsque s'effondrent les bases d'une doctrine philosophique, doivent s'écrouler aussi les superstructures qui ont pu être élevées par les disciples du penseur qui a établi ces bases. Et si tout le monde savait la place que vous occupez par rapport à Mach, chacun comprendrait aussitôt que si le machisme tombe, il ne peut rien rester, en dehors de gravats et de copeaux, de vos constructions « philosophiques ». Mais vous, en votre qualité d'élève prétentieux, vous avez tout fait pour que le lecteur ignore vos véritables rapports avec votre maître. C'est pourquoi il se trouve peut-être encore maintenant des gens impressionnés par l'air désinvolte avec lequel vous démontrez — comme vous l'avez fait, par exemple, dans une réunion publique peu de temps après la publication de ma deuxième lettre, — que les objections adressées à la « philosophie » de Mach ne vous concernent pas. C'est pour ces gens que je reprends la plume : je veux les détromper. Quand je vous ai écrit mes deux premières lettres, je disposais relativement de si peu de place que je n'ai pu m'occuper à la fois de l'original et de la copie. Il est naturel que j'aie préféré étudier l'original. Maintenant, la place ne m'est pas aussi limitée et, de plus, je dispose de quelques jours de loisir. C'est pourquoi je vais m'occuper de vous.

II

Vous dites :

J'ai appris beaucoup chez Mach; je pense que le camarade Beltov aussi pourrait apprendre beaucoup de choses intéressantes de ce savant et penseur éminent, de ce grand destructeur des fétiches scientifiques. Aux jeunes camarades, je conseillerai de ne pas se laisser troubler par la considération que Mach n'est pas marxiste; qu'ils suivent l'exemple du camarade Beltov qui a appris tant de choses chez Hegel et d'Holbach, qui, si je ne m'abuse, n'étaient pas non plus marxistes. Toutefois, reconnaître qu'en philosophie je suis « machiste », je ne le puis. De la conception philosophique générale, je n'ai pris chez Mach qu'une chose : l'idée que les éléments de l'expérience sont neutres par rapport au « physique » et au « psychique », l'idée que ces caractéristiques dépendent des seules liaisons de l'expérience. Mais dans tout ce qui suit, — dans la théorie de la genèse de l'expérience psychique et physique, dans celle de la substitution, dans la théorie de « l'interférence » des complexes-processus dans le tableau général du monde, basé sur toutes ces prémisses — je n'ai rien de commun avec Mach. Bref, je suis beaucoup moins « machiste » que le camarade Beltov n'est « holbachien », et j'espère que cela ne nous empêche pas d'être tous les deux de bons marxistes.¹¹⁷

Je ne suivrai pas votre exemple; je ne ferai de compliments ni à moi-même, ni à mon adversaire.

En ce qui concerne ce dernier, c'est-à-dire vous, Monsieur, je suis obligé, à regret, d'être désagréable, c'est-à-dire de vous rappeler ce que je vous ai dit dans les lettres précédentes sur l'impossibilité complète d'être « bon marxiste » quand on nie la base matérialiste de la conception du monde de Marx et Engels¹¹⁸. Non seulement vous êtes très loin « d'être un bon marxiste », mais il vous est échu la fortune peu enviable d'éveiller les sympathies de tous ceux qui, conservant l'appellation de marxiste, veulent accommoder leur conception du monde au goût de nos petits surhommes bourgeois contemporains. Mais ceci en passant. J'ai cité vos paroles à seule fin de montrer la dose énorme de présomption dont vous faites preuve quand vous délimitez vos rapports avec votre maître Mach. A vous croire, vous n'auriez avec lui que très peu de points communs dans toute une série de thèses particulièrement importantes pour « l'empiriomonisme ». Mais le malheur est que, dans ce cas, il est impossible de vous croire : la vanité vous aveugle. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre en considération cette circonstance, à la fois indubitable et très simple, que même là où vous faites croire que vous êtes indépendant de votre maître, vous ne faites que gêner l'enseignement que vous lui empruntez. Et de plus vous le gênez, tout en restant fidèle à son esprit, de sorte que tout votre « empiriomonisme » n'a d'autre résultat que de rendre manifeste ce qui était absurde en puissance (absurdum an sich¹¹⁹, comme aurait dit Hegel) chez votre maître. Peut-on parler d'indépendance ? Où en voit-on ne serait-ce qu'un soupçon ? Cela suffit, cher Monsieur. Toute votre prétention ridicule s'écroule comme un château de cartes au moindre contact de la critique.

Vous trouvez que je suis injuste ? C'est compréhensible : je le répète : la vanité vous aveugle. Mais il n'en reste pas moins que les choses sont vraiment telles que je l'ai dit.

Des preuves ? Elles ne manqueront pas. Je considère, pour le moment, le premier des apports que vous avez énumérés ci-dessus et que vous avez faits à la philosophie de « l'empiriocriticisme », votre « théorie de la genèse de l'expérience physique et psychique ». Cette théorie vous caractérise on ne peut mieux et c'est pourquoi elle mérite attention. En quoi consiste-t-elle ? Voici :

Ayant exposé la conception du monde de Mach et Avenarius « fondée solidement sur les acquisitions de la science moderne¹²⁰ » et ayant ajouté que

si nous qualifions cette conception du monde de critique, évolutionniste, de positivisme teinté de sociologie, — nous indiquons d'un seul coup les courants principaux de la pensée philosophique qui se sont réunis en elle en un seul fleuve¹²¹.

Vous continuez :

En décomposant tout le physique et le psychique en éléments identiques, l'empiriocriticisme exclut la possibilité d'un dualisme quelconque. Mais ici surgit aussi une nouvelle question critique : le dualisme est réfuté, écarté, mais le monisme est-il atteint ? Le point de vue de Mach et Avenarius libère-t-il en réalité toute notre pensée de son caractère dualiste ? A cette question, il nous faut répondre par la négative¹²².

Plus loin, vous expliquez pourquoi vous vous voyez « obligés » d'être mécontent de vos maîtres. Vous dites que, chez les auteurs indiqués ci-dessus, deux rapports, que l'on ne peut unir dans une loi supérieure, restent toujours différents dans leur principe : le rapport de la série physique d'une part, et le rapport de la série psychique, de l'autre. Avenarius trouve qu'il y a là dualité, mais non pas dualisme. Vous estimez que cette idée n'est pas juste et vous raisonnez ainsi :

Il s'agit de ceci que les réalités, différentes dans leur principe et que l'on ne peut ramener à une loi unique (pour l'intégrité et l'harmonie de la connaissance), ne valent guère mieux que des réalités différentes dans leur principe et qu'on peut ramener à l'unité. Quand le domaine de l'expérience se scinde en deux séries avec lesquelles la connaissance est obligée d'opérer de manière tout à fait différente, cette connaissance ne peut alors se sentir unique et harmonieuse. Une série de questions naissent inévitablement qui tendent à éliminer la dualité et à la remplacer par une unité supérieure. Pourquoi, dans le courant unique de l'expérience humaine, deux ensembles de lois, différents dans leur principe, sont-ils possibles ? Et pourquoi justement deux ? Pourquoi la série dépendante « psychique » se trouve-t-elle en rapport fonctionnel étroit précisément avec le système nerveux, et non pas avec quelque autre « corps », et pourquoi n'y a-t-il pas dans l'expérience une quantité innombrable de séries dépendantes liées à des « corps » d'autres types ? Pourquoi certains complexes d'éléments interviennent-ils dans les deux séries de l'expérience — en tant que « corps » et en tant que « représentations », — alors que d'autres ne sont jamais des corps et appartiennent toujours à la même série¹²³, etc.

Comme la conception du monde de Mach et Avenarius « solidement établie sur les acquisitions de la science contemporaine » ne répond pas à vos « pourquoi ? » nombreux et profonds, vous vous donnez comme « tâche » avec l'assurance qui vous caractérise de « surmonter cette dualité »¹²⁴. Et c'est là justement, dans votre lutte contre « cette dualité » que se révèle toute l'envergure de votre génie philosophique.

Tout d'abord, vous tentez d'expliquer en quoi consistent les différences entre les deux séries d'expérience : physique et psychique, et ensuite vous voulez « si cela est possible, expliquer la genèse de ces différences »¹²⁵. Ainsi, la tâche que vous vous êtes posée se divise elle-même en deux tâches. La première se résout ainsi :

Selon vous, la caractéristique constante de tout ce qui est physique consiste en son objectivité. Le physique est toujours objectif. C'est pourquoi vous essayez de trouver une définition de ce qui est objectif. Et très vite vous arrivez à la conviction que la définition suivante doit être reconnue comme la plus exacte :

Nous appelons objectives les données de l'expérience qui ont la même signification vitale pour nous et pour d'autres gens, — les données sur lesquelles non seulement nous construisons sans contradiction notre activité, mais sur lesquelles doivent aussi se baser, selon notre conviction, d'autres hommes, afin de ne pas tomber dans la contradiction. Le caractère objectif du monde physique réside en ce qu'il n'existe pas seulement pour moi personnellement, mais pour tous, et que pour tous il a une signification déterminée qui est, selon ma conviction, la même que pour moi. L'objectivité de la série physique consiste dans sa signification générale. Le « subjectif » dans l'expérience, c'est ce qui ne possède pas de signification générale, ce qui n'a de signification que pour un ou pour quelques individus¹²⁶.

Ayant trouvé cette définition qui revient à dire que l'objectivité c'est la signification générale, et la signification générale, c'est la concordance entre l'expérience d'hommes divers, vous considérez comme résolue la première de ces deux tâches secondaires, dans lesquelles se subdivisait votre tâche principale, et vous passez à la seconde.

D'où vient, demandez-vous, cette concordance, cette conformité réciproque ? Faut-il la considérer comme « l'harmonie préétablie » ou comme le résultat de l'évolution ?¹²⁷

Il est facile de deviner dans quel sens vous résolvez ces questions : vous êtes pour « l'évolution ». Vous dites :

La caractéristique générale du domaine « physique » de l'expérience consiste, comme nous l'avons appris, dans son objectivité ou sa signification générale. Au monde physique, nous rapportons exclusivement ce que nous considérons comme objectif... La concordance de l'expérience collective, qui s'exprime dans cette «objectivité», ne pouvait apparaître que comme le résultat de l'accord progressif de l'expérience d'hommes divers à l'aide de jugements réciproques. L'objectivité des corps physiques, que nous rencontrons dans notre expérience, s'établit en fin de compte sur la base d'une vérification mutuelle et de la concordance de jugements d'hommes différents. En général, le monde physique, c'est l'expérience socialement concordante, socialement harmonisée, en un mot socialement organisée¹²⁸.

Cela est en soit déjà suffisamment clair. Mais vous craignez les malentendus; vous supposez que l'on peut vous demander si un homme, qui s'est meurtri le pied contre une pierre, doit attendre les jugements d'autres hommes pour être convaincu du caractère objectif de cette pierre. Et, prévenant cette question, bien loin d'ailleurs d'être superflue, vous répondez :

L'objectivité des objets extérieurs se ramène toujours en fin de compte à l'échange de jugements, mais elle est loin de se fonder toujours directement sur lui. Dans le processus de l'expérience sociale, certains rapports généraux se constituent, certaines lois générales (l'espace et le temps abstraits sont de ce nombre), qui caractérisent le monde physique et l'englobent. Ces rapports généraux, socialement formés et consolidés, sont liés principalement par la concordance sociale de l'expérience, ils sont essentiellement objectifs. Nous reconnaissons comme objective, sans attendre les jugements de personne, toute sensation nouvelle qui concorde entièrement avec ces rapports, qui s'insère totalement dans leurs cadres : l'expérience nouvelle reçoit naturellement la caractéristique de l'expérience ancienne, dans les formes de laquelle elle se cristallise¹²⁹.

Vous voyez, Monsieur, qu'en exposant vos opinions, je vous accorde volontiers la parole, comme à l'homme le plus compétent dans ce que quelques lecteurs, comme par exemple M. Dauge, considèrent naïvement comme la « philosophie de A. Bogdanov ». Vous ne pouvez pas dire qu'en reproduisant votre pensée dans vos propres termes, j'en trahis ainsi le contenu. C'est très commode. C'est pourquoi je vous prie à nouveau de prendre la parole et de dissiper le malentendu qui pourrait surgir à propos de votre exemple avec la pierre. Vous avez dit que la pierre se présente à nous comme quelque chose d'objectif parce qu'elle a une place dans la continuité spatiale et temporelle du monde physique. On peut objecter à ceci que les fantômes, eux aussi, apparaissent dans la continuité spatiale et temporelle du monde physique. Seraient-ils donc « objectifs » ? Vous souriez avec condescendance en faisant remarquer que l'objectivité des phénomènes se trouve sous le contrôle de l'expérience sociale qui évolue, et qu'elle est parfois « niée par lui » :

Le démon qui m'étrangle la nuit possède pour moi un caractère d'objectivité qui n'est peut-être pas moindre que celui de la pierre sur laquelle je me suis blessé; mais les jugements des autres hommes nient cette objectivité. Si l'on oublie ce critère supérieur de l'objectivité, les hallucinations systématiques pourraient constituer le monde objectif, ce que les hommes sains d'esprit admettraient difficilement¹³⁰.

III

Maintenant, je cesse pour un temps de vous importuner. Vous avez assez parlé; je veux réfléchir sur le sens de vos paroles. Ayant maintenant, grâce à vous, le « critère supérieur de l'objectivité », je veux examiner dans quelle mesure est « objective », c'est-à-dire étrangère au subjectivisme, votre propre « doctrine » à ce sujet.

En ce qui me concerne personnellement, le démon ne m'étrangle jamais la nuit. Mais cela arrive fort souvent aux marchandes obèses de Zamoskvoriétchié¹³¹ qui aiment à bien casser la croûte avant d'aller se coucher. Pour ces honorables personnes le démon possède à peine moins d'objectivité que les pierres dont sont pavées

malheureusement (pas toujours d'ailleurs) les rues de Zamoskvorietchi. La question se pose : le démon existe-il objectivement ? Vous assurez que non, car « les jugements des autres hommes enlèvent ce caractère objectif » au démon. Et cela, bien entendu, est très agréable, car chacun sera d'accord pour dire que, sans démon, on peut vivre beaucoup plus tranquillement. Toutefois, nous nous heurtons ici à une petite, mais désagréable « difficulté ». Actuellement, en vérité, il y a pas mal de gens pour déclarer catégoriquement qu'il n'existe ni diable en général, ni démons en particulier. Aujourd'hui, tous ces « malins » sont dépourvus du signe de « l'universalité ». Mais il y eut une époque, — et qui plus est, une époque extrêmement longue — où ce signe leur appartenait dans toute sa plénitude et où il ne serait venu à l'esprit de personne de nier « le caractère objectif » du démon. Quelle conclusion faut-il en tirer ? Le démon avait-il une existence objective ?

Si l'on raisonne à l'aide de votre « critère supérieur de l'objectivité », il faut répondre — oui. Et cela suffit pleinement pour s'apercevoir combien est absurde ce critère « supérieur », et pour rejeter toute votre théorie de l'objectivité comme la construction la moins réussie du plus maladroit des scolastiques.

Un peu plus loin, vous donnez déjà un autre tour à l'affaire. Vous dites :

L'expérience sociale est loin d'être tout entière socialement organisée et elle renferme toujours différentes contradictions, de sorte que certaines de ses parties ne concordent pas avec les autres; les sylphes et les démons peuvent exister dans la sphère de l'expérience sociale d'un peuple donné ou d'un groupe déterminé du peuple, par exemple, chez les paysans; mais il ne convient pas pour cela de les inclure dans l'expérience socialement organisée ou objective, parce qu'ils ne s'harmonisent pas avec le reste de l'expérience collective et ne s'insèrent pas dans ses formes organisées, par exemple dans la chaîne de causalité¹³².

Les sylphes et les démons ne s'harmonisent pas avec le reste de l'expérience objective ! Permettez, Monsieur, à qui attribuer « ce reste d'expérience », si tout un peuple donné croit en l'existence des démons et des sylphes ? Il est clair que ceux-ci ne contredisent en rien son expérience collective. Vous direz peut-être que, par reste d'expérience collective, il faut entendre l'expérience sociale de peuples plus évolués. Dans ce cas, je vous demanderai quelle était la situation à l'époque où même les peuples les plus évolués croyaient en l'existence des démons et des sylphes ? Cette époque a pourtant existé. Vous le savez vous-même (l'animisme primitif). Ainsi donc, à l'époque de l'animisme primitif, les démons et les sylphes et les esprits de toute sorte avaient une existence objective. Cette conclusion, il vous sera impossible de l'écarter aussi longtemps que vous ne renoncerez pas à votre « critère supérieur de l'objectivité ».

