

Lénine épistémologue

Lilian Truchon

▶ **To cite this version:**

Lilian Truchon. Lénine épistémologue : Les thèses de Matérialisme et Empiriocriticisme et la constitution d'un matérialisme intégral. 2015. hal-01232102

HAL Id: hal-01232102
https://hal.science/hal-01232102

Submitted on 22 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Page blanche

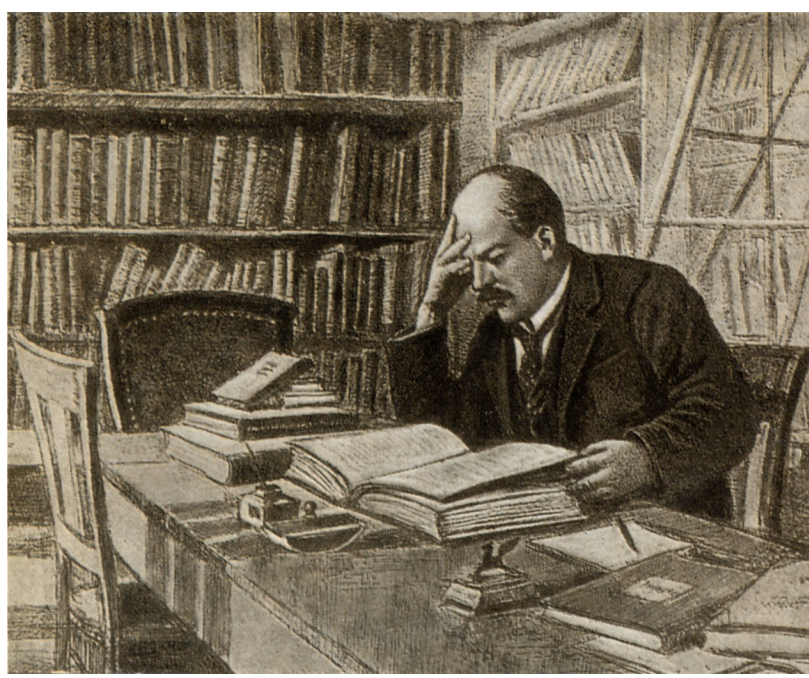
© Lilian TRUCHON, pour l'édition revue et corrigée 2015 de *Lénine épistémologue,*

Lilian TRUCHON

LÉNINE ÉPISTÉMOLOGUE:

Les thèses de *Matérialisme et Empiriocriticisme* et la constitution d'un matérialisme intégral.

(édition revue et corrigée, avec une postface : "Après la publication de *Lénine épistémologue*")



« L'idéaliste ressemble au baron de Münchhausen qui, se débattant dans l'eau, s'enlève lui-même par la queue de sa perruque ramenée en avant ».

Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, revu et corrigé.

« Le réaliste confronte continuellement les idéaux avec la réalité et rectifie continuellement les images de cette dernière Il ne se limite pas à représenter la réalité, mais il la fait prévaloir sur l'idéalisation ».

Bertolt Brecht, cité par Elio Petri, *Écran 77*, n° 54.

Introduction

« *Matérialisme et Empiriocriticisme* se caractérise par des généralisations matérialistes vulgaires, d'interminables diatribes et des citations trop longues de ses adversaires, suivies de brèves et hautaines railleries. Si les bolcheviks n'avaient pas gagné en 1917, il est peu probable que le livre de Lénine serait lu de nos jours ».

Paul R. Josephson,
Physics and Politics in Revolutionary Russia, Berkeley :
University of California Press, 1991, p. 249-250.

Le but de cet ouvrage est de proposer une réévaluation critique de *Matérialisme et Empiriocriticisme*[1] (1909), un ouvrage du révolutionnaire et homme d'État russe Vladimir Ilitch Oulianov, dit Lénine (1870-1924). En effet, une opinion dominante dénie aujourd'hui à cette œuvre toute portée réellement philosophique, voire argumentative. Par sa concision, l'épigraphe offre un exemple de ce point de vue selon lequel l'intérêt qu'a pu susciter la position gnoséologique exposée par Lénine dans son livre en 1909 tiendrait à des raisons exclusivement politiques. En 1938 déjà, le communiste « de gauche » néerlandais Anton Pannekoek (1873-1960) jugeait rétrospectivement *Matérialisme et Empiriocriticisme* en adoptant un point de vue historique discutable, entièrement tourné contre l'URSS de l'époque. Il y voyait pour l'essentiel, de la part de Lénine, une manœuvre politique en quête d'un ancrage philosophique sommaire, visant dès avant 1917 à balayer les opposants au sein de la fraction bolchevique du Parti ouvrier social-démocrate russe (POSDR), dans le dessein de renforcer l'unité idéologique du parti autour de sa personne et de préparer l'instauration d'un futur capitalisme d'État (l'URSS). Pour Pannekoek, Joseph Staline (1878-1953), parvenu au pouvoir, n'eut ensuite qu'à reprendre la méthode de Lénine, dont le

1. V. I. Lénine, *Matérialisme et Empiriocriticisme*. *Notes critiques sur une philosophie réactionnaire* [noté par nous *M. & E.* dans la suite], Pékin, Éditions en langues étrangères, 1975, 1978.

« prétendu marxisme était tout bonnement une légende[1] ». Pourtant, l'ouvrage de Lénine, écrit par un « "chercheur" en philosophie[2] » comme il se nomme lui-même, s'il ne peut être véritablement compris que replacé dans les débats et le contexte historiques dont il est issu, n'en possède pas moins une valeur philosophique intrinsèque par ses contenus, son ampleur et sa grande cohérence interne.

Matérialisme et Empiriocriticisme se présente avant tout comme une défense du matérialisme philosophique et, corrélativement, comme une réfutation des thèses du « révisionnisme » théorique d'une partie de la gauche russe représentée par Aleksandr Aleksandrovitch Bogdanov (1873-1928), Vladimir Alexandrovitch Bazarov (1874-1939), Victor Mikhaïlovitch Chernov (1875-1952), et d'autres. Ces derniers présentent leurs thèses comme le nouveau « social-démocratisme gnoséologique[3] » et la « philosophie des sciences naturelles contemporaines[4] ». Cette nouvelle philosophie

1. Anton Pannekoek, *Lénine philosophe* : *examen critique des fondements philosophiques du léninisme*, trad. Daniel Saint-James et Claude Simon, Paris, Éd. Spartacus, 1970, p. 103. Les études historiographiques ont montré que Lénine n'a pas écrit son ouvrage dans l'intention d'expulser les opposants politiques au sein du POSDR, comme Pannekoek le soutient. Cf. John Eric Marot, « Alexandr Bogdanov, *Vpered*, and the Role of the Intellectual in the Workers Movement », *The Russian Review*, vol. 49, 1990, p. 241-264. Par ailleurs, le communiste néerlandais déclare que « la matière est une abstraction » (en ne prenant aucun soin de distinguer le concept abstrait de matière des matières déterminées existantes), et que « les sciences de la nature sont le fondement idéologique du capitalisme ». Sa position balaye ainsi tout critère d'objectivité et adopte un relativisme philosophique proche de l'empiriocriticisme, bien qu'elle soit mêlée aux positions politiques de la Gauche radicale.

2. *M. & E.*, Préface à la première édition (septembre 1908), p. 9.

3. A. Bogdanov, « *Empiriomonisme*, préface du Livre III », in *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Paris, François Maspero, 1977, p. 64 ; citée par Lénine dans le chap. VI, section 5. p. 283. Publiée en 3 volumes entre 1904 et 1906, *Empiriomonisme* est la principale œuvre de Bogdanov durant sa période bolchevique.

4. A. Bogdanov, « Que cherche le lecteur russe chez Ernst Mach ? », préface à l'édition russe de l'ouvrage d'Ernst Mach, *L'Analyse des sensations* (Moscou, 2e éd. 1908). Cette étude avait été publiée sous le titre « Ernst Mach et la révolution », *Die Neue Zeit*, XXV, n° 20, 14 février 1908, p. 695-700. La parution de cet article dans l'organe théorique du Parti so-

de « l'expérience critique », qu'ils adoptent, constitue, selon eux, un point de vue censé surmonter la traditionnelle opposition philosophique entre le matérialisme et l'idéalisme en traçant une « troisième voie ». Elle veut allier le contenu politico-social du marxisme avec la théorie de la connaissance de l'empiriocriticisme fondée par le philosophe allemand Richard Avenarius (1843-1896), et dont il est communément admis que le représentant principal est le physicien et philosophe des sciences autrichien Ernst Mach (1838-1916).

La première partie, intitulée « les thèses gnoséologiques », s'intéresse à la critique léniniste de la théorie empiriocriticiste de la connaissance. En effet, la réfutation des postulats philosophiques de l'empiriocriticisme est étroitement liée à l'exposition des thèses positives de Lénine. C'est en particulier E. Mach comme épistémologue (non comme physicien) qui est visé et, à bien des égards, il s'agit là en quelque sorte d'un « anti-Mach$_1$ ». Il sera utile de rappeler brièvement ici ce qu'est ce courant empiriocriticiste. D'une manière très générale, c'est d'abord un empirisme qui repose sur un principe ontologique selon lequel « le monde n'est constitué que de nos sensations$_2$ ». Il n'y a pas de « chose en soi », qu'elle soit d'ailleurs inconnaissable, comme chez E. Kant, ou connaissable, comme l'affirment les matérialistes, en la situant dans le temps et l'espace. Par conséquent, et c'est ici la dimension critique de la théorie de la connaissance empiriocriticiste, les sensations sont non seulement la seule réalité phénoménale accessible, mais aussi la seule *existante*. Il n'y a donc pas de réalité objective, extérieure à l'homme, comme la matière, le temps et l'espace ou la causalité. Affirmer le contraire est une démarche fallacieuse et métaphysique,

cial-démocrate allemand offrait au « machisme » de Bogdanov une tribune au sein de la IIe Internationale, et cela n'était pas dépourvu de signification politique au regard des divergences qui divisaient le parti russe, et jusqu'à la fraction bolchevique dirigée par Lénine.

1. Un relevé des occurrences des représentants de l'empiriocriticisme dans l'ouvrage de Lénine montre ainsi que Mach est l'auteur le plus cité, suivi d'Avenarius, puis de Bogdanov.

2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*. *Le Rapport du physique au psychique*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1996, chap. I, « Remarques préliminaires anti-métaphysiques », § 6, p. 16. Cité par *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 38.

allant au-delà des sens. Au contraire, ces sensations qui seraient l'unique source des phénomènes suggèrent pour Lénine un retour théorique à l'idéalisme subjectif, et plus précisément à l'immatérialisme de l'évêque et philosophe irlandais George Berkeley (1685-1753) pour qui, selon son aphorisme célèbre, « *Esse est percipi* », c'est-à-dire « être, c'est être perçu » ou, rajoutera-t-il, « percevoir » (« aut percipere »)[1]. Ce postulat ontologique peut être ramené au point de vue de l'idéalisme affirmant l'antériorité de la pensée (qui perçoit) sur l'être, de l'esprit sur la nature. Mais Mach et les empiriocriticistes, qui refusent d'être assimilés à des idéalistes subjectifs disciples de l'évêque irlandais, s'abstiennent de se prononcer - car il s'agit pour eux d'un questionnement « métaphysique » - sur la nature de l'origine ou sur la primauté de la pensée sur l'être (la réalité), questions auxquelles répondent traditionnellement, d'une manière opposée, le matérialisme et l'idéalisme. C'est là que se loge un agnosticisme méthodologique de circonstance qui sert en réalité au rejet du déterminisme. Mais au-delà de sa présentation polémique dirigée essentiellement contre le courant de Mach pour la défense du matérialisme philosophique, l'ouvrage de Lénine expose des thèses gnoséologiques positives qu'il va s'agir de commenter : la possibilité de la connaissance objective, le caractère cognitif et explicatif de la science, la théorie du reflet, la catégorie philosophique de matière, le processus de connaissance comme asymptote.

Dans la seconde partie, intitulée « la constitution d'un matérialisme intégral », nous nous intéresserons à un thème sous-jacent : la possibilité, avec les progrès des sciences de la nature, de fonder un matérialisme intégral non-réductionniste. En effet, contre l'empiriocriticisme qui veut éliminer la matière au nom de l'économie de pensée, le révolutionnaire russe rappelle le principe d'Engels selon lequel l'unité du monde consiste précisément dans sa matérialité. À partir de là, et contre Ernst Mach et ses partisans qui soutiennent l'idéalité du temps et de l'espace, Lénine explique que le temps et l'espace sont des *formes nécessaires*, coextensives de la matière en mouvement, et qui par conséquent ne peuvent être comprises que *relativement* à celle-ci. Ce ne sont pas des objets spéciaux existant en dehors et à côté de la matière. On a bien affaire ici à un matéria-

1. G. Berkeley, *Les Principes de la connaissance humaine* [1712], trad. Charles Rouvier, Paris, Armand Colin, 1920, p. II et p. 23.

lisme intégral. Par ailleurs, lorsque Lénine rend compte du matérialisme comme d'une pensée moniste que l'on peut désigner comme « émergentiste », il s'agit implicitement de résoudre le dualisme apparent entre physique et psychique, matière et pensée, « nature » et « culture », tel qu'il a été longuement entretenu par toute une tradition philosophique suivant une distinction introduite entre deux sphères distinctes : la « science de la nature » et la « science de l'esprit ». Ainsi, c'est au niveau de la biologie, et plus précisément de la théorie de l'évolution qui à travers son prolongement jusqu'à l'Homme aborde *le rapport de l'être à la pensée* , que semblent se jouer tout particulièrement la question du matérialisme intégral, et celle, corrélée, de l'unité de la science. Néanmoins, le projet de fonder un matérialisme intégral est-il envisageable ? Quelles en sont les limites dans la perspective de Lénine, et quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ?