Et la chaîne de causalité ? Quel droit avez-vous de vous y référer dans ce cas ? Vous-même, vous avez déclaré quelques pages plus haut que « Hume était pleinement fondé à nier l'universalité absolue des rapports de causalité »¹³³. Et cela est tout à fait compréhensible du point de vue de votre théorie de l'expérience. Pour elle, le rapport de causalité ne représente qu'un « produit » relativement « tardif du développement de la connaissance sociale ». De plus, à une certaine période de l'évolution de ce produit (période de l'animisme), la représentation des sylphes et des démons s'accorde on ne peut mieux avec la notion des rapports de causalité. Il est donc clair que le rapport de causalité ne peut servir, à votre point de vue, de « critère supérieur d'objectivité ».

Non, Monsieur Bogdanov, de quelque côté que vous vous tourniez, vous ne vous débarrasserez des démons et des sylphes, comme on dit, ni par la croix ni par le pilon. On ne peut « s'en défaire » que par une théorie juste de l'expérience, et celle-ci est aussi éloignée de votre « philosophie » que le ciel l'est de la terre.

D'après le sens clair et incontestable de votre théorie de l'objectivité, à la question de l'existence du démon nous devons répondre ainsi : il fut un temps où le démon avait une existence objective, et puis ce « petit père » (comme l'appelaient nos paysans il n'y a pas si longtemps) a été privé d'existence objective et maintenant il n'existe plus que pour les marchandes de Zamoskvorietchi et pour d'autres personnes qui ont la ridicule habitude « d'émettre des jugements » du même genre.

Voilà quelle a été « l'évolution » du démon ! Et pourquoi ? Parce que les hommes se sont mis à « émettre des jugements » contre son existence. On ne peut pas ne pas reconnaître qu'il existe vraiment des « jugements » remarquables. En effet les « jugements » contemporains qui frappent le démon lui ôtent toute existence objective, alors qu'au moyen âge on ne pouvait s'en « débarrasser » qu'à l'aide de prières et d'exorcismes. Ceux-ci éloignaient le démon, disons, de telle marchande, mais ne l'anéantissaient pas. On fait beaucoup mieux aujourd'hui.

Et après cela, il y a des gens qui doutent de la force du progrès !

Mais s'il fut un temps où le démon existait objectivement, il faut supposer que, par exemple, les sorcières jouissaient à la même époque de la même existence. Et, dans ce cas, que devons-nous penser de ces procès par lesquels les hommes du moyen âge espéraient mettre fin à quelques-uns des tours, désagréables pour eux, du diable qui existait alors « objectivement » ? Il s'ensuit que ces procès, si décriés par la suite, avaient quelque fondement « objectif ». N'est-il pas vrai, Monsieur A. Bogdanov ?

Il est clair que toute l'histoire de la pensée humaine doit prendre un aspect tout à fait nouveau si elle est étudiée, Monsieur, à l'aide de votre « critère supérieur de l'objectivité ». C'est déjà tout à fait bien. Cela suffit pour que vous méritiez le titre de génie philosophique. Mais ce n'est pas encore tout, loin de là. Du point de vue de votre « critère supérieur de l'objectivité », c'est toute l'histoire de la terre qui se présente dans une lumière tout à fait nouvelle. Au cours des dernières soixante-dix années, les sciences naturelles se sont efforcées en général de s'assimiler l'idée d'évolution. Mais après ce que nous avons entendu de vous, Monsieur Bogdanov, nous sommes obligés de reconnaître que cette idée de l'évolution, idée graduellement assimilée par les sciences modernes de la nature, n'a rien de commun avec l'idée de l'évolution que vous proposez en vous appuyant, selon vos propres termes, sur ces mêmes sciences naturelles. Là aussi, vous avez incontestablement accompli une véritable révolution. Vous êtes deux fois génial.

Nous tous, profanes, qui nous en tenions à l'ancienne théorie de l'évolution, étions fermement persuadés qu'une très longue période d'évolution de notre planète avait précédé l'apparition des hommes et, par suite, de leurs « jugements ».

Mais vous êtes apparu et, semblable au Sganarelle de Molière, *vous avez changé tout cela*. Maintenant nous voici obligés de nous représenter tout à fait différemment le cours des choses.

Notre planète, sans le moindre doute, appartient au monde objectif, « physique ». Et il n'y a pas le moindre doute aussi que le processus d'évolution de cette planète appartient à ce même monde.

Mais nous savons déjà par vous, Monsieur A. Bogdanov, que « en général, le monde physique, c'est l'expérience socialement accordée, socialement harmonisée, en un mot socialement organisée »¹³⁴. Il ressort de cela que l'existence des hommes a précédé l'existence de notre planète : au commencement, il y a eu les hommes; ceux-ci se sont mis à « émettre des jugements », en organisant socialement leur expérience; grâce à cette circonstance heureuse est né le monde physique en général et, en particulier, notre planète. C'est, naturellement, aussi une « évolution », mais une évolution en sens contraire, ou pour s'exprimer plus exactement, une évolution à l'envers.

Il peut sembler au lecteur que si l'existence des hommes a précédé celle de la terre, les hommes pendant un certain temps sont restés comme suspendus en l'air. Mais vous, Monsieur Bogdanov, et moi, nous comprenons que ce « malentendu » est le résultat d'une certaine inattention envers les exigences de la logique. Car l'air lui aussi appartient au monde physique. Et à l'époque, dont il s'agit ici, il n'y avait pas d'air non plus. D'une manière générale, il n'existait rien dans le sens objectif, physique, mais il y avait des hommes qui, « exprimant » l'un à l'autre leurs sensations et confrontant leur expérience, ont créé le monde physique. C'est donc très simple et très clair.

Je remarquerai en passant que l'on comprend très bien maintenant pourquoi M. Lounatcharski, qui pense comme vous, ayant le sentiment de sa vocation religieuse, a créé une religion « sans Dieu ». Seuls croient en Dieu ceux qui pensent qu'il a créé le monde, mais vous, Monsieur Bogdanov, vous avez montré à tous clairement et d'autant plus à votre ami M. Lounatcharski, que le monde a été créé par les hommes, et non par Dieu.

Quelque autre lecteur observera qu'une « philosophie » qui fait passer le monde physique pour une création des hommes, est une philosophie idéaliste de la plus pure espèce bien que, naturellement, fort confuse. Et il ajoutera, peut-être, que seul un éclectique peut essayer de faire concorder une telle philosophie avec la doctrine de Marx et d'Engels. Mais vous, Monsieur Bogdanov, et moi, nous dirons à nouveau, que c'est un « malentendu ». Une philosophie qui déclare que le monde physique est le résultat de l'expérience socialement organisée est plus que tout autre capable d'aboutir à des conclusions conformes à l'esprit du marxisme. Car l'expérience socialement organisée, c'est l'expérience des hommes en lutte pour leur existence. Et la lutte des hommes pour leur existence suppose le processus économique de la production. Et le processus économique de la production suppose à son tour certains rapports de production, c'est-à-dire une certaine structure économique de la société. Et la notion de la structure économique de la société ouvre devant nous le vaste domaine du « matérialisme économique ». Il suffit seulement de nous affirmer dans ce domaine pour avoir pleinement le droit de nous appeler des marxistes convaincus. Et quels marxistes ! Plus extrémistes que tous ceux qui ont existé aussi bien avant l'apparition de la terre, comme résultat de l'expérience socialement organisée, qu'après cet heureux événement. Nous ne sommes pas des marxistes ordinaires, nous sommes des super-marxistes. Les marxistes ordinaires disent : « Sur la base des rapports économiques et de la vie sociale des hommes conditionnée par ces rapports, naissent des idéologies correspondantes ». Et nous, super-marxistes, ajoutons : « Et pas seulement les idéologies, mais aussi le monde physique. » Comme le voit le lecteur, nous sommes beaucoup plus marxistes que Marx lui-même et même que M. Chouliatkov, et ce n'est pas un mince mérite !

Vous crierez naturellement à l'exagération, Monsieur Bogdanov ! Mais en vain. Il n'y a pas la moindre exagération dans mes paroles. Elles caractérisent très exactement aussi bien le sens évident de votre théorie, tout à fait invraisemblable, de l'objectivité, que le motif qui vous a fait pencher vers cette théorie. Vous vous êtes imaginé qu'en identifiant le monde physique et l'expérience socialement organisée, vous ouvrez au matérialisme

économique une large perspective théorique tout à fait nouvelle. Généralement naïf, vous ne l'êtes jamais davantage que dans le domaine du matérialisme économique. En parlant de vous, je m'en tiens en général à la règle de Newton : *hypotheses non fingo*¹³⁵. Mais ici je me permettrai une petite exception à cette règle. J'avoue que je soupçonne fortement que c'est aussi votre extrême naïveté qui a été la cause première de l'attrait que Mach a exercé sur vous. Vous dites :

Là où Mach décrit le lien de la connaissance avec le processus social du travail, la coïncidence de ses conceptions avec les idées de Marx devient parfois véritablement surprenante¹³⁶.

Et pour le confirmer, vous vous référez aux paroles suivantes de Mach : « La science est née des besoins de la vie pratique... de la technique. » C'est justement cette « technique » accolée au mot « économie », souvent aussi employé par Mach, qui vous a perdu, Monsieur Bogdanov. Vous avez pensé qu'en unissant Mach à Marx, vous aborderiez la théorie de la connaissance par un côté tout à fait nouveau et que vous nous annonceriez des « paroles jamais encore proférées ». Vous vous êtes cru appelé à corriger et à compléter la doctrine de Marx-Engels comme aussi celle de Mach-Avenarius. Mais c'était un malentendu... et cela sans guillemets. En premier lieu, vous avez poussé Mach jusqu'à l'absurde et, deuxièmement, vous avez montré aux yeux de tous combien cruelle est votre erreur quand vous vous jugez « bon marxiste ». Bref, le résultat obtenu par vous ne répond absolument pas à votre attente.¹³⁷

IV

Attendez cependant. Après avoir écrit le chapitre précédent, je me suis demandé si j'avais bien rendu votre pensée en affirmant qu'il découle de votre théorie de « l'objectivité » qu'il y eut d'abord des hommes et qu'ensuite le monde physique fut créé par eux. Je le reconnais franchement; après quelque réflexion, je me suis aperçu qu'il n'en était pas tout à fait ainsi et même pas du tout ainsi. Les termes « d'abord » et « ensuite » montrent comment des faits se relient l'un à l'autre dans le temps. Si le temps n'existait pas, ces expressions n'auraient pas le moindre sens. Mais pour vous, le temps lui-même se forme, de même que l'espace, par un processus d'organisation sociale de l'expérience humaine. C'est ainsi que vous dites : « *En accordant ses sensations avec celles des autres hommes, l'homme a créé la forme abstraite du temps* »¹³⁸. Et plus loin :

Donc, que signifient en fin de compte les formes abstraites de l'espace et du temps ? Elles expriment l'organisation sociale de l'expérience. Par l'échange de jugements innombrables, les hommes éliminent sans cesse et mutuellement les contradictions de leur expérience sociale, ils l'harmonisent, l'organisent en des formes objectives, c'est-à-dire de signification générale. Le développement ultérieur de l'expérience se poursuit déjà sur la base de ces formes et s'insère nécessairement dans leurs cadres.¹³⁹

Nous en arrivons donc à la conclusion qu'il fut un temps où le temps n'existait pas. C'est quelque peu étrange. Apparemment, j'emploie une terminologie inexacte, dont nous avons tant de mal à nous défaire, nous autres profanes en « empiriomonisme ». On ne peut pas dire : il fut un temps où le temps n'existait pas. On ne le peut pas pour cette raison évidente que quand le temps n'existait pas, il n'y avait pas de temps. C'est l'une de ces vérités dont la découverte fait le plus grand honneur à l'esprit humain. Mais de telles vérités aveuglent comme l'éclair et il n'est pas difficile à un homme aveuglé de s'embrouiller dans les termes. Je vais donc m'exprimer et penser autrement, en faisant abstraction du temps : s'il n'y a pas d'expérience socialement organisée, il n'y a pas non plus de temps. Qu'y a-t-il donc ? Il y a les hommes, et c'est de leur expérience que le temps « se développe ».

Très bien. Mais si le temps « se développe », il s'ensuit qu'il poursuivra son développement. Et cela signifie qu'il y aura un temps où le temps sera. Et j'ai repris là involontairement l'ancienne terminologie. Mais que faire, Monsieur Bogdanov, si, comme on le voit, je suis incapable de concevoir l'évolution en dehors du temps.

Cela me rappelle les objections qu'Engels faisait à Dühring, justement au sujet de la théorie du temps. Dühring affirmait que le temps a un commencement et il fondait son idée sur la considération qu'il fut un temps où le monde se trouvait dans une condition invariable et égale à elle-même, c'est-à-dire une condition dans laquelle ne s'accomplissait aucune modification successive; et là où il n'y a aucune modification successive, raisonnait-il, la notion du temps se transforme nécessairement en une idée plus générale de l'être. A ceci, Engels répondit tout à fait justement :

Tout d'abord, il ne nous importe pas du tout ici de savoir quels concepts se transforment dans la tête de M. Dühring.

Il ne s'agit pas du concept du temps, mais du temps réel, dont M. Dühring ne se débarrasse nullement à si bon compte. En second lieu, le concept de temps peut se transformer tant qu'il voudra en l'idée plus générale de l'Etre, cela ne nous fait pas avancer d'un pas. Car les formes fondamentales de tout Etre sont l'espace et le temps et un Etre en dehors du temps est une absurdité tout aussi grande qu'un Etre en dehors de l'espace. L'« Etre passé intemporel » hégélien et l'« Etre immémorial » néo-schellingien sont des représentations rationnelles, comparé à cet Etre hors du temps.¹⁴⁰

C'est ce qui ressort du point de vue de Marx-Engels que vous voudriez considérer, Monsieur, comme des vôtres. L'être en dehors du temps représente une absurdité tout aussi grande que l'être en dehors de l'espace. Vous avez collé deux absurdités sur la « philosophie » de Mach et, sur cette base que l'on ne peut dire très solide, vous avez imaginé que « l'empirio-criticisme » s'était transformé, grâce à vos efforts éclairés, en « empiriomonisme ». Et quand je critiquais votre maître Mach, vous n'avez même pas dressé l'oreille: cela, n'est-ce pas, ne me touche pas; bien que je doive beaucoup à Mach, je suis tout de même un penseur indépendant. Il n'y a rien à dire ! Quel bon penseur vous êtes ! Il n'y a pas à dire, quelle belle indépendance est la vôtre ! Elle ressemble à la terre russe avant l'appel aux Varègues¹⁴¹. Il est vrai qu'elle n'est pas grande, mais elle est riche (de deux absurdités complètes et énormes !) et... il n'y a pas d'ordre non plus.

Mais, encore une fois, de la précision avant tout. Et dans l'intérêt de celle-ci, j'ajouterai qu'à la suite de Mach vous « distinguez rigoureusement » l'espace géométrique ou abstrait de l'espace physiologique. Et vous agissez de même par rapport au concept de temps. Examinons si cette distinction vous sauve des deux absurdités qui menacent d'immortaliser votre nom.

Quel est le rapport de l'espace physiologique à l'espace géométrique ?

L'espace physiologique, dites-vous, est un résultat de l'évolution; dans la vie de l'enfant, il se cristallise graduellement en se dégageant du chaos des éléments visuels et tactiles. Ce développement se poursuit même au-delà des premières années de la vie : dans la perception de l'adulte, les distances, les dimensions et les formes des objets sont plus stables que dans la perception de l'enfant. Je me rappelle distinctement qu'à l'âge de cinq ans, je percevais la distance entre la terre et le ciel comme une dimension deux à trois fois plus grande que la hauteur d'une maison de deux étages, et je m'étonnais beaucoup quand, ayant monté sur le toit, je ne trouvais pas que je m'étais rapproché sensiblement de la voûte céleste. C'est ainsi que je pris conscience d'une des contradictions de l'espace physiologique. Dans la perception de l'adulte, ces contradictions sont moindres, mais elles existent toujours. L'espace abstrait est libre de contradictions. En lui, le même objet, qui n'a pas été soumis à une action suffisante ne se trouve ni plus grand ni moins grand qu'un autre objet déterminé sous telle forme ou telle autre, etc. C'est l'espace régi par une loi rigoureuse, partout complètement uniforme.¹⁴²

Et que dites-vous du temps ?

Les rapports du temps physiologique et du temps abstrait sont, en général, les mêmes que les rapports entre les formes de l'espace que nous avons examinés. Le temps physiologique n'a pas la même structure que le temps abstrait : il s'écoule inégalement, tantôt vite, tantôt lentement, parfois même semble cesser d'exister pour la conscience — comme pendant un profond sommeil ou un évanouissement. En outre, il est limité par les bornes de la vie individuelle. Ainsi donc, « la dimension temporelle » des mêmes phénomènes, compris dans le temps physiologique, est variable : le même processus, qui n'est soumis à aucune action, peut s'écouler pour nous « rapidement » ou « lentement » et peut se trouver parfois en dehors de notre temps physiologique. Il n'en est pas de même pour le temps abstrait (« forme pure de la contemplation ») : il est rigoureusement homogène et ininterrompu dans son cours et les phénomènes apparaissent strictement déterminés en lui. Dans ses deux directions — le passé et l'avenir — il est infini¹⁴³.

L'espace abstrait et le temps abstrait sont des produits de l'évolution. Ils naissent de l'espace et du temps physiologiques en éliminant les divergences qui sont propres à ces derniers, en y introduisant la continuité et enfin en les élargissant idéalement au-delà de toute expérience donnée¹⁴⁴. Très bien. Mais le temps et l'espace physiologiques représentent aussi des produits de l'évolution. C'est pourquoi nous avons à nouveau devant nous les mêmes questions obsédantes : 1° Existe-t-il dans l'espace un enfant, dans la vie duquel l'espace physiologique ne se cristallise que graduellement à partir du chaos des éléments visuels et tactiles ? 2° Existe-t-il dans le temps un enfant, dans la vie duquel le temps physiologique ne se développe que graduellement ? Admettons que nous ayons le droit — bien qu'en réalité nous ne l'ayons pas — de répondre à ces questions de la façon suivante : l'enfant, dans la vie duquel l'espace et le temps physiologiques ne naissent que graduellement, existe dans l'espace abstrait et dans le temps abstrait. Mais il est évident qu'une telle réponse n'a de sens qu'en supposant que le temps et l'espace abstraits sont déjà apparus comme résultat de l'évolution (c'est-à-dire de l'expérience sociale). On ne comprend donc pas comment les choses se passaient quand le temps et l'espace abstraits n'étaient pas encore apparus. En raisonnant de façon sensée, il ressort inévitablement que, lorsque le temps et l'espace abstraits n'étaient pas encore apparus, l'enfant existait en dehors de l'espace et du temps. Mais ni nous, profanes, ni même votre « science moderne de la nature », Monsieur Bogdanov, ne pouvons concevoir des enfants existant en dehors de l'espace et du temps. Il ne reste plus qu'à admettre que, dans ces temps vraiment sombres où le temps et l'espace abstraits n'étaient pas encore apparus, les enfants n'étaient pas vraiment des enfants, mais des anges : selon toute probabilité, il est beaucoup plus facile aux anges qu'aux enfants d'exister en dehors de l'espace et du temps. Toutefois, en disant cela, je ne suis pas certain de ne pas tomber dans une hérésie. Car il ressort de la Bible que même les anges, semble-t-il, existent dans l'espace et le temps.

Et voici encore une maudite question étroitement liée aux précédentes. Si le temps et l'espace abstraits sont des formes objectives, créées par les hommes au moyen de « jugements innombrables », ce processus de jugements innombrables s'est-il accompli en dehors du temps et de l'espace ? Si oui, décidément, et une fois de plus, cela

n'a pas le sens commun; et si c'est non, cela signifie qu'il nous faut dès lors distinguer non plus deux formes de l'espace et du temps (le temps physiologique et le temps abstrait, l'espace physiologique et l'espace abstrait), mais bien trois. Et alors toute votre construction « philosophique » surprenante se dissipe comme de la fumée, et vous entrez, bien qu'assez lourdement, sur le terrain périlleux du matérialisme d'après lequel l'espace et le temps ne représentent pas seulement une forme de l'intuition, mais aussi une forme de l'être.

Non, Monsieur Bogdanov. Quelque chose chez vous « ne tourne pas rond ». Bien sûr, le fait qu'à l'âge encore tendre de cinq ans, — alors que ne s'était pas encore complètement « cristallisé » votre espace physiologique ni complètement « développé » votre temps physiologique, — vous étudiez la mensuration de la distance de la terre au ciel, ce fait est attendrissant au plus haut degré. Mais une telle mensuration est bien plus du ressort de l'astronomie que de la philosophie. C'est pourquoi vous auriez dû rester astronome. Pour la philosophie — à parler sans compliments et sans ironie — vous n'êtes absolument pas fait. Vous ne parvenez à rien dans cette « discipline » si ce n'est à la plus invraisemblable confusion.

Quoi, cela vous déplairait-il ? Vous écrivez :

Nous avons ainsi l'habitude de nous représenter que tous les hommes du passé, du présent et de l'avenir — et même les animaux — vivent dans le même espace et le même temps que nous. Mais une habitude n'est pas une preuve. Il est incontestable que nous imaginons ces hommes et ces animaux dans notre espace et notre temps, mais il ne s'ensuit nullement qu'ils puissent s'imaginer eux-mêmes et nous imaginer dans le même espace et le même temps. Naturellement, pour autant que leur organisation est généralement semblable à la nôtre et dans la mesure où leurs jugements nous sont compréhensibles, nous pouvons supposer chez eux aussi des « formes d'intuition » semblables, encore que non identiques, aux nôtres.¹⁴⁵

J'ai cité intentionnellement plus haut votre long « jugement » sur la distinction entre l'espace et le temps physiologiques et l'espace et le temps abstraits, afin de le confronter aux lignes que je viens de reproduire. Ne pensez pas que je veuille vous prendre en flagrant délit de contradiction. Il n'y a là aucune contradiction; en dépit de vos habitudes : ces lignes sont pleinement confirmées par vos « jugements » précédents. Les uns comme les autres indiquent clairement, même pour les plus myopes, que vous ne distinguez pas — et ne pouvez pas distinguer, en continuant de vous en tenir à votre « empiriomonisme » — les « formes de l'intuition » des objets de l'intuition. Vous reconnaissez comme indiscutable que « nous » pensons les hommes et les animaux dans « notre » temps et dans « notre » espace, mais vous doutez qu'« ils » se pensent eux-mêmes dans ce même temps et dans ce même espace. En votre qualité d'idéaliste endurci et incorrigible, vous ne soupçonnez même pas que la question puisse être posée tout à fait autrement, que l'on puisse vous demander : existe-t-il dans un temps ou dans un espace quelconque des animaux qui ne se pensent eux-mêmes dans aucun temps et dans aucun espace ? Et qu'en est-il des plantes ? Je doute beaucoup que vous leur ayez attribué des formes d'intuition et, cependant, elles existent aussi dans le temps comme dans l'espace. Et pas seulement « pour nous », Monsieur Bogdanov, car l'histoire de la terre ne laisse aucun doute sur le fait qu'elles existaient avant nous. Engels écrivait, en développant son objection à Dühring, que j'ai déjà indiquée : « Pour M. Dühring, le temps n'existe que par le changement et non le changement dans et par le temps¹⁴⁶ ». Vous répétez l'erreur de Dühring. Pour vous, le temps et l'espace n'existent que parce que des êtres vivants les pensent; vous refusez de reconnaître l'existence du temps indépendamment de n'importe quelle notion de ce temps, au cours duquel se sont développés des organismes qui se sont élevés peu à peu jusqu'à la « pensée ». Pour vous, le monde objectif, physique n'est qu'une représentation. Et vous vous offensez quand on vous appelle idéaliste. Incontestablement, chacun a le droit d'être original, mais vous, Monsieur Bogdanov, vous abusez continuellement et de manière flagrante de ce droit indiscutable.

V

Et quels sont ces « jugements » d'animaux ? Laissons de côté certains mammifères, les ânes, par exemple, qui parfois les « expriment » très fort, bien que d'une manière peu agréable pour « notre » ouïe; descendons jusqu'aux amibes. Je vous invite, Monsieur Bogdanov, à vous « prononcer » résolument : une amibe « émet-elle des jugements » ? Je pense que non. Si elle « n'émet pas de jugements », alors en prenant en considération que le monde physique est le résultat de jugements, nous arrivons encore à cette même absurdité : lorsque les organismes étaient au degré de développement correspondant à celui auquel se trouvent les amibes, le monde physique n'existait pas. Continuons. Comme la matière entre dans la composition du monde physique qui à l'époque indiquée n'était pas encore apparu, il convient d'admettre que les animaux inférieurs étaient alors immatériels, ce dont je félicite de toute mon âme autant ces intéressants animaux que vous-même, Monsieur !

Mais pourquoi parler des animaux inférieurs ! Les organes des hommes appartiennent aussi au monde physique. Et comme celui-ci est le résultat d'un développement (« jugements », etc.), nous n'éviterons jamais cette conclusion que, avant l'apparition de ce « résultat », les hommes non plus n'avaient pas d'organes, c'est-à-dire que le processus de concordance de l'expérience a tout au moins commencé par des êtres immatériels. Cela, bien sûr, n'est pas mal en ce sens que les hommes n'ont plus rien à envier aux amibes, mais ce n'est guère commode

pour ce « marxisme » auquel vous adhérez, Monsieur, ainsi que vos partisans. En effet, tout en rejetant le matérialisme de Marx et Engels, vous assurez que vous acceptez leur explication matérialiste de l'histoire. Mais dites-moi, au nom de Mach et Avenarius, comment est possible l'explication matérialiste d'une histoire qui précède « l'existence préhistorique »... de créatures immatérielles ?¹⁴⁷

Il me faudra revenir plus loin sur la question en analysant votre théorie de la « substitution » : qu'est-ce que le corps humain et comment apparaît-il ? Et alors, on verra avec la plus indubitable clarté que vous « complétez » Mach dans l'esprit d'un idéalisme déformé. Mais voici encore autre chose. Vous déduisez le monde physique, objectif des « jugements » des hommes. Mais où avez-vous pris les hommes ? J'affirme qu'en reconnaissant l'existence d'autres hommes, vous commettez, Monsieur, une inconséquence terrible qui réduit en poussière toute la base de vos « jugements » dans le domaine de la philosophie. En d'autres termes, j'affirme que vous n'avez pas la moindre logique de vous défendre du solipsisme. Ce n'est pas la première fois que je vous fais ce reproche, Monsieur Bogdanov. Dans la préface au tome III de votre *Empiriomonisme*, vous avez déjà essayé de le rejeter, mais sans succès. Voilà ce que vous avez écrit à ce sujet :

Il me faut ici attirer encore l'attention sur une caractéristique de cette école : dans la « critique » de l'expérience, elle considère les relations entre les hommes comme une donnée a priori et, essayant de donner le tableau du monde le plus simple et le plus exact possible, elle a en vue en même temps l'utilité générale de ce tableau, son aptitude pratique à satisfaire le plus grand nombre possible d'hommes pour le temps le plus long possible. On voit par là combien le camarade Plékhanov accuse à tort cette école de tendre au solipsisme et de prendre la seule expérience individuelle pour l'universum, pour « tout ce qui existe pour la connaissance. Ce qui justement caractérise l'empiriocriticisme, c'est la reconnaissance de l'équivalence de « mon » expérience et de l'expérience des autres hommes, dans la mesure où celle-ci m'est accessible au moyen de leurs « jugements ».

Il y a là comme une sorte de « démocratie gnoséologique »¹⁴⁸.

On voit par là que vous, Monsieur le « démocrate gnoséologique », n'avez tout simplement pas compris l'accusation portée contre vous par le « camarade Plékhanov ». Vous considérez les relations entre les hommes comme une donnée en quelque sorte « a priori ». Mais la question consiste en ceci : en avez-vous logiquement le droit ? J'ai nié ce droit, et vous, au lieu de le justifier, vous répétez comme étant démontré précisément ce qui demande à être démontré. Une telle erreur s'appelle en logique *petitio principii*¹⁴⁹ Accordez-moi donc, Monsieur, qu'une *petitio principii* ne peut servir de base à aucune doctrine philosophique. Vous continuez :

Celui qui est, semble-t-il, le plus suspecté, par nos philosophes nationaux, d'« idéalisme » et de « solipsisme » dans toute cette école, est son véritable fondateur Ernst Mach (qui d'ailleurs ne se donne pas lui-même le nom d'empiriocriticisme). Regardons comment il dessine lui-même le tableau du monde. L'universum est pour lui un réseau infini de complexes d'éléments identiques aux éléments de la sensation. Ces complexes se modifient, s'unissent, se séparent; ils entrent dans des combinaisons diverses d'après les types divers de rapports. Dans ce réseau se trouvent comme des « points nodaux » (c'est mon expression), des endroits où les éléments sont liés entre eux plus étroitement et de manière plus dense (expression de Mach); — ces endroits s'appellent des « moi » humains; d'autres combinaisons semblables, mais moins compliquées, constituent la nature psychique d'autres êtres vivants. Ces divers complexes entrent en rapports avec ces combinaisons compliquées et deviennent alors « sensations » d'êtres variés; puis ce rapport se rompt — un complexe disparaît du système des sensations de l'être donné; ensuite, il peut entrer de nouveau dans ce système, peut-être sous une forme modifiée, etc., mais en tout cas — comme le souligne Mach — tel ou tel complexe ne cesse pas d'exister simplement parce qu'il a disparu de la « conscience » de telle ou telle personne —, il se manifeste dans d'autres combinaisons, peut-être, en rapport avec d'autres « points nodaux », avec d'autres « moi ».¹⁵⁰

Dans ce « jugement », Monsieur, votre tendance à vous appuyer sur le *petitio principii* se manifeste à nouveau de façon irrésistible. Une fois encore, vous admettez comme démontrée la thèse fondamentale qu'il s'agit précisément de prouver. Mach « souligne » que tel ou tel complexe ne cesse pas d'exister parce qu'il disparaît de la conscience de telle ou telle personne. C'est vrai. Mais quel droit logique a-t-il d'admettre l'existence de « telles ou telles » personnes ? Toute la question est là. Et à cette question fondamentale, malgré toute votre verbosité, vous ne donnez absolument aucune réponse et d'ailleurs, comme je l'ai déjà dit, vous ne pourriez en donner une en vous en tenant à votre conception de l'expérience, empruntée à Mach.

Qu'est pour moi tel ou tel individu, « telle ou telle personne » ? Un certain « complexe de sensations ». C'est ainsi que se présentent les choses d'après votre théorie (c'est-à-dire, naturellement, d'après celle de votre maître). Mais si telle ou telle autre personne ne représente pour moi, selon cette théorie, qu'un « complexe de sensations », la question se pose alors : quel droit logique ai-je d'affirmer que cette personne existe non seulement dans ma représentation — fondée sur mes « sensations » —, mais aussi en dehors d'elle, c'est-à-dire qu'elle possède une existence autonome, indépendante de mes sensations et de mes perceptions ? Si je comprends bien la théorie de Mach sur « l'expérience », je n'en ai pas le droit. Selon cette théorie, si j'affirme que d'autres hommes existent en dehors de moi, je sors des limites de l'expérience, « j'exprime » une conception extra-expérimentale. Et vous-même, Monsieur, vous qualifiez les thèses extra-expérimentales ou métémpiriques (vous employez précisément ce terme) de métaphysiques. Vous voici donc, Mach et vous, des métaphysiciens de la plus belle eau¹⁵¹. C'est

très mal. Mais ce qui l'est encore beaucoup plus, c'est qu'étant un métaphysicien de la plus belle eau, vous ne vous en doutez même pas. Vous jurez par tous les dieux de l'Olympe que vous et vos maîtres, Mach et Avenarius, restez toujours dans les limites de l'expérience, et vous considérez de haut, avec le plus magnifique mépris, les « métaphysiciens ». En vous lisant, et aussi cela va sans dire, en lisant vos maîtres, on se rappelle involontairement la fable de Krylov :

Dans un miroir un singe en voyant son image,
D'un léger coup de pied pousse son voisin l'ours¹⁵².