Première Partie
Les thèses gnoséologiques

I / 1. La critique de l'empiriocriticisme, ou l'anti-Mach

Une part importante de la critique du système empiriocriticiste par Lénine consiste à rappeler les présupposés philosophiques de ce courant, et à en dévoiler le caractère idéaliste. Il explique que la théorie de la connaissance de ses adversaires philosophiques repose sur une ontologie qui réduit le monde aux sensations. « Seule la sensation peut être conçue comme existante[1] » dit Avenarius. Les empiriocriticistes nomment la sensation d'un terme d'apparence neutre et non-subjective : « élément » (au risque paradoxal d'une réification). Ainsi, les sensations vécues sont les « véritables éléments du monde[2] » (Mach). Et « [...] l'être sera dès lors conçu comme une sensation dépourvue de tout substratum étranger à la sensation[3] » (Avenarius). Par conséquent, « ce ne sont pas les corps qui produisent les sensations, mais les *complexes élémentaires* (les complexes de sensations) qui constituent les corps[4] ». Seule réalité, la sensation ne dépend pas d'une matière physique ou psychique déterminées. Au contraire, celles-ci dérivent de celle-là. Par exemple, le « moi » empirique n'est qu'un complexe de sensations. Réduits à la sensation, le physique et le psychique deviennent deux « aspects » possibles d'une *même* nature sensorielle. Autrement dit, les éléments-sensations peuvent être considérés selon le « point de vue » (terme qui revient chez Mach comme un leitmotiv et indique la prégnance du champ lexical de la perception) : suivant leur « aspect » psychique ou suivant leur « aspect » physique. L'exemple proposé par Mach dans *La Mécanique* en 1883 est des plus significatifs : en tant que sensation, la chaleur pourra être considérée comme dépendante du psycho-physiologique (nerfs récepteurs), ou comme dépendante du physique (la flamme)[5]. *L'Analyse des sensations* en 1886 donne un autre exemple : « La couleur est un objet physique quand, par

1. *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 46.
2. Ernst Mach, *La Mécanique. Exposition historique et critique de son développement*, trad. fr. d'après la quatrième édition en allemand par É. Bertrand, Paris, Librairie scientifique A. Hermann, 1904, p. 451.
3. *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 46.
4. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 13, p. 30.
5. Ernst Mach, *La Mécanique,* p. 478. Cité par Lénine dans *M. & E.*, chap. I, section 2, p. 52-53.

exemple, nous l'étudions du point de vue de sa dépendance de la source lumineuse qui l'éclaire (autres couleurs, chaleur, espace, etc.). Mais si nous l'étudions du point de vue de sa *dépendance* de la *rétine* [...], nous sommes en présence d'un objet *psychique,* d'une *sensation*[1]. » Ainsi, « ce n'est pas la *matière*, mais la *direction de la recherche* qui diffère dans les deux domaines[2] » précise-t-il. Mais, intervient Lénine, lorsque Mach pose l'existence de deux aspects ou points de vue, celui-ci, en réalité, ajoute de façon contradictoire une clause à son ontologie moniste. En effet, il instaure un dualisme gnoséologique entre un sujet et son objet. Comment Mach s'y prend- il pour préserver le caractère moniste de son système ? Au lieu de reconnaître la validité d'une position dualiste explicite en gnoséologie, le savant autrichien fait reposer l' « expérience » sur la coïncidence *a priori* de l'objet et du sujet, du psychique et du physique, des éléments du monde intérieur et ceux du monde extérieur[3]. « Je ne vois pas d'opposition, déclare Mach, entre ce qui est physique et ce qui est psychique, mais une identité simple entre ce qui concerne leurs éléments. Dans la sphère sensorielle de ma conscience, tout objet est à la fois physique et psychique[4]. » Pour sa part, Avenarius déclare avoir indissolublement « coordonné[5] » le milieu perçu et le Moi percevant, l'objet et le sujet. Et d'ajouter : « tant qu'on se garde d'altérer "l'expérience complète", notre conception du monde reste

1. Ernst Mach, *L'Analyse des sensations*, p. 20-21. Cité par *M. & E.*, *ibid.*
2. Ernst Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 9, p. 21.
3. Cf. notamment Ernst Mach, *La Mécanique*, p. 435 ; cité par D. Lecourt, *Une crise et son enjeu : essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paris, F. Maspero, 1973, p. 23-34. Il ne faut pas confondre cette identité de la pensée et de l'être (comprise comme énoncé ontologique) avec la question gnoséologique suivante relative à l'identité de la pensée et de l'être : « Notre pensée est-elle en état de connaître le monde réel ? Pouvons-nous dans nos représentations et nos concepts du monde réel donner un reflet fidèle de la réalité ? » (F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 27-28). À cette question le matérialisme répond par l'affirmative à la différence des adeptes de Hume et Kant qui contestent la possibilité de connaître (objectivement) le monde ou du moins de le connaître à fond.
4. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. II, « Sur quelques opinions préconçues », § 3, p. 44.
5. *M. & E.*, Chap. II, section 2, p. 129.

toujours exempte de tout dualisme métaphysique. À ce dualisme que nous éliminons, appartiennent toutes les oppositions absolues entre "corps" et "âme", "matière" et "esprit", bref entre "physique" et "psychique"[1]. » Car tout objet présuppose une activité subjective constituante : parler d'un objet en termes absolus, c'est-à-dire d'une entité complètement indépendante de la conscience ou d'un ego est « une illusion » (Mach), voire une absurdité. L'objet de la connaissance ne peut être seulement connu que dans la mesure où, et parce que, il est créé par nous-mêmes[2]. Il n'y a pas d'objet sans sujet. « La confrontation du sujet et de l'objet (dans son sens habituel), de notre point de vue, n'existe pas[3] » affirme alors Mach. Dans l'empiriocriticisme, être et pensée sont réunis de façon moniste dans une relation réciproque et indissoluble. Le sujet (domaine du psychique) et l'objet (domaine du physique) n'existent pas séparément mais forment toujours une « seule masse complexe de sensations ».

Ce principe de l'unité (ou liaison) indissoluble du psychique et du physique n'a rien d'original selon Lénine. Et les empiriocriticistes utilisent une « sophistique » idéaliste connue de longue date en philosophie[4] car l' « on peut et on doit parler d'idéalisme quand on reconnaît l'identité des sensations et des "éléments de l'expérience physique" (c'est-à-dire le physique, le monde extérieur, la

1. Richard Avenarius, *Critique de l'expérience pure* [1888-1900], § 118.
Cité et traduit d'après le texte allemand par A. Pannekoek, *Lénine philosophe*, op. it., p. 69.

2. Dans *Histoire et conscience* de classe (1923), le philosophe hongrois Georg (ou György) Lukács dira qu'il est tout à fait légitime de déclarer que toute la philosophie moderne depuis Kant - y incluant *de facto* l'empiriocriticisme -, se pose le problème suivant : « ne plus accepter le monde comme quelque chose qui a surgi indépendamment du sujet connaissant [. . .] mais le concevoir bien plutôt *comme le propre produit du sujet* [. . .]. L'évolution suit une ligne directrice dont le motif décisif et riche en variations est l'idée que l'objet de la connaissance ne peut être connu de nous que parce que et dans la mesure où il est créé par nous-mêmes. » (Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*. *Essais de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, 2010[2], p. 143).

3. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XIV, « De l'influence des recherches précédentes sur la conception de la physique », § 18, p. 299.

4. Cf. *M. & E.*, chap. I, section 4 et chap. III, section 3, p. 83 et 194.

matière), car ce n'est pas autre chose que du berkeleyisme[1] ». Si la sensation n'a pas de matérialité ou de support (contrairement à ce que dit le matérialisme), alors dit Lénine, « "l'expérience n'est qu'un mot remplaçant le mot conscience" ; soyez donc franchement des idéalistes subjectifs[2] ! » Autrement dit : chez Mach, un monisme sensualiste et immatériel est donc *d'abord* posé ontologiquement pour *ensuite* être corrigé par un dualisme épistémologique non reconnu comme tel car privé épistémologiquement de toute correspondance/adéquation du sujet à un objet extérieur.

Chez le savant autrichien, le processus de connaissance repose sur l'expérience mais « le sens de toute cette opération est purement un sens d'économie[3] ». Il s'agit d'une habitude mentale de sélection, à l'instar du philosophe anglais David Hume (1711-1776) pour lequel toute explication causale objective est écartée[4]. En effet, dit-il, « toute science se propose de remplacer et d'épargner les expériences à l'aide de la copie [*sic*] et de la figuration des faits dans la pensée. Cette copie est en effet plus maniable que l'expérience et peut, sous bien des rapports, lui être substituée[5]. » Le fondement biologique de la célèbre économie de pensée et ses apories comme « base plus profonde » et « exigée » de ce principe téléologique chez

1. *M. & E.*, chap. I, section 2, P. 59. Lénine se trouve ici en accord avec le philosophe matérialiste allemand Ludwig Feuerbach (1804-1872) qui explique que « si la réalité de la pensée est la réalité *en tant qu'elle est pensée*, alors la réalité de la pensée même n'est que pensée, et nous restons toujours *dans l'identité de la pensée avec elle-même*, et dans l'idéalisme : un idéalisme qui ne se distingue de l'idéalisme subjectif qu'en embrassant tout le contenu de la réalité et en le transformant en une détermination de pensée » (L. Feuerbach, *La philosophie de l'avenir*, § 31, dans Feuerbach, *Manifestes philosophiques*. Textes choisis (1839-1845), trad. L. Althusser, Paris, P.U.F, 1960, 1973, éd. 1960, p. 176-177.
2. *M. & E.*, chap. III, section 1, p. 179.
3. Ernst Mach, *La Mécanique*, chap. IV, « La science comme économie de pensée », § 1, p. 451.
4. Pour Mach, comme le souligne Verley, « la causalité relève de la métaphysique parce qu'elle implique un dualisme qui détache la cause de l'effet en raison du fait que la cause est toujours antérieure et l'effet postérieur » (Xavier Verley, *Mach, un physicien philosophe*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1998, p. 70).
5. Ernst Mach, *La Mécanique*, p. 449.

Mach sera abordé plus tard[1]. Mais dès maintenant, on peut souligner le caractère idéaliste que Lénine voit dans ce principe. En effet, chez le savant autrichien, le contenu de pensée a un caractère économique qui *n'existe pas* dans l'expérience (c'est-à-dire la variété des sensations vécues) mais est *antérieure* à toute expérience. Par conséquent, et si l'on suit l'exposé du système de Mach, l'économie de pensée, dit Lénine, « ne provient donc pas de l'expérience (= des sensations), mais est antérieur à toute expérience et en constitue, comme les catégories de Kant, la condition logique[2] ». Il y a ici une contradiction du système empiriocriticiste sur le plan épistémologique dans son rapport avec l'ontologie proclamée par Mach. Car :

> ou les rapports [. . .] sont dans les choses mêmes en tant que "loi objective de la nature [c'est ce que Mach nie catégoriquement], ou ils représentent un principe subjectif de description" (p. 130). Le principe de l'économie est subjectif chez Mach, et il [. . .] apparaît en ce monde on ne sait d'où, comme un principe téléologique susceptible d'avoir des significations différentes (p. 131)[3].

1. En réponse aux remarques critiques d'Edmund Husserl (1859-1938) faites en 1900 qui interrogent le psychologisme sur lequel débouche le principe d'économie de pensée, Mach déclare : « Si l'on conçoit l'économie de la pensée comme purement téléologique, c'est-à-dire comme un "leitmotiv" provisoire, la réduction de celle-ci à une base plus profonde [c'est-à-dire une "fondation biologique"], loin d'être exclue, est, du fait même, exigée. Mais abstraction faite de cela, l'économie de la pensée est aussi un *idéal logique* très clair, qui conserve sa valeur, même après une analyse logique *complète* » (Ernst Mach, *La Mécanique*, p. 463). Cf. Husserl, *Recherches logiques*. I. Prolégomènes à la logique pure, Chapitre IX, le principe d'économie de pensée et la logique, Paris, P.U.F, 1994, p. 212-233.
2. *M. & E.*, chap. I, section 4, p. 208.
3. *Ibid.*, p. 208. Chez Berkeley, cette téléologie était directement théologique. Afin d'éviter l'écueil du solipsisme, Berkeley attribuait à Dieu la garantie d'un degré d'objectivité : ce qui est perçu continue d'exister car Dieu perçoit de manière continue les qualités à la différence de notre représentation humaine discontinue. Cette solution n'est plus possible pour l'empiriocriticisme qui, en quelque sorte, jette le bébé (l'objectivité) avec l'eau du bain. Ce courant déclarera que tout ce qui dépasse les sensations est disqualifié comme problématique « métaphysique ». C'est ainsi que la « chose en soi » kantienne n'est pas simplement inconnaissable mais n'a pas du tout d'existence objective.