Non seulement vous violez les exigences les plus élémentaires de la logique, mais encore vous vous ridiculisez au plus haut point en ressemblant à ce singe « à l'esprit critique ». Si MM. Dauge, Valentinov, Iouchkévitch, Berman, Bazarov et autres philosophes ruminants (que Dieu les juge !), si toute cette populace philosophante (pour employer ici l'expression énergique de Schelling) vous prend, quoique n'étant pas toujours d'accord avec vous, pour un penseur plus ou moins sérieux, celui qui est au courant, celui qui n'a pas étudié la philosophie ailleurs que dans les toutes dernières brochures populaires, doit sourire ironiquement en lisant vos attaques contre les « métaphysiciens », et doit se répéter trois vers de la même fable :

... Au lieu de compter les tiens
Tu ferais mieux, je le soutiens,
De faire un retour sur toi-même.

Mais quoi qu'il en soit, vous vous défendez du solipsisme. Vous admettez l'existence « d'autres hommes ». J'en prends note et je dis : Si « telles ou telles personnes » existent non seulement dans ma représentation, mais ont aussi une existence propre, indépendante de celle-ci, cela signifie qu'elles existent non seulement « pour moi », mais également « en soi ». Il se trouve donc que « telle ou telle personne » n'est qu'un cas particulier de la fameuse « chose en soi », qui a fait tant de bruit en philosophie. Et que dites-vous, très honorable Monsieur, de la « chose en soi » ?

Voici, entre autres choses :

Chaque partie donnée d'un complexe peut manquer dans notre expérience à un certain moment, et pourtant « l'objet » est pour nous la même chose que le complexe entier. Cela ne signifie-t-il pas qu'on peut rejeter tous les « éléments », tous les « signes » de la chose et que pourtant celle-ci restera, non plus comme phénomène, mais comme « substance » ? Naturellement, ce n'est qu'une vieille erreur logique : on peut arracher chaque cheveu un à un, et l'homme ne deviendra pas chauve, mais si on les arrache tous ensemble, l'homme sera chauve; c'est par le même processus que se crée la « substance », que Hegel n'appelait pas pour rien le « *caput mortuum* de l'abstraction ». Si l'on rejette tous les éléments du complexe, il n'y aura plus de complexe; il ne restera que le mot qui le désigne; Ce mot, c'est la « chose en soi ».¹⁵³

Ainsi donc, la chose en soi n'est qu'un mot vide, dénué de tout contenu, le *caput mortuum* de l'abstraction, comme vous le répétez après Hegel — auquel vous en appelez ici, en vain cependant. Je suis d'accord avec vous, ne suis-je pas vraiment une « personne » conciliante ? La « chose en soi » est un mot vide. Et si la personne « en soi » est un mot vide, les autres personnes n'existent que dans ma représentation. Et s'il en est ainsi, alors je suis seul, tout seul au monde et... j'en arrive inéluctablement au solipsisme en philosophie. *Solus ipse* ! Mais justement, — Monsieur Bogdanov, vous rejetez le solipsisme. Et comment donc ? Il ressort à nouveau que c'est justement vous, et non d'autres « personnes » qui êtes, « avant tout », coupable de prononcer des mots creux, dépourvus de tout contenu. Et c'est avec ces paroles vides, dénuées de contenu, que vous avez laborieusement rempli un article copieux que vous avez intitulé, comme pour vous moquer de vous-même : « L'idéal de la connaissance. » Voilà un idéal extrêmement élevé !

Entre nous, Monsieur Bogdanov, vous vous débrouillez on ne peut plus mal dans les questions philosophiques. C'est pourquoi je vais essayer de vous expliquer ma pensée au moyen d'un exemple concret.

Vous avez dû lire la pièce de Hauptmann : *Und Pippa tanzt* !¹⁵⁴ Au deuxième acte, sortant de son évanouissement, Pippa demande : « Wo bin ich denn ? »¹⁵⁵. A quoi Hellrigel répond : « In meinem Kopfe ! »¹⁵⁶

Hellrigel avait raison : Pippa existait réellement dans sa tête. Mais une question se pose : existait-elle seulement dans sa tête ? Hellrigel qui a pensé en la voyant, qu'il délirait, a tout d'abord supposé que Pippa n'existait vraiment que dans sa tête. Mais naturellement elle ne peut être d'accord avec lui. Elle réplique :

Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut !¹⁵⁷

Hellrigel cède peu à peu devant ses arguments. Il met son oreille contre sa poitrine (comme un médecin, ainsi que le remarque Hauptmann) et s'écrie :

Du bist ja lebendig ! du hast ja ein Herz, Pippa !¹⁵⁸

Que s'était-il donc passé ? Au début, Hellrigel avait un « complexe de sensations », sur la base duquel il pensait que Pippa n'existait que dans sa représentation, puis à ce « complexe » se sont ajoutées quelques « sensations »

nouvelles (les battements du cœur, etc.), à la suite desquelles Hellrigel est devenu aussitôt un « métaphysicien » dans le sens où vous, Monsieur Bogdanov, par suite d'un malentendu, vous employez ce mot. Il reconnut que Pippa existait au-delà des limites de son « expérience » (de nouveau dans votre sens, Monsieur Bogdanov), c'est-à-dire qu'elle possédait une existence propre, indépendante de ses sensations à lui : c'est simple comme l'a b c. Continuons.

Aussitôt que Hellrigel se fut rendu compte que ce n'étaient pas ses sensations qui, en se combinant d'une certaine façon créaient Pippa, mais qu'au contraire Pippa provoquait ses sensations, il est tombé immédiatement dans ce que vous, Monsieur Bogdanov, dans votre incompréhension des choses, considérez comme un dualisme. Il s'est mis à penser que Pippa possédait non seulement une existence dans sa représentation à lui, mais aussi une existence en elle-même. Mais maintenant, peut-être que vous aussi, Monsieur Bogdanov, aurez deviné qu'il n'y a là aucun dualisme et que si Hellrigel se mettait à nier l'existence de Pippa en soi, il parviendrait à ce même solipsisme que vous récusiez avec tant d'efforts et si peu de succès.

Voilà ce que c'est que de parler d'une manière populaire ! Grâce à cet exemple tiré de la pièce de Hauptmann, je commence à penser que je serai enfin compris même par beaucoup de ces lecteurs à qui vous devez que vos œuvres « philosophiques » se soient répandues en plusieurs éditions sur l'immense étendue de la terre russe. Ce que je dis est des plus simples. Poux me comprendre, il faut peu d'efforts :

Tous ensemble, enfants, tous ensemble :
Lettre a, lettre b.
Apprenez avec succès à lire et à écrire !

VI

Vous dites, Monsieur, que la chose en soi vidée par Kant est devenue inutile à la connaissance.¹⁵⁹ Et en le disant, vous vous croyez, selon votre habitude, un penseur profond. Toutefois, il n'est pas difficile de comprendre que la vérité que vous exprimez est de piètre valeur. Kant a enseigné que la chose en soi est inaccessible à la connaissance. Et si elle est inaccessible à la connaissance, chacun, même celui qui ne connaît pas l'empiriomonisme, devinera sans peine qu'elle est sans doute inutile du point de vue de la connaissance : n'est-ce pas la même chose ? Que s'ensuit-il ? Nullement ce que vous pensez, Monsieur. C'est-à-dire, non pas que la chose en soi n'existe pas, mais seulement que la théorie kantienne la concernant est erronée. Mais vous avez si mal digéré l'histoire de la philosophie, et surtout celle du matérialisme, que vous oubliez constamment la possibilité de considérer une autre théorie de la chose en soi que celle de Kant. Et pourtant il est clair que si « telles ou telles autres personnes » n'existent pas seulement dans ma tête, elles représentent par rapport à moi des choses en soi. Et si cela est clair, il est évident aussi que nous devons considérer la question des rapports entre le sujet et l'objet. Et pour autant que vous vous écartez du solipsisme, — quoique, comme je l'ai déjà montré, une force inconnue vous entraîne toujours malgré vous, c'est-à-dire sans que vous le remarquiez, vers ses mélancoliques rivages — pour autant que vous n'êtes pas solipsiste, vous essayez vous aussi de résoudre cette question. Votre théorie de l'objectivité, que j'ai analysée plus haut, et qui n'a pas le sens commun, est justement une tentative de résoudre cette question. Mais en l'étudiant vous l'avez rétrécie. Vous avez exclu du monde objectif tous les hommes en général et, par conséquent, ces « telles ou telles autres personnes » auxquelles vous vous êtes référé, en récusant le solipsisme. Une fois encore, vous n'en aviez pas le moindre droit logique, car, pour chaque homme pris isolément, le monde objectif est constitué par le monde extérieur tout entier auquel appartiennent aussi, entre autres, tous les autres hommes dans la mesure où ils n'existent pas seulement dans la représentation de cet homme. Cela, vous l'avez oublié pour la simple raison que la conception que vous avez de la théorie de l'expérience est celle du solipsisme¹⁶⁰. Mais je me fais à nouveau conciliant, j'admets une fois encore que vous avez raison, c'est-à-dire que « telles ou telles autres personnes » n'appartiennent pas au monde objectif. Je vous prie seulement de m'expliquer quels sont leurs rapports et comment elles communiquent entre elles ? Cette question, je l'espère, non seulement ne vous gênera pas, mais vous réjouira, parce qu'elle vous donnera l'entière possibilité de nous découvrir l'un des aspects les plus « originaux » de votre conception du monde.

Comme point de départ pour l'étude de cette question, vous adoptez naturellement, selon votre expression, la notion de l'homme en tant que « complexe » déterminé de « sensations immédiates ». Mais pour un autre homme, il apparaît « d'abord comme une perception parmi d'autres perceptions, comme un complexe visuel-tactile-auditif déterminé parmi d'autres complexes. »¹⁶¹ Je pourrais remarquer ici encore que si, pour l'homme A, l'homme B n'est rien de plus qu'un complexe visuel-tactile-auditif déterminé, cet homme A a le droit logique de n'admettre l'existence autonome, indépendante de lui-même, de l'homme B que dans le cas où lui, l'homme A, n'adhère pas à votre théorie (c'est-à-dire à celle de Mach) de l'expérience. S'il y adhère, il doit, pour le moins, avoir l'honnêteté d'avouer qu'en déclarant que l'homme B existe indépendamment de lui, « individu » A, il « exprime un jugement » métémpirique, c'est-à-dire métaphysique (j'emploie ces termes dans votre sens) ; autrement dit, il rejette la base de tout le machisme. Mais je n'insisterai pas là-dessus, car je suppose que votre inconséquence à cet égard est déjà assez claire pour le lecteur. Il m'importe maintenant d'expliquer de quelle manière un « complexe de

sensations immédiates » (homme B) « apparaît à un autre » « complexe de sensations immédiates » (homme A) « comme une perception parmi d'autres perceptions », ou comme un complexe visuel-tactile-auditif déterminé parmi d'autres complexes. En d'autres termes, je veux comprendre comment s'accomplit le processus de « sensation immédiate » par lequel un « complexe de sensations immédiates » peut sentir un autre « complexe de sensations immédiates ». La chose se présente « tout d'abord » comme extrêmement obscure. Il est vrai que vous essayez de projeter sur elle quelque lumière en expliquant qu'un homme devient pour un autre une coordination de sensations immédiates grâce au fait que les hommes se comprennent réciproquement par leurs jugements.¹⁶² Mais, je l'avoue, je trouve que l'on ne peut vous remercier de ce « grâce au fait » parce que « grâce » à lui, la chose n'en devient en aucune façon plus compréhensible. C'est pourquoi, j'en reviens à mon système : faire de longues citations de vos articles. Peut-être m'aideront-elles à expliquer en quoi consistent vos découvertes « indépendantes » dans le domaine qui m'intéresse ici.

Entre le complexe A et le complexe B s'établissent certaines relations, une influence réciproque, dites-vous¹⁶³. Le complexe A se reflète directement ou indirectement dans le complexe B; le complexe B se reflète ou, tout au moins, peut se refléter dans le complexe A. En même temps, vous expliquez avec beaucoup d'à-propos que bien que tout complexe donné puisse se refléter directement ou indirectement dans d'autres complexes¹⁶⁴ analogues, cependant

il ne se reflète pas en eux en tant que tel, sous son aspect immédiat, mais dans la forme de telle ou telle série de modifications de ces complexes, dans la forme d'un groupement nouveau d'éléments qui entre en eux, rendant leurs rapports « internes » plus complexes¹⁶⁵.

Nous nous souviendrons de ces paroles : elles contiennent une pensée absolument indispensable à la compréhension de votre théorie de la « substitution ». Et passons maintenant à l'explication d'un autre fait que vous-même, Monsieur Bogdanov, considérez comme très important.

Voici en quoi il consiste.

L'action réciproque d'« êtres vivants », dites-vous, ne s'accomplit pas directement; les sensations de l'un ne se trouvent pas dans le champ d'expérience de l'autre. Un processus vital ne se « reflète » dans un autre qu'indirectement¹⁶⁶, par l'intermédiaire du milieu.

Cela rappelle la théorie matérialiste. Feuerbach dit dans ses *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*¹⁶⁷ : « Ich bin Ich — für mich, und zugleich Du für Andere. » (Je suis « moi » pour moi, et en même temps « toi » pour les autres). Mais dans sa théorie de la connaissance, Feuerbach reste un matérialiste conséquent : il ne sépare pas le moi (ni les « éléments » dans lesquels ce moi pourrait être décomposé) du corps. Il écrit :

Je suis un être réel, sensible; à mon être appartient le corps; on peut dire que mon corps dans sa totalité (in seiner Totalität) est précisément mon « moi », mon être même¹⁶⁸.

C'est pourquoi, du point de vue matérialiste de Feuerbach, l'action réciproque entre deux hommes est « d'abord » l'action réciproque entre deux corps organisés d'une manière déterminée.¹⁶⁹ Cette action réciproque s'accomplit parfois immédiatement par exemple quand l'homme A touche l'homme B, et parfois par l'intermédiaire du milieu qui les entoure tous deux, par exemple quand l'homme A voit l'homme B. Inutile de dire que pour Feuerbach le milieu qui entoure les hommes ne peut être qu'un milieu matériel. Mais pour vous tout cela est trop simple : vous avez changé tout cela. Dites-nous donc quel est ce milieu par l'intermédiaire duquel se fait, selon votre théorie « originale », l'action réciproque entre ces complexes de sensations immédiates que, dans notre langue de profanes, nous appelons les hommes, et que, tenant compte de notre faiblesse mais sans vouloir la faire vôtre, vous appelez « les hommes » (c'est-à-dire des « hommes » entre guillemets empiriocriticistes).

Mais vous ne serez jamais à court de réponse. En voici une :

Mais qu'est-ce que le « milieu » ? Cette notion n'a de sens qu'en opposition avec ce qui possède un « milieu », c'est-à-dire, dans le cas donné, le processus vital. Si vous considérez le processus vital comme un complexe de sensations immédiates, le « milieu » sera alors tout ce qui ne rentre pas dans ce complexe. Mais si c'est le « milieu » par l'intermédiaire duquel certains processus vitaux « se reflètent » dans d'autres, il doit alors représenter par lui-même un ensemble d'éléments qui n'entrent pas dans les complexes organisés de sensations, — un ensemble d'éléments inorganisés, un chaos d'éléments au sens propre de ce mot. C'est ce qui se manifeste à nous, dans la perception et dans la connaissance, comme le « monde inorganique »¹⁷⁰.

Ainsi, l'action réciproque des complexes de sensations immédiates s'accomplit par l'intermédiaire du monde inorganique qui, à son tour, n'est rien d'autre qu'un « chaos d'éléments au sens propre de ce mot ». Bien. Mais le monde inorganique appartient, comme chacun sait, au monde physique objectif. Et qu'est-ce que le monde physique ? Nous le savons admirablement maintenant, grâce à vos découvertes, Monsieur Bogdanov. Vous nous avez déjà dit (et nous l'avons retenu) que « le monde physique en général, c'est l'expérience concordant socialement, socialement harmonisée, en un mot, socialement organisée ».¹⁷¹

Non seulement vous l'avez dit, vous l'avez répété avec l'obstination de Caton affirmant qu'il fallait détruire Carthage. Et voilà que tout naturellement nous sommes amenés à nous poser cinq questions pénibles.

La première : A quelle catégorie de « sensations » appartient la terrible catastrophe à la suite de laquelle « l'expérience concordant socialement, socialement harmonisée, en un mot socialement organisée » s'est transformée en un « chaos d'éléments au sens propre de ce mot » ?