Mach serait en quelque sorte un « Kant à rebours », dit Lénine en reprenant une formule de W. Wundt dans *Systematische Philosophie* (Leipzig, 1907, p. 128). Il ajoute : Alors que, chez Kant, c'est l'*a priori* (l'entendement) qui est la condition de possibilité transcendantale de l'expérience (les sensations), chez Mach c'est l'expérience *puis* l'*a priori* (le principe de l'économie de pensée est au fond chez le savant autrichien un principe *a priori*). Lorsque Lénine pose la question du fondement de ce principe téléologique d'économie, c'est bien pour souligner le fait qu'il contredit l'opération de réduction du monde aux *seuls* complexes de sensation. De plus, « chacun sait, dit Lénine, ce que c'est que la sensation humaine, mais la sensation sans l'homme ou antérieure à l'homme est une absurdité, une abstraction morte, un subterfuge idéaliste[1] ». Et si l'on tente de défendre le système de Mach en répondant qu'il n'y a pas d'absurdité parce qu'une sensation n'existe pas précisément sans être ressentie par un sujet percevant, on en revient alors à admettre de façon idéaliste que le monde repose sur la conscience humaine et son économie de pensée.

Ne se limitant pas à l'examen de la théorie de la connaissance de Mach, le révolutionnaire russe parcourt de manière critique les différentes variantes de l'empiriocriticisme, qu'il s'agisse des « complexes de sensations », de la « découverte des éléments du monde » (développée par le social-démocrate autrichien Friedrich Adler (1879-1960), adepte des idées de Mach), de « la coordination de principe » et de « l'introjection », ou encore de « l'empiriomonisme » de Bogdanov. À chaque fois (notamment dans le chapitre I, section II et dans le chapitre IV, section 5), Lénine décompose analytiquement de manière simple mais précise ces systèmes théoriques pour en dévoiler le postulat idéaliste commun. Pour le révolutionnaire russe - indépendamment de ce qu'en disent leurs auteurs qui se défendent de l'accusation de berkeleyisme et tiennent à souligner au contraire le fait que leur théorie de l'expérience est « réaliste » -, la démarche épistémologique véritable de *tout le courant* de l'empiriocriticisme se résume finalement à ceci : « la substitution universelle du psychique à l'ensemble de la nature physique[2] ». Au-

1. *M. & E.*, chap. IV, section 5, p. 280 et 281.
2. *M. & E.*, chap. V, section 5, p. 357. C'est peut être Bogdanov qui explique le plus franchement comment le psychique est le substitut du phy-

trement dit, « [premièrement] le psychique est pris comme point de départ ; [deuxièmement] on en déduit la nature *et*, *ensuite seulement*, [troisièmement] on déduit de la nature la conscience humaine ordinaire$_1$ ». Mais si, continue Lénine, on oublie le point de départ, on retrouve la nature et le monde objectif comme données premières. Ainsi, si les empiriocriticistes peuvent se déclarer des réalistes, c'est que sous certaines conditions, ils admettent, sans le dire et de façon contradictoire avec leur système, le point de vue matérialiste (c'est-à-dire le « réalisme naïf » tant décrié par eux). C'est le cas par exemple chez Avenarius et sa terminologie car, dit Lénine, « "laisser l'indépendance aux contre-termes" [c'est-à-dire le non-moi par opposition au terme central, le moi], c'est admettre [...] que la nature, le monde extérieur, sont indépendants de la conscience et des sensations de l'homme : et c'est là le matérialisme$_2$ ». Ce dualisme *moins* sa base idéaliste est en fait, conclut Lénine, l'acception par ce courant de l'attitude cognitive du matérialisme, qui admet l'existence du monde extérieur (la nature) indépendamment de notre conscience (psychique), celle-ci étant une fonction (un dérivé) de processus matériels.

Nous allons voir comment, bien qu'il refuse toute substantialité à l'esprit contrairement à G. Berkeley, Mach est théoriquement proche de l'évêque irlandais. En effet, les deux « points de vue » dont nous avons parlé, physique et psychique, ne sont pas égaux chez le savant autrichien, quoi qu'il dise. En effet, comme chez son

sique, attitude commune à tout l'empiriocriticisme, par-delà et malgré des différences de détails avec les autres empiriocriticistes : « La démarcation, dit-il, entre les "phénomènes" et les "choses en soi" se trouve superflue : nous avons seulement affaire au monde de l'expérience *directe* et à celui de l'expérience indirecte, au monde de l'immédiatement sensible et à celui de la "substitution" qui le complète. Un domaine de la "substitution" coïncide avec celui des "phénomènes psychiques" ; aux phénomènes "psychiques" il n'y a rien à substituer, car ce sont des "complexes immédiats". Ils sont *la base* de la substitution qui se développe à partir d'eux par un cheminement social ; ils en sont le matériau originel dans les "relations" entre les hommes » (A. Bogdanov, *Empiriomonisme*, Préface du Livre III, dans *La Science, l'art et la classe ouvrière*, p. 84 ; cité partiellement par *M. & E.*, chap. IV, section 5, p. 281).

1. *M. & E.*, chap. IV, section 5, p. 279.
2. *M. & E.*, chap. I, section 3, p. 78.

prédécesseur empiriste du XVIIIe siècle, il est clair que pour Mach les qualités sensibles étant immédiatement perçues, les sensations n'existent que par rapport à un sujet percevant. Le terme de « sensation » implique *nécessairement* celui de perception d'une sensation subjective. Il faut un être capable de ressentir pour que les sensations existent comme telles. Elles ne peuvent être pensées et conçues que relativement à un esprit. Par conséquent, le percevant est logiquement antérieur au perçu et le psychique est pris comme point de départ. Cette essence de l'idéalisme transparaît chez Mach : « Il n'y a aucune difficulté, dit-il, à représenter tous les événements physiques à partir des sensations, qui sont en même temps des éléments psychiques, mais il est en revanche impossible de représenter un phénomène psychique quelconque à partir des éléments en usage dans la physique moderne comme la masse ou les mouvements. [...] On doit se rendre compte que rien ne peut devenir objet d'une expérience ou de la science s'il ne peut d'une manière ou d'une autre être parti de la conscience[1]. »

Ainsi, ce qui permet à l'empiriocriticisme de refuser d'emblée le dualisme entre être et pensée et toute la problématique, traditionnellement philosophique, du rapport entre les « choses » et la connaissance qu'en prend le sujet observateur humain , se révèle possible grâce à un expédient subjectiviste qui, par commodité, rejette toute question portant sur l'objectivité et réduit toute réalité à celle du sujet et de son expérience sensible.

> [...] l'adéquation du sujet connaissant aux structures "réelles" de ce qu'il observe, de même que l'existence "réelle" de ces structures indépendamment de l'observateur, ne constituent plus un problème pour Mach, qui le règle du côté de sujet percevant : l'ensemble des données de l'observation et de la connaissance scientifiques n'existe que comme ensemble de sensations [...][2].

Cette solution moniste qui abolit la distinction entre apparence et réalité était déjà celle de celui qui se proclamait le vainqueur dé-

1. Ernst Mach, *La Connaissance et l'erreur*, chap. XXII, « Le temps et l'espace en physique », Paris, E. Flammarion, 1908, p. 365.
2. Patrick Tort, « Mach, Ernst » dans *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, vol. 2, (dir.) P. Tort, Paris, P.U.F, 1996, p. 2743.

finitif à la fois du scepticisme et du matérialisme antiques, à savoir Berkeley. Le savant autrichien se défend pourtant d'être un adepte de l'évêque irlandais. En effet, il n'affirme pas la primauté de la conscience sur l'être. Par conséquent, si l'on suit sa réflexion, l'analyse des sensations ne serait pas une méthode unilatéralement subjectiviste, idéaliste (ni d'ailleurs fondée sur une conception ontologique relevant du panpsychisme[1]). À ce titre, un point important sur lequel Mach et les autres empiriocriticistes (Bogdanov, etc.) insistent, concernant leur épistémologie, est le fait d'avoir résolu la contradiction entre psychique et physique, aboutissant à la neutralité des éléments de l'expérience à l'égard du « physique » et du « psychique », c'est-à-dire un « monisme neutre » (bien que Mach n'emploie pas cette expression là). Selon eux, leur système serait donc exempt de l'« exclusivisme » de l'idéalisme comme du matérialisme puisque l'expérience de pensée porte sur une seule réalité (les sensations) ni uniquement psychique ou physique, bien qu'il soit possible de distinguer, par pure convention, ces deux aspects de la réalité. Mais pour Lénine, la solution que Mach propose à la

1. Zoologiste allemand et fervent propagateur du darwinisme social en Allemagne, Ernst Haeckel (1834-1919) fait partie de ceux qui attribuent à Mach une conception du monde panpsychique (un « psychomonisme »). Ainsi, bien qu'il ne parle pas explicitement de Mach dans *Les Énigmes de l'Univers* (Paris, Schleicher frères, 1902), Haeckel dit néanmoins : « Quelques physiologistes éminents ont même, en ces derniers temps, accepté ce point de vue ultra idéaliste qui avait déjà été développé dans la métaphysique de Descartes, Berkeley, Fichte et autres ; ils affirment dans leur psychomonisme : "Il n'existe qu'une chose et c'est mon âme." Cette affirmation spiritualiste hardie nous semble reposer sur une déduction fausse tirée de la remarque très juste de Kant : à savoir que nous ne pouvons connaître du monde extérieur que les phénomènes rendus possibles par nos *organes* humains de connaissance, le cerveau et les organes des sens. Mais si, par leur fonctionnement, nous ne pouvons atteindre qu'à une connaissance imparfaite et limitée du monde des corps, cela ne nous donne par le droit d'en nier l'existence. » (p. 259-260). C'est dans *Les Merveilles de la vie. Études de philosophie pour servir de complément aux* Énigmes de l'Univers, (Paris, Schleicher frères, 1907) que Haeckel fait directement référence à Mach qui, selon lui, « [...] arrive, par exagération des éléments de sensibilité subjectifs, à une sorte de psychomonisme, comme celui de Verworn, Avenarius et autres dynamistes » (p. 359).

contradiction entre psychique et physique, entre « phénomène » et « noumène », se résume à adopter la solution de l'agnosticisme : « au lieu du point de vue conséquent de Berkeley : le monde extérieur est ma sensation, intervient parfois la conception de Hume : j'écarte la question de savoir s'il y a quelque chose derrière les sensations. Et cette conception agnostique condamne inévitablement à balancer entre matérialisme et idéalisme[1]. » C'est pourquoi, l'épistémologie de Mach consistera, dit G. Lukács, « [...] à revêtir les catégories de l'idéalisme subjectif d'une pseudo-objectivité. C'est ainsi que le contenu de la conscience devient chez Mach, un "élément" de la réalité objective, grâce à l'opération de contrebande qui consiste à identifier avec la conscience des qualités et des objets qu'elle ne fait que puiser dans la réalité objective. La mythification proprement dite [et la spécificité de Mach par rapport à Kant] consiste à présenter les éléments comme s'ils n'étaient ni contenu de la conscience, ni réalité objectivement existante, mais "quelque chose d'autre"[2]. » Le savant autrichien préfère ainsi contourner la « question fondamentale en philosophie » mise en avant par F. Engels, à savoir la primauté de l'être ou de la pensée ? En tant que matérialiste, Engels y affirme la primauté de l'être sur la pensée, de l'existence sur la conscience, de la nature sur l'esprit, contre l'idéalisme qui se définit par l'affirmation du contraire[3]. Pour Lénine, il ne fait aucun doute que la formule d'Engels engage une prise de position ontologique, à

1. *M. & E.*, Chap. I, section 2, p. 70.
2. Georges Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?* [1947], Paris, Nagel, 1961, p. 244. Précisons qu'à partir du début des années 1930, Lukács abandonne la conception philosophique qu'il défendait dans son ouvrage *Histoire et conscience de classe* [1923], pour se convertir à une position marxiste « orthodoxe ».
3. Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 25-27. Lénine cite le passage concerné dans le chapitre II de son ouvrage afin de le mettre directement en relation avec l'aspect gnoséologique de cette question qui concerne l'objectivité, p. 112. Notons la parenté entre la formule d'Engels et celle utilisé auparavant par L. Feuerbach : « Le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : l'être est le *sujet*, la *pensée* le *prédicat*. La pensée provient de l'être et non l'être de la pensée » (§ 54 des *Thèses provisoires* (1842), dans Feuerbach, *Pour une réforme de la philosophie*, trad. Y. Constantinidès, Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 54).

savoir : « [...] la matière est la donnée première et l'esprit la donnée seconde[1] ». De plus, il y a un pendant épistémologique à la « question fondamentale en philosophie » qui revient pour Lénine à ceci :

> La question vraiment importante de la théorie de la connaissance, qui divise les courants philosophiques, n'est pas de savoir quel degré de précision ont atteint nos descriptions des rapports de causalité, ni si ces descriptions peuvent être exprimées dans une formule mathématique précise, mais si la source de notre connaissance de ces rapports est dans les lois objectives de la nature ou dans les propriétés de notre esprit, dans sa faculté de connaître certaines vérités *a priori*, etc. C'est bien là ce qui sépare à jamais les matérialistes Feuerbach, Marx et Engels des agnostiques Avenarius et Mach (disciples de Hume)[2].

Au lieu de répondre à cette question, Mach lui substitue donc une forme d'agnosticisme (c'est-à-dire le monisme neutre) dont Lukács a vu dans cette démarche une véritable opération de mythification. Par conséquent, Mach, Avenarius et d'autres n'auraient pas éliminé la distinction « surannée » du matérialisme et de l'idéalisme. En fait, sous couvert de l'expérience, l'empiriocriticisme opère le passage éclectique de la position idéaliste à la position matérialiste et vice versa, et cela ne dépasse pas la problématique des deux tendances fondamentales en philosophie exposée par Engels.

Par ailleurs, l'importance accordée au concept d' « expérience » par les empiriocriticistes russes n'est pas une ligne de démarcation *suffisante* entre l'être et la pensée dans la question fondamentale en philosophie, car on peut jouer sur l'ambiguïté du terme. En effet, dit Lénine, ce terme « [...] couvre en philosophie aussi bien la tendance matérialiste que la tendance idéaliste et consacre leur confusion[3] ». Ainsi, on peut très bien tenter de rendre compte de l'expérience ou de l'activité en partant d'un postulat idéaliste. L'histoire de la philosophie en offre maints exemples avec l'empirisme de Berkeley ou, plus tard, avec l'idéalisme allemand de Fichte qui intègrent tous deux les concepts d'expériences et d'activité à leur système idéaliste.

À l'opposé de l'empiriocriticisme, l'expérience pour un matérialiste, dit Lénine, « [...] ne consiste pas à dégager la sensation

1. *M. & E.*, chap. III, section 1, p. 173.
2 *M. & E.*, chap. III, section 3, p. 191-192.
3. *M. & E.*, chap. III, section 1, p. 177.

du mouvement de la matière ou à l'y ramener, mais à considérer la sensation comme une des propriétés de la matière en mouvement[1] ». La sensation n'est pas la donnée première. Et le matérialisme, « [...] en plein accord avec les sciences de la nature, considère la matière comme la donnée première, et la conscience, la pensée, la sensation comme la donnée seconde, car la sensation n'est liée, dans sa forme la plus nette, qu'à des formes supérieures de la matière (la matière organique)[2] [...] »

Ainsi, « contre l'empirisme [sensualiste], Lénine montre [...] que la véritable source de la connaissance n'est pas la sensation mais la réalité objective qu'elle reflète[3] ». C'est pourquoi il faut distinguer ici la connaissance sensible et la connaissance rationnelle, objective, sans pour autant absolutiser ontologiquement les deux connaissances mais plutôt en veillant à les articuler entre elles (c'est-à-dire à médiatiser). De même, reconnaître les *sources* sensibles du processus de connaissance n'implique pas que les sens soient la fin de l'enquête et de la connaissance empirique.

En effet, comme le dit le marxiste anglais Maurice Cornforth :

> La philosophie du matérialisme dialectique défendue par Marx et Engels se fondait sur le principe fondamental que nous ne pouvons rien savoir d'autre que ce que nous découvrons par des procédures empiriques. Tous les principes *a priori*, toutes les prétendues certitudes fondées autrement que sur l'observation et la vérification des théories par la pratique étaient exclus. Mais c'était loin de signifier que notre connaissance se limite à nos impressions sensorielles[4].

Dans un langage hégélien, Lukács dit pour sa part que :

> Lénine établit clairement le lien nécessaire entre la perception et la réalité objective - le "sensualisme" n'est-il pas, pour lui, un élément constitutif de l'attitude matérialiste ? - mais d'autre part, il reconnaît

1. *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. Jacques Milhau, « La gnoséologie comme pratique scientifique », dans *Lénine et la pratique scientifique*, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, L. Sève et G. Labica (dir.), Paris, Éditions sociales, 1974, p. 211.
4. M. Cornforth, *L'Idéologie anglaise*. *De l'empirisme au positivisme logique* [1965], Éditions Delga, 2010, p. 77.

> qu'il ne s'agit là que d'un élément, qui a besoin d'être inscrit dans une totalité dialectique pour devenir la garantie de la connaissance de la réalité objective. Isolé en lui-même, le sensualisme ne saurait fournir cette garantie et Lénine souligne avec raison que le sensualisme de Locke a été le point de départ commun du matérialisme de Diderot et du solipsisme de Berkeley[1].

Ainsi, Lénine n'oppose pas radicalement sensualisme et rationalisme mais les replace dans un processus cognitif. En évoquant en particulier la faillibilité des sens, il se place dans la lignée des déclarations de L. Feuerbach[2] et surtout d'Engels faites dans l'Introduction anglaise (1892) de *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (volontairement passées sous silence par les empiriocriticistes russes car gênantes pour leur révision du marxisme)[3].

Les empiriocriticistes adhèrent au « sophisme » (déjà présent chez Berkeley et Kant) qui « consiste à considérer la sensation non pas comme un lien entre la conscience et le monde extérieur, mais comme une cloison, comme un mur séparant la conscience d'avec le monde extérieur ; non pas comme l'image d'un phénomène extérieur correspondant à la sensation, mais comme la « seule donnée exis-

1. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?*, p. 263. L'auteur fait référence au passage de l'ouvrage de Lénine qui se trouve dans le chapitre II, section 4 (*M. & E.,* p. 147). Lénine y explique que « Berkeley et Diderot relèvent tous deux de Locke » car « à partir des sensations [comme source de nos connaissances] on peut s'orienter vers le subjectivisme qui mène au solipsisme ("les corps sont des complexes ou des combinaisons de sensations"), et l'on peut s'orienter vers l'objectivisme qui mène au matérialisme (les sensations sont les images des corps, du monde extérieur) ».

2. Pour Feuerbach, le matérialisme est un rationalisme. Par conséquent, « [...] l'intuition livre l'essence *immédiate* et *identique à l'existence* alors que la pensée donne l'essence *médiate*, *distincte* et *séparée* de l'existence. C'est donc seulement là où l'existence s'unit à l'essence, l'intuition à la pensée, la passivité à l'activité, *le principe antiscolastique et sanguin du sensualisme et du matérialisme français* au *flegme scolastique de la métaphysique allemande* que se trouvent la *vie* et la *vérité* ». (L. Feuerbach, *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie*, [1842], § 46, dans L. Feuerbach, *Pour une réforme de la philosophie*, p. 54).

3. Cf. les citations d'Engels reproduites par *M. & E.*, chap. II, section 2, p. 126.

tante[1] ». C'est sur cela que se fonde l'agnosticisme « phénoméniste » des empiriocriticistes : l'apparente impossibilité de transgresser les limites de la « seule donnée existante », c'est-à-dire la sensation.

Finalement, pour Lénine, l'empiriocriticisme ne s'est pas, comme le déclare ce courant, « débarrassé de ce dualisme dommageable et fourvoyant » entre sujet et objet[2]. Au contraire, nous retrouvons un système de pensée dualiste lorsque Mach distingue, en gnoséologie, d'une part un point de vue réaliste et pratique et d'autre part un point de vue théorique et purement intellectuel. En effet, selon le physicien autrichien dans *L'Analyse des sensations*, les sciences de la nature ne peuvent faire autrement dans un premier temps que d'adopter une approche réaliste correspondant aussi bien à la démarche méthodologique spontanée de la plupart des savants qu'à l'instinct pratique de « l'homme naïf[3] ». « *Pratiquement*, explique-t-il, lorsque nous voulons agir, il nous est tout aussi impossible de nous passer de la notion du *Moi* que de celle du corps au moment où nous tendons la main pour saisir un objet. Nous restons physiologiquement des égoïstes et des matérialistes avec autant de constance que nous voyons le soleil se lever[4]. » Selon ce *premier* point de vue, Mach considère l'attitude solipsiste comme une « monstruosité[5] ». « Mais, poursuit-il, nous ne devons nullement nous en tenir à cette

1. *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 49.
2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XIV, « De l'influence des re- cherches précédentes sur la conception de la physique », § 2, p. 274.
3. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 15, p. 35. Cf. aussi chap. XV, § 2 et 3, p. 310-313.
4. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XIV, § 9, p. 284-285. Dans cette citation, Mach semble retrouver l'ambivalence de D. Hume. En effet, celui-ci affirmait que l'on ne peut rien *savoir* avec certitude en dehors de nos perceptions, même le fait que le soleil se lève le jour suivant, et cela même s'il ne *croyait* pas que rien n'existe en dehors des impressions momentanées de son propre esprit. Lorsque surgissait l'écueil du solipsisme, c'est-à-dire la question égotiste, auquel le conduisait sa pensée, Hume s'exclamait en vain : « Je suis tout d'abord effrayé et confondu de la so- litude désespérée où me place ma philosophie » (D. Hume, *Traité de la nature humaine*, I. IV. 7. Cité par M. Cornforth, *L'Idéologie anglaise. De l'empirisme au positivisme logique* [1965], Éditions Delga, 2010, p. 56). 5. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 15, p. 35.

conception *dans la théorie*[1]. » Car, dans un *second* temps, et à des fins intellectuelles, il n'est pas du tout indispensable de garder une conception réaliste à laquelle il faut nécessairement lui substituer une « appréhension synoptique[2] » (c'est-à-dire d'ensemble) du donné. Alors « l'antithèse entre le moi et le monde, entre la sensation (l'apparence) et la chose s'évanouit, et nous n'avons plus à nous préoccuper que de la connexion des éléments[3] ». Selon ce nouveau point de vue, c'est dire qu'il n'existe pas une « chose en soi » dont, au contraire, l'admission de son existence doit être vue comme une « monstruosité[4] ».

Nous retrouvons un dualisme *de facto* similaire dans la dernière œuvre épistémologique de Mach, *La Connaissance et l'Erreur*. D'un côté, il expose la théorie de la limite U (U pour l'allemand *Unigrenzung* = limite)[5] : Le corps forme une limite spatiale symbolisée par les branches du U délimitant la sphère externe (physique) et interne (psychique). La connaissance s'organise ainsi autour de l'axe du corps et « il est nécessaire d'exclure autant que possible l'influence de l'observateur, c'est-à-dire des éléments situés à l'intérieur de l'U[6] » qui s'opposent à l'objectivité. Il s'agit ici clairement d'un point de vue réaliste. Mais, d'un autre côté, le savant autrichien ajoute que l'on peut adopter un autre point de vue, celui-là indéterminé. L'homme est alors seulement « une partie de la nature[7] », « le monde physique sensible et le monde des idées comme formant un tout inséparable[8] ». C'est adopter ici un point de vue moniste

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XIV, § 9, p. 284-285.
2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 3, p. 12.
3. *Ibid.* Cité par M. Cornforth, *L'Idéologie anglaise. De l'empirisme au positivisme logique*, 2010, p. 83.
4. *Ibid.*, p. 11.
5. E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, Chap. I, « Science et philosophie », p. 20-21. Lénine y fait référence dans *M. & E.*, chap. I, section 2, p. 66.
6. E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, chap. XIX, « Nombre et mesure », p. 316.
7. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XXIII, « Sens et valeur des lois scientifiques », p. 381. Dans *L'Analyse des sensations*, Mach évoque souvent le fait que l'homme n'est qu' « un morceau de la nature ». Cf. *L'Analyse des sensations*, p. 285, 293, 296.
8. E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, p. 381.

pour lequel « il n'y a aucune difficulté à construire *tout* élément *physique* avec des sensations, c'est-à-dire avec des éléments *psychiques*[1] [...] ». Finalement, dit Mach, « [...] celui qui défend en théorie un déterminisme extrême doit demeurer en pratique, un indéterministe[2] ».

Pour Lénine, ces différentes prises de positions de Mach, dit-il de façon abrupte, montrent que ce dernier ne croit même pas en son analyse des sensations mais plutôt qu'il adopte confusément, et de façon contradictoire, un dualisme gnoséologique qui prend la forme d'un matérialisme honteux dominé par une conception théorique d'ensemble qui demeure idéaliste. Et le « monisme neutre » qu'on lui attribue est en réalité le divorce de la pratique et de la théorie.

Lénine parle également de l' « éclectisme[3] » du système de Mach. L'analogie suivante utilisée par le physicien autrichien pour décrire la quête de la vérité scientifique peut servir d'exemple de cette attitude :

> Le savant (*Forscher*) cherche la vérité, dit Mach. Je ne sais pas si c'est la vérité qui cherche le savant. Mais s'il en était ainsi, alors l'histoire de la science nous renverrait au rendez-vous connu et immortalisé par les peintres et les poètes. Un mur de jardin élevé, à droite le jeune homme, à gauche la jeune fille. Le jeune homme soupire, la jeune fille soupire également ! Tous deux attendent. Tous deux ne se doutent pas à quel point ils sont proches l'un de l'autre. En fait l'analogie me plaît. La vérité se laisse bien faire la cour, elle se conduit effectivement de manière passive. Elle mène le chercheur par le bout du nez. Elle veut être servie et dédaigne celui qui veut aller trop vite au but[4].

1. Cité par *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 43, d'après la seconde édition allemande de *La Connaissance et l'erreur* (Leipzig : Barth, 1906, p. 12, note)
2. Cité par *M. & E.*, chap. II, section 6, p. 234. « Voilà bien un partage à l'amiable, ajoute Lénine [...] : en théorie, l'objectivisme (c'est-à-dire le matérialisme « honteux ») ; dans la pratique, la "méthode subjective en sociologie" ».
3. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 236.
4. E. Mach, « Des causes de l'harmonie » dans *Conférences scientifiques populaire* [1895]. Nous utilisons la traduction faîtes d'après l'édition allemande de 1903 par X. Verley dans *Mach, un physicien philosophe*, 1998, p. 84. Nous avons aussi consulté la traduction américaine : *Popular Scientific Lectures*, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1895, p. 45.

Ainsi, le savant (le sujet) et la vérité (objet) forment un couple d'amoureux, séparés par un *mur* que l'on peut légitimement identifier aux sensations (ou bien à l'axe du corps comme dans la théorie de la limite U). La vérité mène le savant par le bout du nez et le conduit à la rejoindre. À premier vue, ce tableau d'ensemble semble exposer un point de vue réaliste : la connaissance est un procès d'adéquation du sujet à l'objet visé. Mais l'ambiguïté de l'analogie utilisée par Mach réside dans le fait que le mur isole en quelque sorte le savant du reste du monde et illustre un penchant solipsiste et idéaliste selon lequel le succès est le résultat de tout ce dont j'ai besoin dans la pratique, s'identifiant avec ce que *je désire*.