La deuxième : Si l'action réciproque des hommes (que, pour varier, vous appelez êtres vivants mis, bien entendu, entre guillemets empiriocriticistes) ne s'accomplit pas directement « mais seulement » par l'intermédiaire du milieu, c'est-à-dire du monde inorganique qui appartient au monde physique; si, de plus, le monde physique est l'expérience socialement organisée et, comme tel, constitue un produit de l'évolution (ce que vous nous avez dit aussi à maintes reprises), de quelle façon l'action réciproque entre les hommes aurait-elle été possible avant que se formât ce produit de l'évolution, c'est-à-dire avant que « s'organisât socialement » l'expérience, qui est le monde physique comprenant le monde inorganique, donc le même milieu qui, d'après vous, est nécessaire pour que les complexes de sensations immédiates, ou hommes, puissent agir l'un sur l'autre ?

La troisième : Si le milieu inorganique n'existait pas avant que l'expérience « s'organisât socialement », de quelle façon l'organisation de cette expérience a-t-elle pu commencer ? puisque « l'action réciproque des êtres vivants ne s'accomplit pas directement » ?

La quatrième : Si l'action réciproque entre les hommes était impossible avant l'apparition du milieu inorganique comme résultat de l'évolution indiquée, de quelle façon les processus objectifs pouvaient-ils alors s'accomplir; de quelle manière a pu naître quoi que ce fût, en dehors des complexes isolés de sensations immédiates surgis on ne sait d'où ?

La cinquième : Qu'est-ce que ces « complexes », au demeurant, pouvaient « ressentir » en un temps où il n'existait absolument rien et où, par conséquent, il n'y avait rien à « ressentir » ?

VII

Vous sentez vous-même, Monsieur Bogdanov, qu'il y a là chez vous quelque chose « qui ne tourne pas rond », et vous trouvez nécessaire « d'écarter des malentendus possibles ». Comment les écarterez-vous ?

Dans notre expérience, dites-vous, le monde inorganique n'est pas un chaos d'éléments, mais une série de groupements spatio-temporels déterminés; dans notre connaissance, il se transforme même en un système harmonieux unifié par la loi ininterrompue des rapports. Mais « dans l'expérience » et « dans la connaissance » cela signifie : dans les sensations de quelqu'un. L'unité et l'harmonie, la continuité et la régularité appartiennent précisément aux sensations en tant que complexes organisés d'éléments; pris indépendamment de cette organisation, pris a an sich¹⁷², le monde inorganique est justement un chaos d'éléments, une uniformité totale ou presque totale. Ce n'est absolument pas de la métaphysique, c'est seulement l'expression du fait que le monde inorganique n'est pas la vie, et de cette idée moniste fondamentale que le monde inorganique ne se distingue pas de la nature vivante par sa matière (par ces éléments qui sont ceux de l'expérience), mais par son inorganisation¹⁷³.

Non seulement cette « déclaration » n'écarte aucun malentendu, mais, bien au contraire, elle en ajoute un nouveau. En vous référant à « l'idée moniste fondamentale », vous revenez à cette distinction des deux formes d'existence que vous avez si laborieusement critiquée, à la suite de Mach et d'Avenarius. Vous distinguez l'être « an sich »¹⁷⁴ de l'être dans notre connaissance, c'est-à-dire dans les sensations de quelqu'un, c'est-à-dire « dans l'expérience ».

Mais si cette distinction est exacte, votre théorie est alors, selon vos définitions, métémpirique, c'est-à-dire métaphysique. Vous le sentez vous-même, et c'est justement pour cela que vous affirmez, tout à fait gratuitement : « ceci n'est nullement de la métaphysique ». Si, Monsieur, d'après votre théorie de l'expérience — et sur cette théorie se fonde tout « l'empiriocriticisme », tout le machisme et tout « l'empiriomonisme » —, et aussi d'après votre critique de la « chose pour soi », c'est de la métaphysique la plus pure et la plus incontestable. Mais vous ne pouviez pas ne pas vous transformer ici en « métaphysicien » parce qu'en restant dans les limites de votre théorie de l'expérience, vous vous êtes empêtré dans des contradictions sans issue. Que dire d'une « philosophie » qui n'espère échapper à l'absurdité qu'en rejetant sa propre base ?

Mais vous sentez aussi qu'en admettant la distinction entre l'être « dans l'expérience » et l'être « an sich », votre philosophie court au suicide. C'est pourquoi vous recourez à ce qu'on peut appeler une ruse terminologique. Vous distinguez le monde « dans l'expérience » non pas du monde en soi, mais du monde « an sich » et vous mettez ce dernier entre guillemets. Si « telle ou telle » personne vous faisait remarquer que vous aussi vous référez maintenant à l'être en soi que vous-même avez déclaré « inutile à la connaissance », vous répondriez que bien que vous ayez employé un vieux terme désignant une notion « inutile du point de vue de la connaissance », vous lui avez donné un sens tout à fait nouveau et c'est pourquoi vous l'avez mis entre guillemets. C'est... très habile ! Ce n'est pas en vain que je vous ai comparé dans ma première lettre au rusé moine Gorenflot.

Qu'ayant travesti l'être en soi, en remplaçant son habit russe par un costume allemand et en l'enfermant, comme derrière des paravents, entre des guillemets, vous avez voulu prévenir l'objection de « telle ou telle » personne inopportunistement perspicace, c'est ce que montre la remarque que vous faites beaucoup plus loin, précisément à la page 159¹⁷⁵. Vous y « rappelez » que l'expression « an sich » n'est nullement employée par vous dans le sens métaphysique. Et vous le démontrez de la manière suivante :

A certains processus physiologiques d'autres hommes, nous substituons des « complexes immédiats » — la conscience; la critique de l'expérience psychique nous contraint à élargir le domaine de cette substitution, et nous considérons toute vie physiologique comme un « reflet » de complexes immédiats organisés. Mais les processus inorganiques ne se distinguent pas en principe des processus physiologiques qui ne représentent que leur combinaison organisée. Se trouvant dans une série continue avec les processus physiologiques, les processus inorganiques doivent être aussi considérés, évidemment, comme un « reflet » ; mais de quoi ? des complexes immédiats, inorganiques. Réaliser cette substitution concrètement dans notre conscience, nous ne le savons pas pour le moment; mais quoi ! bien souvent nous ne savons pas effectuer cette substitution, aussi bien par rapport aux animaux (les sensations d'une amibe) que même par rapport à d'autres hommes (« incompréhension » de leur vie psychique). Mais à la place d'une substitution concrète, nous pouvons formuler le rapport entre « la vie an sich » (complexes immédiats organisés) et « le milieu an sich » (complexes inorganiques).

La signification de cette nouvelle remarque ne se révélera pleinement que lorsque nous déterminerons la valeur d'usage de votre théorie de la « substitution », qui constitue, comme nous l'avons vu, l'une des bases de votre prétention à l'originalité philosophique. Cependant, dès maintenant, on peut dire que cette remarque est « inutile à la connaissance ». Réfléchissez vous-même, Monsieur Bogdanov, quel sens peut avoir ici votre définition des « rapports » dans les « cas » que vous indiquez. Admettons que cette formule : la « vie an sich » — complexes immédiats organisés, « le milieu an sich » — complexes inorganiques — soit tout à fait exacte. Qu'en découle-t-il ? La question n'est pas de savoir quels sont les rapports entre « la vie an sich » et « le milieu an sich », mais bien quels sont les rapports entre, d'une part, « la vie an sich » et le « milieu an sich » et, d'autre part, la vie et le milieu « dans notre expérience », dans notre « connaissance », dans notre « sensation ». Et à cette question, votre nouvelle remarque ne donne aucune réponse. Par conséquent, ni cette remarque, ni le travestissement spirituel de l'être en soi que vous avez imaginé, spirituellement, en remplaçant son habit russe par un costume allemand, n'ôte aux « personnes » perspicaces le droit d'affirmer que, si vous échappez momentanément aux contradictions insurmontables propres à votre « philosophie », c'est uniquement en admettant la distinction, inutile à la connaissance, entre l'être en soi et l'être dans l'expérience.¹⁷⁶ Comme votre maître Mach, par suite de la nécessité logique la plus élémentaire, vous brûlez ce que vous nous aviez invité à adorer, et vous adorez ce que vous nous aviez invité à brûler.

VIII

Encore un dernier point, et il me sera possible de clore la liste de vos péchés mortels contre la logique. Je passe à votre théorie de la « substitution ». C'est justement celle qui doit nous expliquer, à nous profanes, de quelle manière un homme « se manifeste vis-à-vis d'un autre » comme un complexe visuel-tactile-auditif déterminé dans la série des autres complexes.

Nous savons déjà qu'entre les complexes de sensations immédiates (c'est-à-dire pour parler simplement, entre les hommes), il y a action réciproque. Ils agissent les uns sur les autres, « se reflètent » les uns dans les autres. Mais comment « se reflètent-ils » ? Toute la question est là.

Il faut nous souvenir ici de votre pensée, que j'ai déjà signalée : bien que tout « complexe » donné puisse se refléter dans d'autres complexes analogues, il ne se reflète pourtant pas en eux sous sa forme immédiate, mais sous la forme de certaines modifications de ces complexes, « sous l'aspect d'un nouveau groupement d'éléments qui pénètre en eux et rend plus complexes leurs rapports internes ». J'ai déjà noté que cette pensée est absolument indispensable pour comprendre votre théorie de la « substitution ». Il est temps de s'y arrêter.

Exprimant cette pensée importante en vos propres termes, Monsieur Bogdanov, je dirai que le reflet du complexe A dans le complexe B se ramène à « une série déterminée de modifications de ce second complexe, modifications liées au contenu et à la structure du premier complexe par une dépendance fonctionnelle »¹⁷⁷. Que signifie ici « dépendance fonctionnelle » ? Ceci que dans l'action réciproque entre le complexe A et le complexe B, au contenu et à la structure du premier complexe correspond une série déterminée de modifications du second. Ni plus ni moins. Cela signifie que lorsque j'ai l'honneur de parler avec vous, mes « sensations » entrent en correspondance avec les vôtres. Comment s'explique cette correspondance ? Par rien si ce n'est par ces mots : dépendance fonctionnelle. Mais ces mots n'expliquent absolument rien. Et je vous le demande, Monsieur Bogdanov : en quoi cette correspondance « fonctionnelle » se distingue-t-elle de cette « harmonie préétablie » qu'à la suite de votre maître Mach vous rejetez avec un si magnifique dédain ? Réfléchissez, et vous verrez vous-même qu'elle ne s'en distingue exactement en rien et que, par conséquent, vous offensez inutilement cette petite vieille d'« harmonie préétablie ».

Si vous voulez être franc — ce que, soit dit en passant, je n'espère guère — vous nous direz vous-même que votre référence au « milieu » est née de l'obscur conscience que vous aviez de la ressemblance, déplaisante pour vous, entre l'ancienne théorie de « l'harmonie préétablie » et votre « dépendance fonctionnelle ». Mais après ce que j'ai dit plus haut, il n'est guère besoin d'expliquer que, dans ce cas difficile, le milieu est « inutile à la connaissance », ne serait-ce que parce qu'étant, d'après votre théorie, le résultat de l'action réciproque entre les complexes, il n'explique pas comment cette action réciproque est possible en dehors de « l'harmonie préétablie ». Je continue.

Ayant exprimé cette thèse évidemment « métémpirique » (c'est-à-dire « métaphysique ») que le monde inorganique « an sich » est une chose, et le monde inorganique « dans notre expérience » une autre chose, vous poursuivez :

Si le « milieu » inorganisé est un chaînon intermédiaire dans l'action réciproque de processus vitaux, si, par son intermédiaire, les complexes de sensations « se reflètent » les uns dans les autres, le fait que, par son intermédiaire, un complexe vital donné « se reflète » aussi en lui-même, ne présente rien de nouveau ni d'étrange. Le complexe A, agissant sur le complexe B, peut par son intermédiaire agir sur le complexe C, mais aussi sur le complexe A, c'est-à-dire sur lui-même... De ce point de vue, on comprend parfaitement qu'un être vivant puisse avoir une « perception extérieure » de lui-même, puisse se voir, se toucher, s'entendre, etc., c'est-à-dire qu'il puisse dans la série de ses sensations en trouver qui constituent un reflet indirect (par l'intermédiaire du « milieu ») de cette même série.¹⁷⁸

Traduit en langage courant, cela signifie que lorsqu'un homme perçoit son propre corps, il « sent » quelques-unes de ses propres « sensations », qui prennent l'aspect d'un « complexe visuel-tactile » parce qu'elles se reflètent par l'intermédiaire du milieu. C'est tout à fait incompréhensible « an sich » : essayez donc de comprendre de quelle manière un homme « sent » ses propres « sensations », serait-ce même par l'intermédiaire du « milieu », qui, comme nous le savons déjà, n'explique absolument rien¹⁷⁹. Ici, Monsieur Bogdanov, vous vous faites métaphysicien dans le sens que Voltaire donnait à ce mot quand il affirmait que lorsqu'un homme parle de ce qu'il ne comprend pas lui-même, il fait de la métaphysique. Mais l'idée que vous exprimez, incompréhensible « an sich », revient à ce que notre corps n'est rien d'autre que notre sensation psychique, reflétée d'une certaine manière. Si ce n'est pas de l'idéalisme, alors qu'appelle-t-on idéalisme ?

Vous avez magnifiquement complété Mach, Monsieur Bogdanov ! Cela dit sans plaisanter. Mach, en tant que physicien, tombait tout de même parfois dans le matérialisme : je l'ai montré, à l'aide de quelques exemples concrets, dans la deuxième lettre que je vous ai adressée. En ce sens, Mach péchait par dualisme. Vous avez corrigé son erreur. Vous avez rendu sa philosophie idéaliste de a jusqu'à z. On ne peut pas ne pas vous en louer¹⁸⁰.

N'allez pas penser, Monsieur Bogdanov, qu'en parlant ainsi je me moque de vous. Bien au contraire, je m'apprête à vous faire un compliment, et même un très grand compliment. Les raisonnements que je viens de citer m'ont rappelé la doctrine de Schelling sur l'intelligence créatrice qui contemple sa propre activité, mais ne prend pas conscience de ce processus de contemplation et, à cause de cela, se représente ses produits comme des objets donnés de l'extérieur. Naturellement, chez vous, cette doctrine de Schelling s'est modifiée considérablement et a pris, on peut le dire, un aspect caricatural. Mais le fait que vous soyez la caricature d'un homme malgré tout très grand doit vous servir de consolation.

Et remarquez qu'en vous faisant ce compliment qui, je vous l'accorde, peut vous sembler équivoque, je ne veux nullement dire que, en complétant de manière originale la « philosophie » de Mach, vous saviez que vous ne faisiez que modifier la doctrine idéaliste d'un autre, et doctrine déjà assez ancienne, qui plus est. Non, je suppose que cette vieille doctrine, grâce à quelque particularité du « milieu » qui vous entoure, « s'est reflétée » tout à fait à votre insu, dans votre tête, comme tin « complexe » des conclusions philosophiques tirées des acquisitions essentielles des « sciences naturelles modernes ». Mais l'idéalisme reste l'idéalisme indépendamment du fait que celui qui le propage a ou n'a pas conscience de sa nature. Développant à votre façon — c'est-à-dire en le dénaturant — l'idéalisme que vous vous êtes inconsciemment assimilé, vous en arrivez « naturellement » à une conception purement idéaliste de la matière. Et quoique vous repoussiez la supposition que, d'après vous, le « physique » n'est qu'un « autre mode d'existence » du « psychique »¹⁸¹, en réalité cette supposition correspond pleinement à la vérité. Votre conception de la matière et de tout ce qui est physique est, je le répète, pénétrée d'idéalisme de part en part. Pour s'en convaincre, il suffit de lire, par exemple, ne serait-ce que cette considération profonde qui est vôtre et qui a trait au domaine de la chimie physiologique :

En un mot, il convient d'admettre comme le plus probable que l'albumine vivante organisée est l'expression physique (« ou le reflet ») de sensations immédiates de caractère psychique, naturellement d'autant plus élémentaires qu'est plus élémentaire l'organisation de cette albumine vivante dans chaque cas donné¹⁸².

Il est clair que le chimiste et le physiologiste, qui voudraient s'en tenir à ce point de vue, devraient créer des « disciplines » purement idéalistes et revenir à la science naturelle « spéculative » de Schelling.

Maintenant, il sera plus facile de comprendre ce qui se passe quand un homme perçoit le corps d'un autre. Mais il faut avant tout avoir recours à ces guillemets qui jouent un rôle si important dans votre « philosophie », Monsieur Bogdanov. Un homme ne voit pas du tout le corps d'un autre homme, — c'est du matérialisme indigne des « sciences naturelles contemporaines »! — il voit son « corps », c'est-à-dire un corps entre guillemets, bien qu'il ne remarque ces derniers que s'il appartient à l'école « empiriomoniste ». Et ces guillemets signifient qu'il « convient de comprendre cela spirituellement » ainsi que s'exprime le catéchisme, ou psychiquement, comme nous nous exprimons, vous et moi, Monsieur Bogdanov. Le « corps » n'est rien de plus qu'un reflet original (un reflet par l'intermédiaire du milieu inorganique) d'un complexe de sensations dans un autre complexe semblable. Le psychique (avec et sans guillemets) précède aussi bien le « physique » (et le physique) que le « physiologique » (et le physiologique).