Qu'il s'agisse ou non comme le dit Lénine d'une « demi- concession » au réalisme de la part de Mach et d'Avenarius[1] (issu d'un correctif apporté à leur système gnoséologique afin de convenir au « matérialisme spontané des savants[2] », c'est-à-dire au réalisme gnoséologique de la masse des physiciens), quoi qu'il en soit, le caractère dualiste de l'épistémologie des deux principaux représentants de l'empiriocriticisme n'a pas échappé à Bogdanov lui-même ! En effet, lorsque que les éléments-sensations sont considérés une fois selon leur « aspect » psychique et subjectif (ou série « dépendante » de l'organisme connaissant, selon la terminologie d'Avenarius) et une autre fois selon leur « aspect » physique et objectif (ou série « indépendante »), il y a là, dit Bogdanov, «une thèse qui nous apparaît comme un dualisme évident[3]». C 'est pourquoi, ajoute-t-il, «j'ai introduit le concept même d'*empiriomonisme* comme antithèse au dualisme de l'école empiriocriticiste[4] ». Car, selon Bogdanov, Mach et Avenarius auraient oublié

1. *M. & E.*, chap. I, section 2, p. 69.
2. *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 434.
3. A. Bogdanov, *Empiriomonisme*, Préface du Livre III, dans *La Science, l'art et la classe ouvrière*, p. 76.
4. *Ibid.*, p. 87. Lénine n'y voit guère qu'une « nuance » verbale (*M. & E.*, chap. V, section 3, p. 333). Il explique aussi que les « philosophes de profession sont fort enclins à considérer comme des systèmes originaux les modifications minuscules que l'un d'eux apporte à la terminologie ou à l'argumentation », comme c'est le cas de Bogdanov. Chacun d'eux défend « son » système de réfutation du matérialisme, ou tout au moins de conciliation du matérialisme et de l'idéalisme, et ainsi révèle et dénonce sans

la dimension proprement sociale de l'expérience humaine, cette « expérience socialement organisée » de l'humanité collective, par essence unifiante, qu'il s'agit d'harmoniser[1]. Mais pour Bogdanov qui passe pour marxiste et tient par conséquent à se différencier de Mach , l'expérience sensible sera reliée non seulement à l'expérience individuelle mais aussi à l'expérience *collective*, c'est-à-dire à l'ensemble des rapports sociaux : « Si pour l'empiriocriticisme l'expérience est d'égale valeur [...] pour l'empiriomonisme cette expérience est de plus le résultat du travail collectif organisant de tous les hommes, une sorte de ''socialisme'' cognitif[2]. »La liaison indissoluble sujet/objet doit être comprise comme théorie de « l'identité de l'existence sociale et de la conscience sociale ». Alors que chez Marx et Engels, les relations sociales étaient dotées d'une existence objective par le simple fait que chaque génération trouve les forces productives acquises par celles qui l'ont précédée et qui lui servent de matière première (cf. Lettre de Marx à Annenkov, 28 décembre 1846), Bogdanov, pour sa part, abandonne toute objectivité au processus naturel et historique. En réalité, il semble que le concept d'expérience proposé par Bogdanov ne diffère en rien de l'idéalisme de Mach et Avenarius : « La vie sociale se ramène à la vie psychique des membres de la société[3] »dira ainsi sans ambiguïté Bogdanov. Chez ce dernier, il y a seulement élargissement théorique exprès de la sphère de la subjectivité à la sphère de l'intersubjectivité. Par conséquent, il ne va pas au-delà d'un relativisme sociologique et d'un conventionnalisme- fussent-ils de classe -, qui rejettent l'objectivité (c'est-à-dire l'existence d'une vérité indépendante de la conscience).

En résumé, l'apparente neutralité philosophique de Mach et des empiriocriticistes qui prétendent avoir surmonté l'opposition entre physique et psychique, entre matérialisme et idéalisme, est,

façon les incohérences éparpillées dans tous les systèmes « modernes » et « originaux » voisins. C'est au final le matérialisme qui y gagne dans cet affrontement entre idéalistes. Cf. *M. & E.*, chap. I, section 5, et chap. II, section 2, p. 101 et 124.

1. Cité par *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 403 et 407.
2. *Ibid.*, p. 78-79.
3. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 408.

en réalité, dit Lénine, l'œuvre de « philosophes acéphales[1] ». En choisissant une attitude agnostique, ils dissimulent mal un parti pris philosophique qui ser amène, en dernière instance, à l'idéalisme subjectiviste. Selon le révolutionnaire russe, l'histoire de la philosophie abonde de ces tentatives de dépasser toutes les tendances fondamentales de la philosophie.C'était déjà,rappelleLénine, l'ambition d'un philosophe post-kantien comme Schelling[2]. On pourrait aussi citer les exemples de Schopenhauer[3] dont on verra les grandes affinités que Mach entretient avec lui, voire auparavant, de Kant[4] ou de Berkeley. En effet, dit F. Alquié, Berkeley « estime que sa philosophie réunit les avantages de la doc- trine du vulgaire, pour lequel j'aperçois immédiatement le réel, et de celle des philosophes, pour lesquels je ne saisis immédiatement quedesidées.Car les idées sensibles sont le réel lui-même[5].»De son côté, Lénine rappelle déjà « le désir de Berkeley de jouer au réalisme[6] » et de se défendre de l'accusation d'idéalisme subjectif et de solipsisme.

1. *M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 420.
2. *Ibid.*, p. 422.
3. Schopenhauer donne à sa théorie une dimension kantienne et la présente comme le dépassement simultané à la fois du matérialisme et de l'idéalisme, c'est-à-dire « la doctrine qui prend pour principe le sujet et s'efforce d'en tirer l'objet ». Réconciliant, dit Schopenhauer dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, la forme et le contenu hypostasiés par ces deux doctrines opposées, « je pars ni du sujet ni de l'objet pris séparément mais du fait de la *représentation* qui sert de point de départ à toute connaissance » (Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Livre premier, § 7, Paris, P.U.F, 1966, p. 63).
4. Kant présentait sa *Critique de la raison pure* comme, en quelque sorte, une troisième voie permettant d'éradiquer entièrement le matérialisme et l'incroyance des libres penseurs mais tout en se prémunissant du danger de l'idéalisme. Il renvoyait ainsi dos à dos « l'idéalisme dogmatique » de Berkeley et le « réalisme transcendantal » (c'est-à-dire le matérialisme), et cela bien avant que ne le fasse l'empiriocriticisme. Cf. Préface à la deuxième édition [1787] dans *Critique de la raison pure,* Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 87, et aussi p. 376 et 282.
5. F. Alquié, « Berkeley », dans *La Philosophie*. Tome 2. De Galilée à Jean-Jacques Rousseau*,* Belgique, Marabout, 1979, p. 219.
6. *M. & E.*, Introduction, p. 23.

I / 2. L'empiriocriticisme : un « néo-berkeleyisme[1] »

L'accusation de berkeleyisme adressée par Lénine à Mach et l'empiriocriticisme a été contestée par de nombreux commentateurs. Elle ne diffère pourtant en rien de l'avis de personnalités, savants ou professeurs en philosophie tels que Georges Plekhanov, Ernst Haeckel, Wilhelm Wundt, E. Lucka dans les *Kantstudien*, Abel Rey (concernant Avenarius), mais aussi Heinrich Gomperz, Ernst Cassirer, Karl Popper, le philosophe américain John Myhill[2]. D'autres philosophes, partisans ou amis de Mach cités par Lénine, ont expressément reconnu ou revendiqué l'héritage de l'évêque irlandais, comme Theodor Ziehen, Hans Kleinpeter et des représentants du courant immanentiste apprécié par le savant autrichien tel que Schubert Soldern[3]. En 1938, Philipp Franck rappellera plus généralement que « Mach s'est vu proclamé le champion de la philosophie idéaliste au sein de la science moderne[4] ». Et bien qu'il se défende dans *L'Analyse des sensations* d'un véritable rapprochement avec l'évêque irlandais, le savant autrichien explique dans le même ouvrage qu'il a commencé par Kant pour continuer son cheminement philosophique par Berkeley et Hume[5].

1. Lénine, *Marxisme et révisionnisme* [1908], dans *Karl Marx et sa doctrine* [anthologie], Paris, Éditions sociales, 1971, p. 122 note 1.
2. Cf. l'ouvrage de John T. Blackmore, *Ernst Mach : his work, life and influence*, Los Angeles, University California Press, 1972. Pour E. Cassirer, « Le *esse = percipi* est le point d'ancrage évident de cette conception » sur laquelle Mach a bâtie sa théorie de la connaissance (cf. Cassirer, *Le problème de la connaissance*, t. 4, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 117). De son côté, K. Popper explique que la critique des idées newtoniennes sur le temps et l'espace par Berkeley, notamment dans *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* (1709) et *De Motu* (1721), anticipe celle de Mach (Popper, « A Note on Berkeley as Precursor of Mach » dans *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 4, No. 13, George Berkeley Bicentenary, May, 1953, Oxford University Press, pp. 26-36).
3. Cf. en particulier *M. & E.*, chapitre IV, section 4,
4 . P. Franck, « Ernst Mach and the Unity of Science », dans *Erkenntnis*, 7, 1938, p. 235-236.
5. Cf. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. X, § 4, p. 179, sur les relations mutuelles entre les sensations de la vue, et les autres éléments psychiques. Voir aussi *Ibid.*, p. 47 et p. 314-315, sur le même thème. Dans *La*

À notre connaissance, la seule différence que Mach explicite vraiment entre sa conception et celle de Berkeley est le refus de la déduction logique que l'évêque irlandais tire de son propre système sensualiste : en effet, si l'être du monde est la sensation, cet être appelle et nécessite un être percevant originaire qui lui est logiquement antérieur, lequel pour Berkeley ne peut-être que Dieu, garant de l'objectivité.

> En effet, explique F. Alquié, je ne saurais me considérer comme l'unique percevant des choses : s'il en était ainsi, elles varieraient à mon gré, comme les idées de mon imagination. Au contraire, les qualités sensibles s'imposent à moi, et selon des lois fixes. Elles forment un univers constant et unifié. Elles sont donc le signe de l'existence d'un Esprit unique qui les soutient. Cet Esprit est celui de Dieu qui, plus encore que comme percevant universel, est invoqué par Berkeley comme activité et comme cause[1].

Mieux encore, « grâce à l'affirmation de Dieu, on peut du reste revenir à la croyance spontanée selon laquelle les choses demeurent quand nul homme ne les perçoit[2] ». Pour sa part, Mach se démarque de cette solution fidéiste et providentialiste. Alors que Berkeley considère Dieu comme la cause extérieure qui assure le retour des choses là où nous les avons perçues afin d'éviter l'écueil du solipsisme, Mach y voit paradoxalement le trait même du solipsisme. En effet, cet inconnaissable (Dieu) résidant en quelque façon hors des « éléments » postulerait la solitude de l'homme enfermé sur lui-même dans sa connaissance du réel[3]. Par ailleurs, le savant autrichien voit dans l'inconnaissable « chose en soi » de Kant une reprise partielle de cette solution objectiviste (Dieu) choisie par Berkeley. Il ne s'agirait là que d'une solution inadéquate inventée par Kant

Mécanique (p. 457), Mach explique succinctement que le rapprochement opéré par ses détracteurs et commentateurs entre son point de vue et celui de Berkeley est l'œuvre de « lectures superficielles ».

1 . Ferdinand Alquié, « Berkeley », dans *La Philosophie*. Tome 2 : De Galilée à Jean-Jacques Rousseau, (dir.) François Châtelet, Belgique, Marabout, 1972, 1979, p. 222.

2. *Ibid.*

3. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XV, « Réception des points de vue exposés ci-dessus », § 5, p. 314, note 1.

pour se démarquer du fidéisme berkeleyien, et pour paraître un sobre réaliste. Dans ce sens, la chose en soi est selon Mach tout autant métaphysique que la solution de Berkeley. C'est une hypothèse inutile, « substancialiste », dont il faut se débarrasser : la chose n'est pas seulement inconnaissable mais elle n'existe tout simplement pas. Pour Mach, se prémunir du solipsisme va consister plutôt à déclarer sans surprise que « [...] ce qui est primaire, ce n'est pas le Moi, mais les éléments (les sensations)$_1$ ». Néanmoins, on peut se demander si, comme le pense Lénine, l'effacement de toute distinction entre le monde et ce Moi (ce dernier pouvant dès lors « [...] être élargi au point d'inclure le monde entier$_2$ ») n'est pas la *vraie signification* de l'attitude solipsiste lorsque l'on déduit le physique du psychique.

C'est néanmoins Hume plutôt que Berkeley qui semble la référence philosophique principale chez Mach. « Il est sans doute clair que mes prémisses ne sont pas fondamentalement différentes de celles de Hume$_3$ », dit-il. Rétrospectivement, le philosophe anglais fournirait ainsi à Mach un correctif au dualisme kantien qui maintient conjointement l'existence de la chose en soi et son caractère inconnaissable. En effet, le scepticisme humien ne laisse aucune place à l'existence objective d'une chose en soi, même inaccessible à la connaissance humaine. Mais si Hume se sépare de Berkeley c'est en fait paradoxalement par un berkeleyisme méthodologique radical qui pousse, jusqu'à ses conséquences sceptiques, l'immatérialisme de l'évêque irlandais en l'appliquant au sujet lui-même. Hume rejette par conséquent l'idée d'une substance spirituelle (les « choses pensantes ») en reprenant pour ce faire les arguments avancés, avant lui, par Berkeley contre la substance matérielle. Ainsi, l'évidence d'une identité personnelle accordée au « sujet » s'évapore, une idée que l'on retrouve ensuite chez Mach, notamment dans son énoncé célèbre : « le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé$_4$ ». À ce propos, le savant autrichien soulignera corrélativement l'importance fondatrice pour les prémisses de sa pensée épistémologique d'un senti-

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, « Remarques préliminaires anti-métaphysiques », § 12, p. 25 et 27.
2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 6, p. 17.
3. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. III, « Mes relations avec Avenarius et d'autres chercheurs » , § 1, p. 46.
4. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 12, p. 27.

ment « océanique » vécu comme expérience psychologique dans sa jeunesse[1]. C'est ainsi comme si Mach, reprenant le point de vue sceptique de Hume sur « l'identité personnelle » (Cf. *Traité de la nature humaine*, livre I, partie IV, section 6), tirait des conclusions philosophiques radicales portant sur l'*ontologie* (la substance ou la matière *sont* une pseudo-réalité matérielle) à partir d'une auto-observation d'un état psychique portant sur l'éphémère de la perception et l'impression de relativité, voire de dissolution de son Moi empirique.

Concernant le rapport de Mach avec Kant, il s'agit d'abord pour le savant autrichien de souligner une continuité dans l'évolution de sa pensée (malgré ce qui sépare les deux philosophes comme la question de la chose en soi ou le statut des sensations). En effet, si Mach explique qu'à partir du kantisme, il s'est « bien plutôt rapproché des vues de Berkeley », c'est néanmoins pour préciser que les positions de ce dernier sont « contenues de manière plus ou moins implicite dans les textes de Kant[2] ». Ainsi, l'idéalisme subjectif est « [...] demeuré à l'état latent dans le kantisme[3] ». Et Lénine rappelle qu'effectivement Berkeley fut un des introducteurs de la thèse que l'on retrouvera chez Kant selon laquelle le sujet et l'objet ne nous sont donnés que dans leur corrélation[4]. Ainsi, Berkeley liait déjà indissolublement sujet et objet. Mais tandis que celui-ci le faisait de manière ontologique (les choses n'existent que par rapport à un sujet percevant, comme des objets idéaux), par contre,

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. I, § 13, p. 31 : « Par un beau jour d'été en plein air, le monde m'est soudain apparu comme formant, avec mon propre Moi, *une seule* masse complexe de sensations, à la seule différence que cette complexité était plus grande dans le Moi. Bien que la véritable réflexion sur ce sujet ne vînt s'y adjoindre que beaucoup plus tard, ce moment fut déterminant pour toute ma manière de voir ».

2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XV, § 7, p. 319. C'est en effet d'abord Kant, notamment par le biais de la lecture des *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), qui a servi de référence philosophique à la conception « phénoméniste » de Mach (tout comme d'Avenarius). « L'idéalisme critique », déclare ainsi le savant autrichien, a été « le point de départ de toute ma pensée critique » et un tournant qui a marqué la fin de son « réalisme naïf ».

3. Ernst Mach, « Sur le rapport de la physique avec la psychologie ».

4. *M. & E.*, chap. I, section 4, p. 94.

Kant s'est placé sur le terrain gnoséologique[1]. Car il est bien connu que Kant a tenu à démarquer son « idéalisme transcendantal » de l'« idéalisme empirique » représenté par Berkeley notamment par l'admission de l'existence objective de la chose en soi[2]. Pourtant Kant estimait nécessaire d'épouser un postulat proche de celui de l'idéalisme subjectif et qui consistait à dire que « [...] si je supprime le sujet pensant, c'est tout le monde des corps qui doit disparaître, en tant qu'il n'est rien que le phénomène inscrit dans la sensibilité de notre sujet et qu'il correspond à un type de représentations de celui-ci ». Et cela, « dans le but de garantir notre Moi pensant du matérialisme [3] » (c'est-à-dire le spinozisme panthéiste qui passait à cette époque pour le matérialisme). Ainsi, c'est une conséquence logique de l'idéalisme transcendantal kantien que « la possibilité de l'expérience en général est donc en même temps la loi universelle de la nature » et « c'est en nous-mêmes, je veux dire dans notre entendement, que doit résider la législation suprême de la nature ; loin que ce soit à partir de la nature que nous devions en chercher les lois universelles au moyen de l'expérience, à l'inverse, c'est à partir des conditions de la possibilité de l'expérience qui résident dans notre sensibilité et entendement que nous devons chercher la nature selon sa conformité à des lois universelles [...] L'entendement loin de tirer ses lois (a priori) de la nature, les lui prescrit au contraire[4]. »

1. En effet, dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787), Kant a donné à sa théorie de la connaissance le sens d'une révolution copernicienne pour expliquer que les objets (du point de vue phénoménal), doivent se régler désormais sur notre connaissance, à l'inverse de ce que dit le réalisme (selon la théorie du reflet). Ainsi, selon Kant, les choses se règlent sur l'entendement, et non l'entendement sur les choses. La légalité de la nature repose donc sur l'expérience subjective.

2. « [...] Je dis : des choses nous sont données comme objets de nos sens et existant hors de nous [...] l'existence de la chose qui apparaît ne se trouve de ce fait nullement supprimée, comme c'est le cas dans le véritable idéalisme ; ce qu'on montre seulement c'est que les sens ne nous permettent pas du tout de la connaître telle qu'elle est en elle-même » (Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 10, Remarque II, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993, p. 53-54).

3. E. Kant, *Critique de la raison pure*. La Logique Transcendantale, « Dialectique transcendantale », p. 384-385. Cf. aussi la traduction Tremesaygues et Pacaud aux P.U.F, p. 309.

4. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter*

D'autres principes peuvent aussi expliquer pourquoi le savant autrichien a défendu l'idée que le kantisme inclut en lui le berkeleyisme$_1$ comme la défense de l'idéalité du temps et de l'espace ainsi que le fait de s'en tenir dans la connaissance des phénomènes, néanmoins épurée de l'adjonction dualiste de la chose en soi qui s'avère « impossible de conserver ». Une *véritable* connaissance objective (c'est-à-dire autre qu'intersubjective et portant sur la nature des choses *en elles-mêmes*) s'avérera impensable aussi bien pour Kant que pour Mach et Berkeley$_2$. Et c'est précisément pour cette raison le rejet de l'objectivité , que Lénine fera écho à l'idée selon laquelle « Kant n'a réfuté en rien l'idéaliste Berkeley$_3$ ».

Pour Lénine, quel est le fond de la tendance empiriocriticiste concernant le caractère cognitif de l'expérience ?

comme science, § 36, p. 91-92.

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. IV, « Les points de vue principaux pour la recherche des sens », § 10, et chap. XV, § 7, p. 77 et 319. Il faut préciser que Mach établit un contresens « psychologiste » sur l'espace et le temps kantiens. Chez le physicien autrichien, l'espace et le temps ne sont plus seulement des *formes* pures et nécessaires du sujet dans sa connaissance sensible, liées à sa finitude ontologique, mais une structure psychologique qui subsume le domaine de l'entendement dans celui de la sensibilité, à l'instar de Schopenhauer. Mach fusionne ainsi le moi transcendantal et le moi empirique distingués par Kant et tire ainsi le kantisme vers l'idéalisme subjectif proprement dit : les catégories de l'entendement ont disparu. Mach se trouve ainsi en accord avec l'empirisme anglais de Locke, Berkeley et Hume. Pour eux, les objets de l'esprit étant strictement limités à nos propres impressions et idées, concevoir une réalité extérieure « au-delà » des « étroites limites » de ces impressions et idées est totalement inconcevable (cf. *Traité de la nature humaine* de Hume).

2. Chez Kant, c'est l'idéalité transcendantale qui assure la valeur objective que l'on peut conférer à la connaissance comme faculté. C'est en effet à l'entendement et à lui seul qu'il revient de porter un jugement objectif à partir du phénomène. L'objectivité ne concerne donc pas la nature des objets en eux-mêmes qui demeure inconnaissable. Cela fit dire à Feuerbach que « l'idéalisme kantien est encore un idéalisme limité - *l'idéalisme du point de vue de l'empirisme* » (L. Feuerbach, Principes de la *Philosophie de l'avenir* [1843], § 17, dans *Manifestes philosophiques*, Paris, P.U.F, 1960, 1973, p. 153) ; cité partiellement par *M. & E.*, chap. IV, section 1, p. 245.

3. *M. & E.*, chap. IV, section 1, p. 240.

> C'est qu'il *ne va pas au-delà* des sensations ; qu'*il s'arrête en deçà des phénomènes*, se refusant à voir quoi que ce soit de "certain" au-delà des sensations. Nous ne pouvons rien savoir de certaines de *ces choses mêmes* (c'est-à-dire des choses en soi, des "objets en eux-mêmes", comme s'exprimaient les matérialistes contre lesquels s'élevait Berkeley), telle est la déclaration très précise de l'agnostique[4].

Ainsi, du point de vue de la connaissance de l'empiriocriticisme, tout ce qui dépasse les formes et les contenus sensibles de la conscience sera considéré comme un « *transcensus* » illégitime. À ce titre, l'idée même de la connaissance d'une chose en soi est jugée inadmissible et relève de la « métaphysique ». Il en va de même de la possibilité d'accéder à la vérité objective. « La question de l'existence de la nature de la réalité objective est une question métaphysique[5] », dira E. Husserl à un moment de son parcours philosophique dans lequel il est encore proche de la pensée de Mach. Et si le physicien autrichien semble néanmoins admettre que l'on puisse atteindre une objectivité dans le domaine tout théorique de la « recherche », en laboratoire, il rejette et déclare néanmoins inaccessible un tel examen dans tous les autres domaines (vie sociale, morale, etc.), laissant la question à l'appréciation subjective[6]. Lénine résumera de manière ironique cette posture agnostique : « Dans mon cabinet, dit le pédantesque savant, je suis déterministe ; mais que le philosophe ne se préoccupe pas de bâtir sur le déterminisme une conception du monde cohérente, embrassant la théorie et la pratique, il n'en est point question[7]. »

Ainsi, l'épistémologie empiriocriticiste est un « phénoménisme » que Lénine dénonce comme équivalent à « une variété d'agnosticisme[8] ». Autrement dit, phénoménisme = agnosticisme[9]. En effet, en tant que doctrine philosophique, l'agnosticisme, postule (sous des formes variées)[10] l'existence d'un ordre de réalité inconnais-

4. *M. & E.*, chap. II, section 2, p. 123.
5. Cité par George Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?*, p. 246.
6. Cf. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 233.
7. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 233.
8. Lettre de Lénine à Gorki (25 février 1908) dans *Lénine. Textes philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1978, p. 103.
9. *M. & E.*, chap. III, section 5, p. 212.
10. Cf. Paul-Laurent Assoun, « Vérité », dans *Dictionnaire critique du*

sable par nature ou l'existence d'une sphère inaccessible à l'entendement. Comme le rappelle Georges Labica dans l'article « Agnosticisme » du *Dictionnaire critique du marxisme* :

> T. Huxley avait créé le terme *agnostic*, afin de dissimuler son scepticisme vis-à-vis des options métaphysiques et religieuses. F. Engels reprend le mot et, l'élargissant considérablement, lui fait désigner toute attitude philosophique admettant un inconnaissable. Hume, Kant et les néo-kantiens sont, de la sorte, rangés parmi les agnostiques. Ils se refusent à convenir ouvertement que leur conception de la nature est "entièrement matérialiste"; ils sont donc des "matérialistes honteux"[1].

Pourtant, rigoureusement parlant, l'empiriocriticisme ne peut pas être qualifié d'agnosticisme si l'on fait de ce terme un synonyme de l'attitude sceptique qui suspend le jugement sans aller jusqu'à l'idéalisme, ce dernier niant absolument en ce qui le concerne l'existence de la réalité extérieure jugée illusoire. Car le savant autrichien ne met *pas* en doute la réalité de la chose en soi, ni sa connaissance (c'est la position de Kant qui la déclare inconnaissable *par principe*). Au contraire, il intervient *positivement* pour déclarer que la réalité de la matière est une question métaphysique et pour nier la matérialité du monde.

L'accusation d'agnosticisme semble plus justifiée lorsqu'elle vise des positions plus pragmatiques de Mach qui insistent sur la nécessité de s'en tenir au plan phénoménal. C'est le cas, par exemple, lorsque le savant autrichien déclare qu' « [...] avec Schuppe, le pays du transcendant m'est fermé[2] », par quoi il faut entendre ici non seulement les options religieuses mais toute question relative à l'essence intime du monde. Mais là aussi, au sujet des causes efficientes, lorsque l'agnosticisme phénoménaliste de Mach professe l'ignorance absolue de la connaissance de la causalité des choses, c'est parce que le savant autrichien nie qu'une telle causalité *existe*.

marxisme, Paris, Quadrige/P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 1200.

1. Georges Labica, « Agnosticisme », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 16.

2 . Ernst Mach, *La Connaissance et l'erreur*, p. 8-9.