Telle est, Monsieur Bogdanov, votre sagesse livresque.

Tel est le sens de toute votre philosophie !

Ou, pour s'exprimer plus modestement, tel est le sens de ce qui porte chez vous l'appellation pompeuse de substitution corrigée et systématisée.

Du point de vue de la substitution corrigée et systématisée, proclamez-vous, toute la nature se présente comme une série infinie de « complexes immédiats », dont la matière est la même que celle des « éléments » de l'expérience, et dont la forme se caractérise par les degrés les plus divers d'organisation, des plus bas, qui correspondent au « monde inorganique », aux plus élevés, qui correspondent à « l'expérience » de l'homme. Ces complexes agissent réciproquement les uns sur les autres. Toute « perception du monde extérieur » est le reflet de l'un quelconque de ces complexes dans un complexe constitué déterminé — un psychisme vivant; et « l'expérience physique » est le résultat du processus collectif organisateur qui unifie harmonieusement ces perceptions. La « substitution » donne pour ainsi dire le reflet inversé du reflet, plus semblable à « ce qui est reflété » que le premier reflet : ainsi la mélodie reproduite par le phonographe est le second reflet de la mélodie qu'il a perçue, et elle ressemble incomparablement plus à cette dernière que le premier reflet — traits et points sur le disque du phonographe.¹⁸³

Celui qui doute, ne serait-ce qu'une minute, du caractère idéaliste d'une pareille philosophie est inapte à toute discussion philosophique; son cas est absolument sans espoir.

Je vous appellerais l'enfant terrible de l'école de Mach si un « complexe de sensations immédiates » aussi pesant pouvait être comparé à un gamin espiègle et pétulant. Mais, en tout cas, vous avez ébruité le secret de l'école, vous avez dit tout haut ce qu'elle était gênée de dire devant des étrangers. Vous avez mis des « points » idéalistes sur les « i » idéalistes qui caractérisent la « philosophie » de Mach. Et, je le répète, vous avez voulu mettre ces points parce que la « philosophie » de Mach (et d'Avenarius) ne vous a pas semblé suffisamment moniste. Vous avez senti que le monisme de cette « philosophie » est un monisme idéaliste. Et vous avez entrepris de la « compléter » dans un esprit idéaliste. La théorie de l'objectivité que vous avez édifiée vous a servi, dans ce cas, d'instrument de travail. Avec son aide, vous avez facilement fabriqué toutes vos autres... disons : acquisitions philosophiques. Vous le reconnaissez vous-même dans les lignes suivantes, qui se distinguent, pour votre malheur, de beaucoup d'autres, sorties de votre pesante plume, par une clarté remarquable :

Comme l'histoire du développement psychique montre que l'expérience objective avec ses liaisons nerveuses et son harmonieuse régularité est le résultat d'un long développement et ne se cristallise que pas à pas en sortant du flot des sensations immédiates, il ne nous restait plus qu'à admettre que le processus physiologique objectif est le « reflet » du complexe de sensations immédiates, et non le contraire. Une question se posait : si c'est un « reflet », alors un reflet dans quoi ? Nous avons donné la réponse conformément à la conception sociale moniste de l'expérience adoptée par nous. En reconnaissant que l'universalité de l'expérience objective est l'expression de son organisation sociale, nous sommes arrivés à la conclusion empiriomoniste suivante : la vie physiologique est le résultat de l'harmonisation collective des « perceptions extérieures » de l'organisme vivant, dont chacune est le reflet en un autre complexe (ou en lui-même) d'un complexe de sensations. En d'autres termes : *la vie physiologique est le reflet de la vie immédiate dans l'expérience socialement organisée des êtres vivants.*¹⁸⁴

Cette dernière phrase : « la vie physiologique est le reflet de la vie immédiate dans l'expérience socialement organisée des êtres vivants » garantit d'une part que vous êtes un idéaliste et, d'autre part, que vous êtes un idéaliste « original ». Seul un idéaliste peut considérer les processus physiologiques comme le « reflet » des sensations psychiques immédiates. Et seul un idéaliste définitivement égaré peut affirmer que les « reflets », qui ont trait au domaine de la vie physiologique sont le résultat de l'organisation sociale de l'expérience c'est-à-dire un produit de la vie sociale.

Mais ayant laissé échapper le secret de « l'empiriocriticisme », vous n'avez absolument rien ajouté à cette doctrine « philosophique », en dehors d'élucubrations incongrues et irrémédiablement contradictoires. Lorsqu'on lit ces élucubrations, on éprouve le sentiment qu'éprouva Tchitchikov quand il passa la nuit dans la maison de la Korobotchka. Les couettes avaient été battues de main de maître par Félinia et le lit de plume atteignait presque le plafond, mais « quand, à l'aide d'une chaise, il grimpa sur le lit, celui-ci s'effondra sous lui, en faisant voler des plumes dans tous les coins de la chambre »¹⁸⁵. Vos élucubrations « empiriomonistes » s'élèvent aussi presque

jusqu'au plafond, tant elles contiennent de termes savants et de fausse sagesse. Mais au plus léger contact de la critique, les plumes de votre édredon « philosophique » s'envolent de tous côtés, et le lecteur étonné tombe brusquement, en éprouvant la sensation de choir dans les profondeurs brumeuses de la métaphysique la plus inconsistante. Et c'est justement pourquoi il n'est pas du tout difficile de vous critiquer, bien que ce soit ennuyeux au plus haut degré. C'est ce qui m'a incité l'an dernier à me détourner de vous et à entreprendre la critique de votre maître. Mais comme vous prétendiez avoir une importance par vous-même, j'ai été obligé d'analyser cette prétention. J'ai montré jusqu'à quel point votre « théorie de l'objectivité » est inconsistante, et jusqu'à quel degré votre doctrine de la « substitution » déforme le lien naturel entre les phénomènes. Cela suffit. Vous persécuter davantage signifierait perdre son temps : le lecteur voit maintenant la valeur et « l'originalité » de votre philosophie.

En conclusion, je dirai une chose. Ce qui est triste, ce n'est pas que puisse apparaître dans notre littérature un « complexe de sensations immédiates » tel que vous, Monsieur Bogdanov, mais bien que ce « complexe » ait pu y tenir un certain rôle. On vous a lu, certains de vos petits livres philosophiques ont eu plusieurs éditions. Et cela encore, on aurait pu l'admettre, si vos œuvres n'avaient été achetées, lues et approuvées que par les obscurantistes¹⁸⁶. Ils ne méritent pas une meilleure nourriture intellectuelle. Mais il est pénible d'admettre que des hommes d'esprit avancé vous aient lu et pris au sérieux. C'est là un signe extrêmement mauvais. Cela montre que nous vivons maintenant une époque de déclin intellectuel sans pareil. Pour voir en vous un penseur capable de donner au marxisme une base philosophique, il faut n'avoir vraiment aucune connaissance ni dans le domaine de la philosophie, ni dans celui du marxisme. L'ignorance n'est jamais un bien; elle est toujours dangereuse pour tous, et surtout pour ceux qui veulent aller de l'avant. Mais pour ceux-ci son danger redouble dans les périodes de stagnation sociale, quand il leur faut, avec une énergie particulière, mener la « lutte avec des armes spirituelles ». L'arme que vous avez forgée, Monsieur Bogdanov, ne vaut absolument rien pour des hommes d'avant-garde : elle ne leur assure pas la victoire, mais la défaite. Pis encore. En combattant avec cette arme, ils se transforment eux-mêmes en chevaliers de la réaction et frayent le chemin au mysticisme et aux superstitions de toute sorte.

Ceux de nos amis étrangers se trompent fort qui pensent, comme mon ami Kautsky, qu'il est inutile de rompre une lance avec une « philosophie » que vous-même et les théoriciens révisionnistes de votre genre propagez chez nous. Kautsky ne connaît pas les conditions russes. Il perd de vue le fait que, dans le domaine de la théorie, la réaction bourgeoise, qui cause maintenant de véritables ravages dans les rangs de nos intellectuels d'avant-garde, s'accomplit chez nous sous la bannière de l'idéalisme philosophique et que, par suite, les doctrines philosophiques qui, étant foncièrement idéalistes, se font en même temps passer pour le dernier mot des sciences naturelles et se prétendent étrangères à toutes prémisses métaphysiques, menacent de nous faire un tort particulier. La lutte contre ces doctrines non seulement n'est pas superflue, mais elle est absolument obligatoire, comme l'est la protestation contre la réactionnaire « révision des valeurs » acquises par les efforts prolongés de la pensée russe progressiste.

J'allais dire quelques mots de votre brochure : *Les Aventures d'une école philosophique* (Saint-Petersbourg, 1908), mais le manque de temps m'oblige à y renoncer. Et d'ailleurs, il n'est pas très nécessaire d'examiner cette brochure. J'espère que mes trois lettres suffisent amplement à expliquer le rapport des conceptions philosophiques de l'école à laquelle j'appartiens, avec les vôtres, Monsieur, et, ce qui est l'essentiel, avec celles de votre maître Mach. Je ne demande rien de plus. Il y a une foule d'amateurs de disputes inutiles, je ne suis pas de leur nombre. C'est pourquoi j'attendrai plutôt que vous écriviez quelque chose contre moi pour la défense de votre maître ou de votre propre «objectivité» et de votre propre «substitution». Alors, nous en reparlerons !

Notes :

1. Publiée en 1908 dans *Goloss sotsial-démokrata* (La Voix du Social-démocrate), n^{os} 6-7, puis dans le recueil: *De la défense à l'attaque*. (N. R.)
2. Dietzgen J. (1828-1888) : autodidacte, social-démocrate et philosophe matérialiste allemand. (N. R.)
3. Doumbadzé : général russe, qui fut gouverneur en Crimée. (N. R.)
4. A. Bogdanov : *L'Empiriomonisme*, tome II, p. 39, Moscou, 1905.
5. Pseudonyme de Plékhanov. (N. R.)
6. Ouspenski (1843-1902) : célèbre écrivain populiste. (N. R.)
7. Trediakovski (1703-1769) : versificateur russe sans talent. (N. R.)
8. Labriola (1875) : économiste italien anarchisant. (N. R.)
9. Lounatcharski (1875-1933), militant social-démocrate. Se sépara des bolcheviks de 1908 à juillet 1917. Il réintégra alors le Parti et devint sous le pouvoir soviétique commissaire du peuple à l'Instruction publique. (N.R.)
10. Voir l'article d'Engels : «*Die Lage Englands* ». [«La situation de l'Angleterre»] publié dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Les Annales franco-allemandes] et reproduit dans le *Nachlass*, etc. (L'Héritage littéraire...) t. I, p. 484.
11. Ils le rompront bientôt. L'engouement contemporain pour tous les « ismes » antimatérialistes à la mode est le symptôme de l'adaptation de la « conception du monde » de nos intellectuels au « complexe » d'idées propres à la bourgeoisie contemporaine. Mais, pour l'instant, beaucoup d'intellectuels adversaires du matérialisme se croient encore des idéologues du prolétariat et essaient parfois, non sans succès, de l'influencer.
12. Mach (1888-1916) : physicien autrichien. En philosophie, il fut le représentant de l'empiriocriticisme (N. R.)
13. Strouvé (né en 1870) : publiciste et économiste russe. D'abord « marxiste légal », il passa bientôt au révisionnisme puis dans les rangs des monarchistes. (N. R.)
14. Artsybatchev (1878-1927) : écrivain russe, représentant des couches décadentes, dégénérées de la bourgeoisie intellectuelle. (N. R.)
15. Avenarius (1843-1896) : philosophe allemand, fondateur de l'empiriocriticisme. (N. R.)
16. Moltchaline : personnage d'une comédie de Griboïédov, le type l'homme rasé, servile et lâche. (N. R.)
17. Ce mot est en français dans le texte. (N. R.)
18. Voir ses *Disquisitiones relating to Matter and Spirit* et sa polémique avec Price (G. P.). — Priestley (1733-1804) : Savant et philosophe matérialiste anglais (N. R.)
19. Voir ses remarquables tentatives d'explication matérialiste de l'histoire que j'ai indiquées dans le deuxième essai de mes *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (Essais sur l'histoire du matérialisme). (G. P.)
20. La Mettrie (1709-1751) : philosophe matérialiste français du XVIII^e siècle.
21. *Empiriomonisme*, tome III, préface, pp. X-XI.
22. Lange (1825-1875) : philosophe néo-kantien allemand (N. R.)
23. Bernstein (1850-1932) ; Schmidt (1863-1932) : Social-démocrates allemands ; après la mort d'Engels, révisionnistes et néo-kantiens. (N. R.)
24. Clithène (VI^e siècle avant J.-C.) : législateur athénien. (N. R.)
25. « Qui dit a doit aussi dire b ». (N. R.)
26. F. Engels : « *Ludwig Feuerbach* » dans *Etudes philosophiques*, p. 15, Editions Sociales, Paris, 1951. (N. R.)
27. K. Marx-F. Engels : *Etudes philosophiques*, p. 116. (N. R.)
28. Mandeville (1670-1733) : écrivain anglais. (N. R.)
29. Locke (1632-1704) : philosophe anglais, père du sensualisme. De sa philosophie dérive toute l'école matérialiste anglaise. (N. R.)
30. *Etudes philosophiques*, pp. 116-117. (N. R.)
31. Que cela soit pour vous un *avis* [Ce mot est en français dans le texte (N. R.)], monsieur Bogdanov, et particulièrement pour votre compagnon d'idées, le bienheureux Anatole, fondateur de la nouvelle religion.
32. La Harpe (1739-1803) : auteur d'un Cours de littérature. Dévoué aux idées philosophiques avant la Révolution, il attaqua les philosophes avec violence après le 18 Brumaire. (N. R.)
33. *Etudes philosophiques*, p. 101. (N. R.)
34. *Etudes philosophiques*, p. 103. (N. R.)
35. Note du recueil : — *De la défense à l'attaque* : — Allusion à un jugement de Hobbes sur le peuple : puer robustus et malitiosus (enfant robuste mais malin). Je remarquerai, à ce propos, que même dans le système de Hobbes, le matérialisme n'est pas loin d'avoir un certain caractère révolutionnaire. Les idéologues de la monarchie comprenaient déjà très bien que la monarchie par la grâce de Dieu est une chose et la monarchie selon Hobbes une tout autre chose. Lange dit justement : « Dass jede Révolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch «Macht geht vor Recht» ist als Trost der Tyrannen unnötig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistischen Erbkönigstums mit Vorliebe aus; allein die Théorie wird dadurch nicht geändert. » (F.-A. Lange :

Geschichte des Materialismus. Erstes Buch, Leipzig, 1902. S. 244.) (*) Le rôle révolutionnaire du matérialisme dans le monde antique a déjà été indiqué par Lucrèce qui écrit avec éloquence à propos d'Epicure : « Alors qu'aux yeux de tous l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier, un homme de Grèce, osa lever ses yeux mortels contre elle, et contre elle, se dresser; loin de l'arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçants du ciel, etc.» (**); que l'idéalisme a joué dans la société athénienne un rôle conservateur, Lange lui-même, pourtant généralement très injuste pour le matérialisme, le reconnaît. (G. P.)

(*) « Que chaque révolution, qui a le pouvoir, a aussi le droit, autant qu'elle y parvient, d'établir un nouveau pouvoir d'Etat, cela découle de ce système même; le dicton : « la force prime le droit » ne peut pas servir de consolation aux tyrans, car la force et le droit sont identiques; Hobbes n'aime pas à s'arrêter sur ces conséquences de son système et il peint avec prédilection les avantages de la monarchie héréditaire absolue, mais cela ne change en rien sa théorie. » (F.-A. Lange : *Histoire du matérialisme*, Tome I, p. 244, Leipzig, 1902 (N. R.).

(**) Lucrèce : *De la Nature des choses*, I, vers 60 à 70. Traduction Georges Cogniot. « Classiques du peuple », p. 78, Editions Sociales, Paris, 1954 (N. R.).