I / 3. Les thèses gnoséologiques de Marx

La critique de l'empiriocriticisme russe par Lénine comporte un enjeu doctrinal spécifique au débat russe, qui concerne l'évaluation de l'héritage philosophique laissé par Marx et Engels. C'est un aspect important de l'ouvrage de 1909. Le « nouveau matérialisme » annoncé par Marx dès 1845 dans *Les Thèses sur Feuerbach* s'érige-t-il sur les fondements philosophiques de l'ancien matérialiste (y compris celui de L. Feuerbach.) ou consiste-t-il dans une coupure épistémologique complète avec ce dernier, renvoyant dos à dos matérialisme (pré-marxiste) et idéalisme ? On ne s'étonnera pas que la réponse donnée par Lénine défende la première solution, le « matérialisme dialectique$_1$ », c'est-à-dire un point de vue orthodoxe provenant de F. Engels, aussi représenté en Russie sur le plan théorique par G. Plekhanov. Tous deux s'opposent à l'empiriocriticisme russe dont la réponse sur ce terrain tente, soit d'aménager les positions d'Engels avec celles de Mach comme c'est le cas de A. Bogdanov ou Bazarov (des bolcheviks), soit de combattre directement les positions d'Engels comme le fait Tchernov (un socialiste-révolutionnaire) en tentant notamment d'opposer celui-ci et Marx$_2$.

Les deux parties philosophiques en présence s'appuient ou prennent comme objet d'étude les déclarations gnoséologiques d'Engels tirées de l'*Anti-Dühring* (1878) et de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1886) qui comprend les *Thèses sur Feuerbach* rédigées seulement par Marx. Notons que concernant

1. Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, chap. IV, « Le matérialisme dialectique ».

2 . Cf. *M. & E.*, chap. II, section 1 et section 5, *Ibid.*, p. 111 et p. 158. À l'instar de l'empiriocriticisme socialiste russe, on présente parfois de nos jours le marxisme, comme un « matérialisme sans matière, un matérialisme "non ontologique", [...] pour le moins paradoxal » [*sic*] (Emmanuel Renault, *Le Vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses, 2001, p. 36). Selon ce point de vue, le matérialisme historique « ne consiste donc pas à poser un primat de la matière [...] Le matérialisme de Marx, loin de partir d'une "matière objective" et donnée, pose au contraire, comme l'idéalisme, le primat de l'activité, mais d'une activité réelle, matérielle ou objective [...] » (Franck Fischbach, « Qu'est-ce que le matérialisme historique ? », *Le Nouvel Observateur*, N° spécial sur Marx, octobre/ novembre 2003, p. 39).

l'œuvre de ce dernier, la polémique a lieu avant la publication seulement en 1932 de *L'Idéologie Allemande* (1845-1846), manuscrit rédigé en collaboration par Marx et Engels mais qui est principalement l'œuvre du premier. Sa rédaction suit immédiatement celle des *Thèses sur Feuerbach*, et ces deux manuscrits sont aujourd'hui considérés comme indissociables l'un de l'autre. À l'époque, il s'agissait pour Marx et Engels de « régler [leur] compte[1] » philosophiquement avec la philosophie idéaliste allemande et le matérialisme contemplatif de L. Feuerbach à qui ils doivent cependant la réfutation de l'hégélianisme.

Il n'est pas inutile de donner un aperçu des thèses gnoséologiques de Marx à cette époque. Cela devrait rendre sensible le fait que les principales thèses des empiriocriticistes russes (la nature physique est un « dérivé » du « psychique », les choses sont des complexes d' « éléments »-sensations, le monde est constitué par l' « expérience socialement organisée » de l'humanité collective, ou bien est formé de l'ensemble des signes conventionnels de nos sensations, c'est-à-dire un « empirio-symbolisme »), sont en contradiction, dans ce domaine, avec celles de Marx dont ils revendiquent pourtant l'héritage.

Considérons d'abord *La Sainte famille*, rédigée peu avant la rédaction des *Thèses sur Feuerbach* et publiée dès 1845 mais dont ne fait pas référence Lénine en 1909[2]. À travers la critique de l'idéalisme des Jeunes-Hégéliens par Marx, ce sont les présupposés épistémologiques mêmes de l'idéalisme *en général* qui sont visés. Marx s'en prend en particulier à la sorte de fichtéisme (idéalisme subjectif) de Bruno Bauer qui abolit la scission sujet/objet. Ainsi, Bauer fait-il passer « le mouvement réel de l'univers » comme « mouvement idéal de la conscience de soi, libre et libéré de la *matière*, c'est-

1. Cf. K. Marx, « Préface » à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859).

2. Néanmoins, en 1895, Lénine notait à propos du passage de la *Sainte Famille* qui nous intéresse ici (en particulier, le § 2 du chap. I, « Le mystère de la construction spéculative »), que « ces pages sont toutes entières *extrêmement* intéressantes [...], c'est une critique de la philosophie spéculative avec l'exemple connu du « fruit », critique *directement orientée aussi contre Hegel* » (Lénine, *Cahiers philosophiques*, « Résumé de *La Sainte famille* », p. 27).

à-dire de la réalité ; en d'autres termes, [...] le mouvement *matériel* distinct du mouvement cérébral, du mouvement d'idées, n'existe qu'en *apparence*[1] ». De même, l'hégélianisme (l'idéalisme objectif), ajoute Marx, « [...] remplace les rapports réels de l'homme et de la nature par un sujet-objet absolu[2] », c'est-à-dire par « une troisième *unité spéculative*, *concrète*, un *sujet-objet* [...][3] ». À l'opposé, l'exemple connu du « fruit[4] » utilisé par Marx pour critiquer l'hégélianisme qui considère comme unique réalité le processus de la pensée, est une défense de la démarche épistémologique matérialiste (relative à la théorie du reflet). Cette orientation matérialiste de Marx sera exposée ouvertement plus tard et de manière succincte dans le passage célèbre de la postface de la 2e édition allemande du *Capital* : « Pour moi, au contraire [de Hegel], dira le révolutionnaire allemand, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du monde réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme[5]. » Après *La Sainte Famille*, *L'Idéologie allemande* développe positivement le matérialisme par « en haut », c'est-à-dire dans la sphère de l'histoire et de la production sociales. Car alors que chez Feuerbach « [...] histoire et matérialisme sont complètement séparés[6] », le nouveau matérialisme d'emblée, en tant que matérialisme historique, « saisit [...] l'activité humaine elle-même en tant qu'activité *objective*[7] ». Ainsi :

> [...] on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes

1. K. Marx, *La Sainte famille*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 168.
2. *Ibid.*, p. 201.
3. *Ibid.*, p. 200.
4. *Ibid.*, p. 73-77.
5. L'édition scientifique du *Capital* a opté pour une traduction différente : « Chez moi, à l'inverse [de Hegel], l'idéel n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme » (K. Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. sous la dir. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, P.U.F/Quadrige, [1983], 1993, p. 17).
6. K. Marx-F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 26.
7. Thèses sur Feuerbach, Thèse 1, *in* K. Marx-F. Engels, *L'Idéologie allemande*, 1974, p. 1.

> en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. [...] Dès lors que l'on représente ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits sans vie, comme chez les empiristes, qui sont eux-mêmes encore abstraits, ou l'action imaginaire de sujets imaginaires, comme chez les idéalistes[1].

Par conséquent, Feuerbach qui parle de « l'essence humaine » de façon encore abstraite et idéalisée n'est *pas assez* matérialiste car, dira Marx plus tard, « il est bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions [ou des philosophies], que de faire voir par une voie inverse comment les conditions de vie réelle revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique[2] ». Ainsi, dans l'explication des processus sociaux, le matérialisme ancien n'est pas aboli mais, au contraire, élargi :

> La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés ; mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement ; donc tels qu'ils agissent dans des limites, des présuppositions et des conditions matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté[3].

En prolongeant le matérialisme ancien tout en le dépassant (jusqu'à Feuerbach inclus), « bien entendu, dit Marx, le primat de la nature extérieure n'en subsiste pas moins», comme un socle ou substrat historico-naturel qui naturellement précède et engendre l'histoire humaine. De plus, dit-il aussi, les hommes ont « conscience de la nature qui se dresse d'abord [en face d'eux] comme une puissance foncièrement étrangère[...] ». Par ailleurs, il est peu crédible de contester l'accord de principe entre Marx et Engels concernant l'existence d'une dialectique de la nature, comme le montrent leur collaboration et leur relation épistolaire entretenue jusqu'à la mort

1. P. 20-22.
2. K. Marx, *Le Capital*. *Livre I*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1993, p. 418.
3 K. Marx-F. Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 19.

de Marx. Pourtant, cela n'a pas empêché que l'idée d'une différence entre les deux révolutionnaires concernant ce thème ait été souvent avancée pour tenter de démarquer l'un de l'autre[1]. Au contraire, en identifiant l'être et la pensée, Mach et les empiriocriticistes, comme avant eux les hégéliens de gauche, nient la réalité objective de la nature et regardent celle-ci comme une sorte de structure immuable, non soumise au temps et au développement historique.

I / 4. Les objections de l'empiriocriticisme contre le matérialisme

L'immatérialisme de la gnoséologie empiriocriticiste, dont le plus bel exemple peut-être est l'affirmation selon laquelle « la matière disparaît[2] » dans les sciences physiques, a conduit ce courant à livrer une guerre contre le matérialisme. « La matière disparue, il reste : l'énergie[3] » dit le chimiste W. Ostwald (allié de Mach sur le terrain philosophique) qui y voit le « dépassement du matérialisme physique[4] ». Et bien qu'Ostwald semble préférer le concept d'énergie à celui de sensations comme seule réalité, cela ne change rien

1. Cf. en particulier la lettre de Marx à Engels du 22 juin 1867 dans K. Marx et F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris Éditions sociales, 1973, p. 56-57, et la lettre de Marx à Kugelmann du 11 juillet 1868 dans K. Marx, *Lettres à Kugelmann*, trad. G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 103.
2. Cf. *M. & E.*, chap. V, section 2 consacré à cette question. Cf. aussi section 3, et chap. V, section 5, p. 332 et p. 353. À noter que Lecourt explique que « Lénine emprunte cette proposition au petit ouvrage de vulgarisation de Louis Houllevigue publié en 1908, qui s'intitule : *L'Évolution des sciences*. Il faut noter que le titre du chapitre final de *La Science et l'Hypothèse* de Poincaré (chapitre qui date de 1901 au plus tard) est "La fin de la matière" ; et il commente ainsi : "L'une des découvertes les plus étonnantes de la physique moderne, c'est que la matière n'existe pas [...]" » (D. Lecourt, *Une crise et son enjeu : essai sur la position de Lénine en philosophie*, p. 91, note).
3. Cité par Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu : essai sur la position de Lénine en philosophie*, p. 102.
4. W. Ostwald, « La déroute de l'atomisme contemporain », dans la *Revue générale des sciences pures et appliquées*, n° 21, 15 nov. 1895.

au fait qu'il partage avec les empiriocriticistes un même immatérialisme élémentaire en réaction au postulat que le mouvement est inconcevable sans la matière[1].

Avant de voir la réponse et les thèses gnoséologiques que défend Lénine contre eux, il faut aborder le registre des accusations des empiriocriticistes et de leurs alliés contre le matérialisme. D'abord, l'usage des terminologies joue un rôle stratégique dans l'opération de mésinterprétation et de délégitimation de la doctrine matérialiste. En effet, on substitue souvent le terme « réalisme » au terme « matérialisme ». Quoique d'usage courant à notre époque en épistémologie, cela revient, remarque Lénine, à ne pas « vouloir appeler le diable (c'est-à-dire le matérialisme) par son nom[2] ». Cette habitude terminologique est source de confusion dit Lénine à plusieurs reprises dans son ouvrage, et mutile la définition même de cette doctrine[3]. De nos jours, un exemple confirme la justesse de l'observation du révolutionnaire russe. En effet, selon un auteur contemporain, « Lénine définissait le matérialisme en attribuant comme seule propriété à la matière d'être une réalité objective [...] Le pape pense sans doute que Dieu est une réalité objective et Descartes pensait la même chose pour l'âme ; il est néanmoins difficile de les considérer comme matérialistes[4]. » Ici, le matérialisme de Lénine est réduit à son postulat épistémologique (l'attitude *réaliste*), ce qui conduit alors à des conclusions absurdes, à savoir le rapprochement avec l'idéalisme objectif. Or, cette confusion repose sur l'omission du postulat *ontologique* bien connu du matérialisme qui doit être nécessairement corrélé à l'attitude réaliste et qui s'oppose à tous les idéalismes et spiritualismes, à savoir : l'unité du monde consiste dans sa matérialité !

Une autre accusation portée par les empiriocriticistes contre le matérialisme concerne « l'exclusivisme » en faveur de la matérialité du monde (tout est matière ou d'origine matérielle), assimilée gros-

1. Cf. *M. & E.*, chap. V, section 3, p. 334.
2. *M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 274.
3. Cf. *M. & E.*, notamment : En guise d'introduction (concernant l'emploi par Berkeley) et chap. I, section 2, p. 21 et p. 61.
4. Jean Bricmont, « Qu'est-ce que le matérialisme scientifique ? » dans *Intrusions spiritualistes et impostures intellectuelles en sciences*, (dir.) Jean Dubessy et Guillaume Lecointre, Paris, Éditions Syllepse, 2001, p. 158.

sièrement par ses détracteurs au mécanisme ou au physicalisme[1]. Ils ont ainsi pour habitude de réduire *tout* le large courant du matérialisme soit au « matérialisme mécaniste » qui réduit l'ensemble des entités à leur mouvement mécanique sans reconnaître de propriétés émergentes, soit au matérialisme dit « vulgaire » (c'est-à-dire physicaliste)[2]. Ce faisant, ils ignorent ou feignent d'ignorer le matérialisme *dialectique* et l'existence de la solution émergentiste présente, par exemple, chez Lénine (et qui est aussi celle dans les sciences de la nature), lorsque celui-ci explique que la conscience est le produit supérieur de la matière (c'est-à-dire du physique).