36. Etudes philosophiques, pp. 108-109. (N. R.)

37. Sudermann (1857-1928) : auteur dramatique et romancier allemand. (N.R.)

38. Note extraite du recueil *De la défense à l'attaque* : « Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalité, dit Maurice Barrés, sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter des règles de vie, et en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. » C'est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisante d'ailleurs) de *Sous l'oeil des Barbares* (Maurice Barrés : *Le Culte du Moi*. Examen de trois idéologies, Paris, 1892). Il est clair qu'un tel état d'esprit doit précisément prédisposer à l'idéalisme et, de plus, à sa variété la plus faible, l'idéalisme subjectif. Les hommes, dont tout le champ visuel est rempli par leur précieux « Moi », ne peuvent avoir aucune sympathie pour le matérialisme. Et il y a des gens qui considèrent que le matérialisme est une doctrine immorale ! Pour ceux qui connaissent tant soit peu la littérature française contemporaine, il est superflu d'indiquer où a abouti Barrés avec sa culture du « Moi ».

39. Je dis « diverse », parce que dans le matérialisme français du XVIII^e siècle, il y a eu des courants qui, bien qu'apparentés étaient tout de même différents. (G. P.)

40. Haeckel (1843-1918) : naturaliste allemand darwinien. (N. R.)

41. Note tirée du recueil *De la défense à l'attaque* : « Pour s'en convaincre, il suffit de lire, par exemple, le discours prononcé le 10 mai 1907 par le célèbre naturaliste I. Reincke à la Chambre des Seigneurs prussienne à propos de la « Ligue des monistes », fondée par Haeckel. Le botaniste de Kiel s'efforce par tous les moyens de se persuader et de persuader ses auditeurs que le fanatique « Haeckel » ne provoque son mécontentement que parce que le « monisme matérialiste » (c'est ainsi, et à très juste titre que Reincke désigne la doctrine de Haeckel) qu'il propage serait sans fondement scientifique. Cependant quiconque se donne la peine de lire avec attention son discours comprend que Reincke ne défend pas la science, mais ce qu'il appelle la « lumière de la vieille conception du monde » (*Licht der alten Weltanschauung*). Il est superflu de s'étendre sur les relations sociales qui ont donné naissance à cette « lumière », si agréable aux yeux de Reincke et des savants ses semblables. » (Discours de Reincke reproduit dans la brochure : *Haeckels Monismus und seine Freunde* (*), von J. Reincke, Leipzig, 1907.)

(*) Le Monisme de Haeckel et ses amis. (N.R.)

42. Hume (1711-1776) : philosophe idéaliste anglais. (N.R.)

43. Souligné par moi. (G.P.)

44. *Ludwig Feuerbach*, p. 43, Saint-Petersbourg, 1906. [Voir Etudes philosophiques, p. 27. (N. R.)]

45. *Empiriomonisme*, t. III, p. 11.

46. *Etudes philosophiques*, pp. 25-26. (N. R.)

47. La deuxième lettre à Bogdanov parut dans *La Voix du Social-démocrate*, N° 8-9, en 1908, puis dans le recueil : *De la défense à l'attaque*, en 1910. (N. R.)

48. *Empiriomonisme*, t. III, p. XIII, Saint-Petersbourg, 1906.

49. En français dans le texte. (N. R.)

50. Berkeley (1684-1753).

51. *The Works of George Berkeley D.D. formerly bishop Cloyne*, Oxford MDCCCLXXI, vol. I, pp. 157-158.

52. *Ibidem*.

53. *Idem*, p. 200.

54. *Feuerbach's Werke*, t. II, p. 308. On peut me demander : est-ce que ce qui n'est que dans la pensée, n'existe pas ? Cela existe, répondrai-je, en modifiant à peine l'expression de Hegel, comme un reflet de l'existence réelle.

55. F. Engels : *Anti-Dühring*, p. 75, Editions Sociales, Paris, 1950.

56. *Analyse des sensations*, traduction Kotliar, éd. Skirmounta, p. 33.

57. Dans la doctrine de ce dernier, la matière est object of any of our senses, c'est-à-dire l'objet qui agit sur l'un quelconque de nos sens. (*Desquisions*, p. 142).

58. Naville (1816-1909) : philosophe spiritualiste suisse (N. R.)

59. *La Matière*. Mémoire présenté à l'Institut de France, etc., p. 5. Ce mémoire a été lu en avril de cette année. [1908. N.R.] La phrase en italique est en français dans le texte. (N. R.)

60. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Caractérisant la gnoséologie de Platon, Windelband écrit : « Si les concepts contiennent une science, qui bien qu'appelée par les perceptions, n'en découle pas et s'en distingue essentiellement, alors les Idées aussi, objets de la conception, doivent posséder, comme les objets des perceptions, une réalité indépendante et supérieure. Mais les objets des perceptions, ce sont dans tous les cas les corps et leur mouvement ou, comme le souligne Platon de façon purement grecque, le monde visible; par conséquent, les Idées, comme les objets de la connaissance exprimée dans les concepts, doivent constituer une réalité indépendante, distincte du monde invisible et immatériel ». (Platon, p. 84). Cela suffit pour comprendre pourquoi en opposant le matérialisme à l'idéalisme, j'ai défini la matière comme la source de nos sensations. En agissant ainsi, je mettais en évidence le trait principal qui distingue la gnoséologie matérialiste de la gnoséologie idéaliste. M. Bogdanov ne l'a pas compris et s'est mis à ricaner là où il lui aurait fallu réfléchir. Mon adversaire dit que ma définition de la matière nous apprend seulement qu'elle n'est pas l'esprit. Cela montre une fois de plus qu'il ne connaît pas l'histoire de la philosophie. Le concept « esprit » s'est développé en faisant abstraction des propriétés des objets matériels. Il est faux de dire : la matière, c'est le non-esprit. Il faut dire : l'esprit (c'est-à-dire, bien sûr, le concept de l'esprit), c'est la non-matière. Le même Windelband affirme (p. 85) que l'originalité de la théorie platonicienne de la connaissance « résidait dans l'exigence que le monde supérieur soit un monde invisible ou immatériel ». Il va de soi que cette exigence ne pouvait naître que bien longtemps après que les hommes, sur la base de l'expérience, se sont formés un concept du monde « visible », matériel. « L'originalité » de la critique matérialiste de l'idéalisme consistait en ce qu'elle révélait l'inconsistance de l'exigence selon laquelle il faudrait admettre l'existence d'un « monde supérieur », « invisible », et « immatériel ». Les matérialistes affirmaient que seul existe ce monde matériel que nous connaissons — directement ou indirectement — à l'aide de nos sens externes, et qu'il n'y a pas et ne petit y avoir d'autre connaissance qu'expérimentale. » (G. P.)

61. *Ludwig Feuerbach*, p. 118, Saint-Petersbourg, 1906.

62. Sur cette contradiction de Kant, voir ma *Critique de nos critiques*, p. 167 et suivantes. (P. P.)

63. A dire vrai, les animaux sont aussi, bien sûr, capables d'avoir une expérience. Mais il n'est nul besoin que j'en parle, car, pour expliquer ma notion de l'expérience, l'expérience humaine nie suffit. (G. P.)

64. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Kein Objekt ohne Subjekt (*), dit Schuppe, « philosophie immanente », identique quant au fond à la doctrine de Mach-Avenarius. » (G. P.)

(*) Pas d'objet sans sujet. (N. R.)

65. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « C'est pourquoi le noyau de la philosophie platonicienne est le dualisme, établi en elle entre les deux formes de la connaissance : la pensée et la perception — et exactement de même entre les objets de celles-ci : le monde immatériel et le monde matériel. » (W. Windelband : *Platon*, pp. 85-86.) (G. P.)

66. « Das Ding an sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u.s.w. » dit Hegel (Hegel : *Wissenschaft der Logik*. Erster Band, Zweiter Buch, Nürnberg, 1813). « La chose en soi a une couleur seulement quand on la met devant les yeux, un parfum quand elle est approchée du nez », etc. (Hegel : *Logique*, livre 1^{er}, tome 2, Nuremberg, 1813). (G. P.)

67. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « C'est justement pour cela que Messieurs les empiriomonistes et « empiriosymbolistes » s'efforcent d'y répondre. J'analyse dans mon article « L'idéalisme honteux », dans ce même recueil, la tentative faite en ce sens par I. Petzoldt et P. Iouchkévitich. » (G. P.)

68. *Critique de nos critiques*, pp. 193-194.

69. Sur la question de l'identité de l'être et de la pensée, je peux maintenant renvoyer à mon ouvrage : *Les Questions fondamentales du marxisme*, p. 9 et suivantes, Saint-Petersbourg, 1908. (G. P.) [Editions Sociales, Paris, 1947, p. 19 et suivantes (N. R.)]

70. *Critique de nos critiques*, p. 233-234.

71. Hobbes (1588-1679) : philosophe anglais, matérialiste et déterministe convaincu. (N. R.)

72. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Parlant de cet apport de Hegel, je ne veux pas dire que Hegel a le premier souligné la distinction entre le concept d'aspect et celui de forme, mais j'affirme seulement que mieux que d'autres grands idéalistes, il a défini cette distinction. » (G. P.)

73. Vénévitinov (1805-1827) : poète et écrivain idéaliste russe, auteur de poèmes philosophiques (N. R.)

74. Setchénov (1829-1905) : physiologiste russe. Matérialiste dans le domaine de la théorie de la connaissance. (N. R.)

75. Pp. 102-103, édition à l'étranger; — pp. 111-112, édition de Saint-Petersbourg.

76. Je me suis pleinement convaincu du caractère insatisfaisant de cette terminologie, en relisant la *Critique de la raison pure*, où mon attention fut retenue par les lignes suivantes, que l'on trouve dans la première édition : «... Pour que le noumène signifie l'objet réel qu'il ne faut pas confondre avec tous les phénomènes, il ne suffit pas que ma pensée soit libérée de toutes les conditions de l'intuition sensible; il faut en outre que je sois fondé à admettre aussi une autre forme d'intuition dans laquelle un tel objet puisse être donné, autrement ma pensée sera vide, quoique libre de contradictions. » (*Critique de la raison pure*, trad. N.M. Sokolov, p. 218, note). Je voulais souligner qu'aucune intuition, autre que sensible, n'est possible, mais que cela ne nous empêche pas de connaître les choses grâce aux impressions qu'elles produisent sur nous. Et, bien sûr, vous ne l'avez pas compris, Monsieur Bogdanov. Que de mal vous me donnez ! Voilà ce que c'est que de commencer l'étude de la philosophie directement par Mach ! (G. P.)

77. *Ludwig Feuerbach*, p. 112, éd. de Saint-Petersbourg.

78. Note du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Je ne veux nullement dire par là que mes critiques auraient eu raison, même ai je m'en étais tenu à la vieille terminologie. Non, même dans ce cas, leurs objections seraient demeurées absolument sans

fondement, comme le sont, en général, les objections que les idéalistes font aux matérialistes. Il ne peut y avoir de différence que dans le degré et il faut reconnaître que mes honorables adversaires ont révélé un degré de faiblesse extrême. Mais je ne doute pas cependant qu'en rejetant l'un de mes anciens termes j'ai attiré pour la première fois l'attention de ces messieurs sur ce qu'ils se sont mis à présenter comme l'aspect le plus faible de « mon » matérialisme. Je suis très content de leur avoir donné l'occasion de se distinguer. Mais je regrette beaucoup que même un adversaire de l'idéalisme, VI. Iline (*) ait jugé nécessaire de lancer une pointe contre mes hiéroglyphes dans son ouvrage *Matérialisme...* quel besoin avait-il de se mettre en cette occasion dans le même camp que les gens qui ont donné les preuves les plus incontestables et les plus évidentes qu'ils n'ont pas inventé la poudre ! » (G. P.)

(*) Il s'agit ici de Lénine et de son ouvrage : *Matérialisme et empiriocriticisme*. Voir p. 209, Editions sociales. Paris, 1851. (N. R.).

79. *Empiriomonisme*, livre III, p. XV.

80. *Ludwig Feuerbach*, notes, pp. 112-113.

81. « Ein Ding hat Eigenschaften; sie sind erstlich seine bestimmten Beziehungen auf anderes... Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetzt-sein an sich... Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern » (Hegel : *Wissenschaft der Logik*. Erster Band, zweites Buch, s.s. 148, 149). (G. P.)

« Une chose possède des propriétés qui sont, en premier lieu, ses rapports définis avec ce qui n'est pas elle... Mais, en deuxième lieu, la chose, ainsi posée, est en soi... Une chose possède la propriété de provoquer tels ou tels effets dans une autre et de se manifester dans ses rapports d'une façon particulière. » (Hegel : *Science de la Logique*, livre II, 2^e section, chap. 1 (L'existence), édit. Aubier, t. II, p. 127.) (N. R.)

82. « Pris dans un sens objectif. » (N.R.)

83. *Critique de la raison pure*, p. XV.

84. Verworn (1863-1927) : physiologiste allemand. En philosophie : idéaliste subjectif. — Note tirée du recueil : De la défense à l'attaque : « Aujourd'hui, certains disciples de Mach, par exemple J. Petzoldt, veulent se séparer de Verworn en déclarant eux-mêmes que c'est un idéaliste. Verworn est véritablement un idéaliste, mais c'est un idéaliste du genre Mach, Avenarius et Petzoldt. Il est seulement plus conséquent qu'eux, il ne craint pas les conclusions idéalistes qui les effrayent encore et dont ils tentent de se défendre par les sophismes les plus ridicules. » (G. P.)

85. *Œuvres*, t. X, p. 193.

86. « Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit. » (N. R.)

87. *Œuvres*, t. II, pp. 348-349.

88. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Selon la doctrine de Spinoza, la chose (res) est corps (corpus) et en même temps idée du corps (idea corporis). Mais comme celui qui a conscience de soi, a aussi conscience de sa conscience, la chose est le corps (corpus), l'idée du corps (idea corporis) et, enfin, l'idée du corps (idea ideae corporis). On voit par là comme le matérialisme de Feuerbach est proche de la doctrine de Spinoza. » (G. P.)

89. Voir *Les Questions fondamentales du marxisme*, p. 19 et suivantes, Editions Sociales, Paris, 1950. (N. R.)

90. *Etudes philosophiques*, pp. 93-94. Editions Sociales, 1951. (N. R.)

91. *Idem*, p. 94. (N. R.)

92. *Idem*, pp. 94-95. (N. R.)

93. *Idem*, p. 95 (N. R.)

94. Ernest Mach : *Analyse des sensations*, p. 34, note.

95. *Erkenntnis und Irrthum* (Connaissance et erreur), Leipzig 1905, préface, pp. VI-VII. (N. R.)

96. *Erkenntnis und Irrthum* (Connaissance et erreur), p. 9. (N. R.)

97. *Erkenntnis und Irrthum* (Connaissance et erreur), p. 7 (N. R.)

98. A un autre endroit (*Analyse des sensations*, trad. russe, p. 265) Mach dit : « Les sensations des différents sens d'un homme, comme celles de différents hommes se trouvent dans une dépendance déterminée les unes des autres. C'est en cela que consiste la matière. » Peut-être. Toute la question réside en ceci : peut-on admettre — du point de vue de Mach — une autre dépendance que celle qui correspond à l'harmonie établie ? (G. P.)

99. Hans Cornélius, que Mach considère comme son partisan, admet ouvertement qu'il ne connaît pas d'issue scientifique au solipsisme. Voir son *Einleitung in die Philosophie* (Introduction à la philosophie), p. 323, note spéciale. (G. P.)

100. Voir *Erkenntnis und Irrthum* (Connaissance et erreur), p. 6.

101. *Idem*, p. 29.

102. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « A cela il faut ajouter que, bien entendu, Fichte n'a pas été le seul à faire cette distinction. Elle s'imposait d'elle-même, pour ainsi dire, — non seulement à tous les idéalistes, mais même aux solipsistes. » (G. P.)

103. *Analyse des sensations*, p. 197.

104. *Idem*, p. 197.

105. *Analyse des sensations*, pp. 141-142.

106. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Je dis « n'a de sens que sous la plume d'un matérialiste », parce que cette phrase de Mach suppose que la conscience, c'est-à-dire entre autres « les manifestations de la volonté », est déterminée par « l'être » (par la structure matérielle des organismes dans lesquels on observe les phénomènes indiqués). C'est pourquoi il est absurde de dire que l'être n'est l'être que dans la représentation ou dans la sensation des individus qui « manifestent de la volonté » : il est nécessairement aussi « être en soi. »

« Chez Mach, il ressort, d'une part, que la matière n'est que l'un des états (« des sensations ») de la conscience, et, d'autre part, que la matière, c'est-à-dire la structure matérielle de l'organisme, conditionne elle-même les « sensations » que notre penseur appelle les manifestations de la volonté. » (G. P.)

107. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Il existe certaines « conditions chimiques et vitales ». L'organisme s'y adapte et cela se manifeste, entre autres, « dans le goût et l'odeur », c'est-à-dire dans le caractère de sensations propres à cet organisme. On se demande si l'on peut dire après cela, sans tomber dans la contradiction la plus criante, que les conditions chimiques et vitales que nous avons mentionnées, ne représentent qu'un complexe de sensations propres à ce même organisme ? Il semble que non. Et selon Mach, non seulement on le peut, mais on le doit. Mach s'en tient inébranlablement à cette « conviction philosophique » que la terre repose sur des haleines qui nagent dans l'eau, et que l'eau se trouve sur la terre. C'est à cette conviction qu'il doit la grande découverte qui a enthousiasmé si fort mon jeune ami F.V. Adler (voir sa brochure : *Die Entdeckung der Weltelemente*. Sonderabdruck ans n° 5 der Zeitschrift Der Kampf, Wien, 1908 (La Découverte des éléments du monde. Tirage à part du N° 5 de la revue *La Lutte*, Vienne, 1908). Je ne perds cependant pas l'espoir qu'avec le temps, mon jeune ami, ayant mieux réfléchi aux questions fondamentales de la philosophie, rira lui-même de son emballement naïf d'aujourd'hui pour Mach » (G. P.)

108. *Idem*, p. 85.

109. Note tirée du recueil : *De la défense à l'attaque* : « Pour le « lecteur pénétrant » contre lequel combattait autrefois N.G. Tchernychevski dans son roman *Que faire ?*, j'ajouterai la réserve suivante. Je ne veux nullement dire que Mach et les penseurs de son genre adaptent consciemment leurs conceptions soi-disant philosophiques aux besoins « spirituels » de la bourgeoisie contemporaine. Dans ces cas, l'adaptation de la conscience sociale (ou de classe) à l'être social (ou de classe) s'accomplit, le plus souvent, à l'insu des individus. D'autre part, dans le cas qui nous intéresse, l'adaptation de la conscience à l'être s'est faite bien avant que Mach ait commencé ses « promenades dominicales » dans le domaine de la philosophie. Mach n'est coupable que de n'avoir pas adopté une attitude critique à l'égard du courant philosophique dominant de son époque. Mais ce péché, beaucoup l'ont commis, même des hommes beaucoup plus doués que lui. » (G. P.)

110. *Analyse des sensations*, p. 49, éd. russe; p. 39 de la quatrième édition allemande.

111. *Analyse des sensations*, p. 74.

112. *Idem*, p. 74, note.

113. P. 36 de la quatrième édition.

114. O chose en soi

Comme je t'aime,

Toi, chose de toutes choses ! (N. R.)

115. *Analyse des sensations*, p. 203.

116. Publiée en 1910 dans le recueil : *De la défense à l'attaque* (N. R.).

117. A. Bogdanov : *Empiriomonisme*, t. III, p. XII, Saint-Petersbourg, 1906.

118. Je n'ajouterai ici qu'une petite indication. Engels dans la préface à la deuxième édition de l'*Anti-Dühring* dit : « Marx et moi, nous fûmes sans doute à peu près seuls à sauver de la philosophie idéaliste allemande la dialectique consciente pour l'intégrer dans la conception matérialiste de la nature et de l'histoire. » [F. Engels: *Anti-Dühring*, p. 40. Editions Sociales, Paris, 1950. (N. R.)] Comme vous le voyez, l'explication matérialiste de la nature était, aux yeux d'Engels une partie aussi nécessaire d'une juste conception du monde que l'explication matérialiste de l'histoire. Cela est trop souvent et trop volontiers oublié par les gens enclins à l'éclectisme ou, ce qui est presque la même chose, au « révisionnisme » théorique. (G. P.)

119. Absurde en soi (N. R.).

120. Il va sans dire que je rejette toute responsabilité auprès du lecteur pour votre style original, Monsieur. (G. P.)

121. *Empiriomonisme*, t. I, p. 18, Moscou, 1908.

122. *Idem*, pp. 18-19.

123. *Empiriomonisme*, pp. 19-20.

124. *Idem*, p. 20.

125. *Ibidem*.

126. *Idem*, pp. 22-23.

127. *Idem*, p. 23.

128. *Idem*, pp. 32-33.

129. *Empiriomonisme*, pp. 32-33.

130. *Idem*, p. 34.

131. Quartier de Moscou, face au Kremlin au sud de la Moskova.

132. *Empiriomonisme*, t. I, p. 41, note.

133. *Idem*, p. 34, note.

134. Voir ci-dessus. Je vous rappelle, monsieur, que cette pensée profonde est exprimée par vous à la page 33 de la 3^e édition du tome I de *l'Empiriomonisme*. (G. P.)
135. « Je ne fais pas d'hypothèses. » (N. R.)
136. *Empiriomonisme*, t. I, p. 8 (N. R.).
137. Vous connaissez mal l'histoire des conceptions répandues dans la science sociale du XIX^e siècle. Si vous les connaissez, vous n'auriez pas entrepris de rapprocher Mach de Marx pour l'unique raison que le professeur autrichien de physique explique l'origine de la science par « les exigences de la vie pratique... de la technique. » Cela est loin d'être une pensée nouvelle. Déjà, vers 1840, Littré écrivait : « Toute science provient d'un art correspondant dont elle se détache peu à peu; le besoin suggérant les arts, et plus tard la réflexion suggérant les sciences. C'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et au fur et à mesure, les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné. » (Cité par Alfred d'Espinas : *Les Origines de la technologie*, p. 12, Paris, 1897). (G. P.)
138. *Empiriomonisme*, t. I, p. 30. Souligné par vous.
139. *Empiriomonisme*, t. I, p. 31.
140. F. Engels : *Anti-Dühring*, p. 84; Editions Sociales. Paris, 1950 (N. R.).
141. Allusion à un passage de la légende russe selon laquelle au IX^e siècle les Slaves (de Novgorod) et d'autres peuples réunis auraient fait appel aux princes de la Varégie (Scandinavie) en ces termes : « Notre pays est grand et tout y est en abondance, mais l'ordre et la justice y manquent. Venez en prendre possession et nous gouverner. » (N. R.).
142. *Empiriomonisme*, t. I, p. 25.
143. *Idem*, pp. 26-27.
144. *Idem*, p. 28.
145. *Empiriomonisme*, p. 29, note.
146. *Anti-Dühring*, p. 84 (N. R.).
147. Dans son article, qui vous a tant déplu : « *Une nouvelle variété du révisionnisme* », L. I. Axelrod vous a rappelé, monsieur Bogdanov, cette remarque spirituelle de Marx que l'on n'a pas jusqu'ici inventé l'art d'attraper le poisson dans les eaux où il n'y en a pas (*Essais philosophiques* p. 176, Saint-Petersbourg, 1906). Ce rappel, malheureusement, ne vous a pas incité à la réflexion. Jusqu'ici il ressort, selon vous, que les hommes en faisant concorder leur expérience à propos de la pêche et en « émettant des jugements » mutuellement au sujet de cette occupation utile, ont ainsi créé et le poisson et l'eau. Du très bon matérialisme historique !... (G. P.)
148. *Empiriomonisme*, t. III, p. XVIII-XIX, Saint-Petersbourg, 1906.
149. Une pétition de principe (N. R.).
150. *Empiriomonisme*, p. 19.
151. Dans l'article « *La connaissance de soi de la philosophie* », vous dites : « Notre Universum est d'abord monde d'expérience. Mais ce n'est pas seulement un monde d'expérience immédiate; non, il est beaucoup plus étendu. » (*Empiriomonisme*, t. III, p. 155). Réellement, « beaucoup plus étendu » ! Tellement plus étendu que la « philosophie » qui prétend se fonder sur l'expérience, s'appuie en fait sur la théorie purement dogmatique des « éléments », qui se trouve dans le rapport le plus étroit avec la métaphysique idéaliste.
152. Pour l'intelligence de cette citation de Krylov et de celle de la page suivante, nous croyons utile de donner ci-dessous le texte de la fable d'où elles sont tirées.

Le Singe et le Miroir

Dans un miroir un singe en voyant son image,
 D'un léger coup de pied pousse son voisin l'ours,
 Et tout en grimaçant, il lui tient ce langage :
 Compère, j'ai besoin ici de ton secours;
 Quelle est, dis-moi, cette mâchoire ?
 Le grimacier ! Quels sauts, quelles contorsions !
 Vraiment, c'est une pièce à montrer à la foire.
 N'a-t-il pas des convulsions ?
 De dépit, je crois que moi-même
 A l'instant je m'étranglerais
 Si j'avais la douleur extrême
 De ce vilain magot d'avoir les moindres traits.
 De ces figures, certes, il en est, je l'avoue,
 Parmi les nôtres cinq à six
 Et c'est beaucoup ce que je dis,
 Mais aussi comme on les bafoue !
 Je pourrais aisément, je crois,
 Te les compter tous sur mes doigts.
 — Ecoute donc l'ami, répond l'autre. Un ours aime
 A parler franc; au lieu de compter les tiens
 Tu ferais mieux, je le soutiens,
 De faire un retour sur toi-même;

Mais d'un avis un sot connaît-il le pouvoir !
 Que d'exemples pareils dans le monde on peut voir !
 Personne dans une satire
 N'aime à se reconnaître, et je puis bien te dire
 Je fus à même hier de m'en apercevoir;
 On parlait de fripons, de leurs ruses secrètes;
 Damon à cet égard qui n'a pas les mains nettes,
 En tapinois pourtant, de l'air le plus malin,
 Du coin de l'œil désignait son voisin.

(Fables de Krylov. Trad. H. Masclat. Moscou 1828.)

153. *Empiriomonisme*, t. I, pp. 11-12.

154. Et Pippa danse ! (N. R.).

155. «Où suis-je donc?» (N. R.).

156. « Dans ma tête ! » (N. R.).

157. « Mais vois donc, je suis de chair et de sang ! » (N. R.).

158. « Mais tu es vivante ! Tu as un cœur, Pippa ! » (N. R.).

159. *Empiriomonisme*, t. II, p. 9, Saint-Petersbourg, 1906.

160. Lorsque je dis : « Expérience », je parle soit de mon expérience personnelle soit — outre celle-ci — de celle des autres hommes. Dans le premier cas, je suis un solipsiste, parce que dans mon expérience personnelle, je suis toujours seul (*solus ipse*). Dans le second cas, j'échappe au solipsisme en sortant des limites de l'expérience personnelle. Mais, en reconnaissant l'existence, indépendante de moi, des « autres hommes », j'affirme par là même qu'ils ont une existence en soi, indépendante de la représentation que je me fais d'eux, de mon expérience personnelle. En d'autres termes, en reconnaissant l'existence d'autres hommes, je — ou plutôt, vous et moi, monsieur Bogdanov —, nous déclarons absurde, monsieur Bogdanov, votre thèse contre l'être en soi, c'est-à-dire que nous renversons toute la philosophie du « machisme », de « l'empiriocriticisme », de « l'empiriomonisme », etc.. (G. P.)

161. *Empiriomonisme*, tome I, p. 121

162. Enfin, grâce au fait que les hommes se « comprennent » réciproquement par leurs « jugements », l'homme devient pour les autres une coordination de sensations immédiates, un « processus psychique », etc. (*Empiriomonisme*, t. I, p. 121). (G. P.)

163. *Idem*, p. 124.

164. A la page suivante du même ouvrage, comme je lai déjà indiqué plus haut, vous affirmez au contraire que l'action réciproque d' « êtres vivants » (des complexes eux aussi) ne s'accomplit pas directement. C'est l'une de vos innombrables contradictions qu'il ne vaut pas la peine d'analyser. (G. P.)

165. *Empiriomonisme*, p. 124.

166. *Idem*, p. 125.

167. Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (N.R.).

168. *Werke*, II, 325 [Œuvres, t. II, p. 325. N. R.].

169. « Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Object, d.i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer ausser mir seienden Actlvität, d.i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich Nicht-Ich. » (*Werke*, II, 322). [« Ce n'est pas le moi, mais le non-moi en moi pour parler le langage de Fichte, qui est l'objet, c'est-à-dire l'autre moi; car c'est seulement là où je suis transformé de « moi » en « toi », là où je pâtis que naît la représentation d'une activité existant en dehors de moi, c'est-à-dire de l'objectivité. Mais ce n'est que par le moyen des sens que le « moi » devient le non-moi. » (*Œuvres*, II, 322) (N. R.).]

170. *Empiriomonisme*, t. I, p. 125.

171. Ce passage se trouve à la page 33 du tome I d'*Empiriomonisme* et les italiques sont les vôtres, monsieur Bogdanov... (G. P.)

172. En soi (N. R.)

173. *Empiriomonisme*, pp. 125-126.

174. En soi (N. R.).

175. *Empiriomonisme*, article « Universum » (« L'empiriomonisme du particulier et du continu »).

176. Je dis que vous échappez momentanément aux contradictions insurmontables, car il ne vous est pas donné d'y échapper pour un temps un peu long. En effet, si le monde inorganique « an sich » est va chaos d'éléments, alors que « dans notre connaissance il se transforme en un système harmonieux, unifié par la régularité continue des rapports », de deux choses l'une: ou bien vous ne savez pas vous-même ce que vous dites, ou bien, alors que vous vous croyez un penseur indépendant du modèle le plus récent, vous revenez de la manière la plus éhontée au point de vue du vieux Kant, qui affirmait que la raison prescrit ses lois à la nature extérieure. En vérité, en vérité, je vous le dis, monsieur Bogdanov, jusqu'à la fin de vos jours, vous flotterez sans gouvernail et sans voiles d'une contradiction à l'autre. Je commence à soupçonner que votre « philosophie » est justement ce chaos d'éléments dont se compose, selon vos propres termes, le monde inorganique. (G. P.)

177. *Empiriomonisme*, t. I, p. 124.

178. *Empiriomonisme*, p. 126.

179. « Sentir » nos « sensations », nous ne le pouvons que par le souvenir de ce que nous avons déjà senti. Mais chez vous, sieur Bogdanov, il ne s'agit absolument pas de cela. (G. P.)

180. Vous avez trouvé que la distinction par Mach et Avenarius du « psychique » et du « physique » comme deux séries équivalait à la reconnaissance d'une certaine « dualité ». Vous avez voulu écarter cette dualité. Les « pourquoi » ? nombreux et profonds que vous avez posés à Mach et à Avenarius servaient d'allusion transparente au fait que vous connaissez le secret pour éliminer cette désagréable dualité. Et vous l'avez même carrément déclaré. Nous savons maintenant en quoi consiste votre secret : vous déclarez que le « physique » est une autre forme d'existence du « psychique ». C'est en effet du monisme. Le malheur veut simplement que ce soit un monisme idéaliste. (G. P.)

181. J'ai mis entre guillemets les trois termes que vous y mettez vous-même dans le but de les protéger contre toute tentative du lecteur de les comprendre dans leur sens direct, c'est-à-dire dans leur sens juste. Voir *Empiriomonisme*, t. II, p. 26. (G. P.)

182. *Empiriomonisme*, p. 30. Dans un autre passage, vous dites : « Toute cellule vivante correspond, de notre point de vue, à quelque complexe, même insignifiant, de sensations. » (*Empiriomonisme*, t. I, p. 134). Ceux qui penseraient qu'en disant cela, vous faites allusion aux « âmes cellulaires » de Haeckel, commettraient une erreur profonde. Chez vous, la correspondance entre la « cellule vivante » et un complexe, même insignifiant, de sensations consiste en ce que cette cellule n'est que le « reflet » de ce complexe, c'est-à-dire, une fois de plus, une autre forme de son être. (G. P.)

183. *Empiriomonisme*, t. II, p. 39.

184. *Empiriomonisme*, p. 136. Souligné par nous.

185. Nicolas Gogol : *Les Ames mortes* (N.R.).

186. William James dit, en s'efforçant de fonder son point de vue religieux : « La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles. »* (*L'Expérience religieuse*, p. 417, Paris-Genève, 1908.) Cela équivaut à l'affirmation qu'à la base de toute réalité se trouvent des « complexes de sensations immédiates ». James ne se trompe pas en pensant que de telles affirmations laissent la porte grande ouverte à la superstition religieuse. (G. P.)

(*) La phrase citée est en français dans le texte de Plékhanov. (N. R.)