Pour l'empiriocriticisme, cet exclusivisme « moniste » concerne les deux doctrines rivales du matérialisme et de l'idéalisme qui se rejoignent dans la façon qu'elles ont d'hypostasier et d'absolutiser, pour l'une la matière, pour l'autre les idées, en faisant de celles-ci de

1. Pour un aperçu plus détaillé de cette accusation portée à l'encontre du matérialisme, cf. Max Horkheimer, « Matérialisme et métaphysique », dans Horkheimer, M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduction C, Maillard et S, Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 98-102.

2. En 1914, dans sa notice consacrée à Marx, Lénine expliquera succinctement en marxiste la distinction qu'il faut établir entre les différents matérialismes : « Pour Marx et Engels le défaut essentiel de l' "ancien" matérialisme, y compris celui de Feuerbach (et à plus forte raison le matérialisme "vulgaire", celui de Büchner-Vogt-Moleschott), était que 1. il était "surtout mécaniste", ne tenant pas compte du développement moderne de la chimie et de la biologie (de nos jours il conviendrait d'ajouter encore : de la théorie électrique de la matière) ; 2. cet ancien matérialisme était non historique, non dialectique (métaphysique, au sens d'antidialectique) et n'appliquait pas avec logique et dans tous les domaines le point de vue du développement ; 3. il concevait l' "essence humaine" de façon abstraite et non comme l' "ensemble de tous les rapports sociaux" (déterminés par l'histoire concrète) et pour cette raison ne faisait qu' "interpréter" le monde alors qu'il s'agit de le "transformer", c'est-à-dire qu'il saisissait pas la portée de l' "activité pratique-révolutionnaire" » (Lénine, « Karl Marx », in *Textes philosophiques*, p. 224). À noter que Olivier Bloch a critiqué le portrait fait par Marx « surtout mécaniste » du matérialisme français du temps des Lumières (d'abord dans *La Sainte famille*), puis par Engels et Lénine, au détriment de la prise en compte des influences « d'inspiration médicale, biologique, et aussi chimique, par suite dynamiste et vitaliste, dans la tradition que développent Diderot et d'Holbach » (Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 310).

véritables idoles ou fétiches. Ces deux courants de pensée instaureraient ainsi une rupture artificielle dans le vécu alors que l'empiriocriticiste lui-même ne se définit qu'en relation à l'activité humaine autant idéelle que matérielle. Ainsi, ces monismes exclusifs méconnaîtraient la dualité entre matière et conscience, entre nature et esprit. Dans cette critique, les empiriocriticistes rejoignent paradoxalement les partisans du dualisme de l'esprit et de la matière (mais sans en faire néanmoins un postulat et une détermination, seulement une attitude pratique et fonctionnelle). En effet, selon les dualistes, l'affirmation ontologique du matérialisme selon laquelle le psychique, la conscience, etc., sont une fonction de cette parcelle particulièrement complexe de la matière qui porte le nom de cerveau, est paradoxale et intenable. Car la simple expérience immédiate impose à quiconque de reconnaître d'emblée la différence fondamentale entre réalité psychique et réalité physique. La différence de nature entre phénomène psychique et phénomène matériel serait ainsi irréductible et il serait impossible de déduire l'un de l'autre. Ainsi, le monisme de la matière méconnaîtrait la dualité entre matière et conscience, nature et esprit, etc. L'exclusivisme matérialiste aurait pour conséquence de nier la réalité psychique en réduisant celle-ci à n'être qu'un simple phénomène, voire une apparence. Il en irait de même concernant le rôle actif joué par la conscience.

Mais il n'a jamais été de l'intention de Lénine d'abaisser le statut de la pensée, de dire que la pensée n'*existe pas* ou de réduire celle-ci au physique : « que pensée et matière soient "réelles" c'est-à-dire qu'elles existent cela est juste. Mais dire que la pensée est matérielle, c'est faire un faux pas vers la confusion du matérialisme et de l'idéalisme[1] ». Lénine corrigera sur ce point l'ouvrier social-dé-

1. Sur ce terrain, la position matérialiste de Lénine, par rapport à la réalité de la pensée, retrouve celle auparavant de Feuerbach qui déclare que « pour prendre *réellement au sérieux* la réalité de la pensée ou de l'idée, il faut lui adjoindre quelque chose de *différent* d'elle ; autrement dit il faut que la *pensée réalisée* soit un être différent de la *pensée non réalisée*, de la *simple pensée* : qu'elle soit non seulement de la pensée, mais aussi de la non-pensée. La pensée se réalise veut dire justement : elle se *nie* et cesse d'être simple pensée. Qu'est donc alors cette non-pensée, cet élément distinct de la pensée ? Le sensible. La pensée se réalise veut donc dire : elle se fait *objet des sens* » (L. Feuerbach, *La philosophie de l'avenir*, § 31, dans

mocrate et philosophe autodidacte allemand Joseph Dietzgen (1828-1888) qui en élargissant ainsi le concept de matière à la substance pensante perd de vue que la base du matérialisme consiste en la reconnaissance de la matière comme élément primordial et « limite de l'esprit$_1$ ». Agir autrement reviendrait à confondre ce qui est premier ontologiquement, la matière, et ce qui est second, l'esprit. Reconnaître ce postulat philosophique ne revient pas, non plus, à hypostasier la pensée car, dit Lénine, « notre conscience, si transcendante qu'elle nous paraisse, dit-il, n'est que le produit d'un organe matériel, corporel, le cerveau [...] L'esprit n'est lui-même que le produit supérieur de la matière$_2$ ». C'est pourquoi, il est « [...] absurde de dire que le matérialisme tient pour "moindre" la réalité de la conscience [...] ou tout autre conception infiniment plus complexe du monde en tant que matière en mouvement$_3$ ». Mais le reproche le plus fréquent des empiriocriticistes adressé au matérialisme philosophique concerne son épistémologie dualiste, bien qu'il aurait été sans doute plus honnête de reconnaître un dualisme semblable dans leur propre système (« à des fins pratiques » comme le dit Mach).
Lénine résume l'objection de ces adversaires empiriocriticistes :

> Les matérialistes tombent dans le "kantisme" (c'est le cas de Plekhanov qui admet l'existence de la "chose en soi", c'est-à-dire des choses existant en dehors de notre conscience), ils "doublent" le monde et prêchent le "dualisme", puisque derrière les phénomènes, d'après eux, il y a encore la chose en soi, puisque derrière les données immédiates des sens, ils admettent autre chose, on ne sait quel fétiche, une "idole", un absolu, une source de "métaphysique", un double de la religion (la "sainte matière", selon Bazarov)$_4$.

Manifestes philosophiques, p. 176-177).
1. Cf. *M. & E.*, chap. IV, section 8, p. 301-309.
2. *M. & E.*, chap. I, section 3, p. 76.
3. *M. & E.*, chap. V, section 4, p. 349.
4. *M. & E.*, « En guise d'introduction », p. 12. Le reproche dualiste adressé par l'empiriocriticisme (et par d'autres courants philosophiques qui lui sont proches) au matérialisme peut être étendu au rationalisme. Ainsi, explique le philosophe français A. Rey dans *La Philosophie moderne* (Paris, E. Flammarion, 1908), « le pragmatisme a en effet reproché au rationalisme de dédoubler la connaissance en deux parties synchroniques [c'est-à-dire à un moment précis] : les objets ou la chose en soi et les représentations

À ce propos, Mach parle aussi du « préjugé dualiste instinctif[1] » qui aurait conservé le vestige d'anciennes vues, dénuées d'esprit critique (pré-kantiennes), absolutisant la séparation entre le sujet et l'objet. Pour les empiriocriticistes, le matérialisme (et la rationalité scientifique) postule la possibilité de l'objectivité alors qu'il s'agit là d'une séparation illégitime entre le monde et nous, entre ce qui objectif et ce qui est subjectif. Autrement dit, sur le plan gnoséologique, la connaissance objective conçue comme transformation de la « chose en soi » (c'est-à-dire la réalité objective), en phénomènes, en « chose pour nous », est une « illusion naturelle » du matérialisme[2]. Pour leur part, Mach et Avenarius auraient l'avantage d'éliminer les « absolus » et les « essences immuables » en adoptant un point de vue fonctionnaliste reposant sur une base empiriste. Car le monde extérieur ne serait pas autre chose qu'un aspect de nos sensations. Par conséquent, « l'empiriocriticisme, dit Bogdanov, n'a à se préoccuper ni de matérialisme, ni de spiritualisme, ni d'aucune métaphysique en général[3] ».

Quel est le véritable point de vue du matérialisme philosophique par rapport à la question du dualisme gnoséologique ? Si l'on peut effectivement reconnaître un système dualiste dans la théorie matérialiste, cela dérive logiquement du fait que « [...] le monde physique existe indépendamment de la conscience et existait bien *avant* l'homme, bien *avant* toute "expérience des hommes"[4] ». C'est la reconnaissance de l'*extériorité* de la matière par rapport à la pensée qui donne aussi sens à la théorie du reflet défendue par le matérialisme. Il ne s'agit ici d'aucun dualisme absolu, d'aucune opposition immuable entre matière et pensée. Et ceci pour la simple raison que la conscience est ontologiquement la propriété émergente, produit

que s'en fait l'esprit ». Lénine a lu ce livre de Rey vers la fin de 1908, à l'époque de la rédaction finale de *Matérialisme et Empiriocriticisme*. Il souligne le passage pour son intérêt. Cf. Lénine, *Les Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 427.

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XV, § 5, p. 315.

2. Cf. Ernst Mach, « Sur le rapport de la physique avec la psychologie », dans *L'année psychologique*, 1905, vol. 12, p. 303-318.

3. A. Bogdanov, *Empiriomonisme*, 2 éd., Livre I. Cité par *M. & E.*, chap. 1, section 2, p. 69.

4. *M. & E.*, chap. IV, section 5, p. 281.

d'une évolution de la matière (le cerveau). Néanmoins, il faut reconnaître une difficulté qui vient du fait que lorsque nous étudions l'appareil psychique, nous le faisons précisément avec lui, rendant primordiales les distinctions sujet/objet et pensée/matière.

Ainsi, concernant la différence entre la matière et l'esprit, Lénine dira qu'il s'agit d'une « différence [...] relative et non excessive[1] ». Car, précise-t-il,

> que cette opposition, ne doive pas être "excessive", exagérée, métaphysique, cela ne fait aucun doute [...]. Les limites de la nécessité absolue et de la vérité absolue de cette opposition relative sont précisément celles qui déterminent l'*orientation* des recherches gnoséologiques. Opérer en dehors de ces limites avec l'opposition de la matière et de l'esprit, du physique et du psychique, comme avec une opposition absolue, serait une grave erreur[2].

Commentant l'ouvrage de Lénine, Lukács rappelle pareillement que :

> pour simplifier notre exposé, nous avons traité séparément des facteurs objectifs et subjectifs de la connaissance. Il va cependant de soi qu'une telle séparation peut facilement donner lieu à des malentendus, si on l'interprète comme une discrimination entre éléments irréductiblement opposés les uns aux autres. Aussi Lénine prend-il soin de spécifier que l'antinomie de la matière et de la conscience n'est absolue qu'en tant qu'elle forme le problème fondamental de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire tant que la primauté de l'une sur l'autre est en question. "En dehors de ces limites, écrit-il - la relativité de cette opposition ne soulève aucun doute[3]". [...] Ainsi, une fois de plus il souligne le caractère relatif de l'antinomie matière-esprit, abstraction faite - soulignons-le - de la question de la primauté gnoséologique[4].

1. *M. & E.*, chap. IV, section 8, p. 302.
2. *M. & E.*, chap. IV, section 8, p. 304.
3. Nous avons préféré reprendre ici la traduction de notre édition de référence de *M. & E.*, chap. III, section 1, p. 176.
4. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?*, p. 285. Remarquons que le fait de souligner la relativité de dualisme en gnoséologie ne semble pas aller de soi. Parmi les philosophes contemporains de la pensée analytique, S. Kripke renouvelle le dualisme cartésien par un dualisme des propriétés qui invalide, suggère-t-il, les pensées monistes (Cf. Kripke, *La Logique*

Au nom de la relativité de la connaissance, le matérialisme est aussi qualifié par l'empiriocriticisme de « métaphysique ». Précisons ici que le terme métaphysique n'a rien à voir avec le sens que lui confère le vocabulaire marxiste pour qui le terme est l'antinomie du terme de « dialectique ». En effet, cette accusation signifie ici le dépassement illégitime des limites de la perception sensible, et cela peut paraître paradoxal puisqu'elle fait du matérialisme une doctrine dualiste et non pas une doctrine moniste et immanentiste affirmant l'unité matérielle du monde auquel appartiennent aussi bien le sujet que l'objet. Néanmoins, l'accusation fait pourtant partie des objections habituelles dans l'histoire de la philosophie contre la théorie de la connaissance du matérialisme. À côté de Hume, il faut citer en particulier Kant. Dans la *Critique de la raison pure*, le philosophe de Königsberg repousse ainsi la position matérialiste en la taxant de « réalisme transcendantal ». Ce point de vue « transcendant », dit-il, prétend abusivement qu'il est possible de connaître les choses elles-mêmes (existant indépendamment de l'homme et de sa sensibilité), et pas seulement les propriétés des choses telles qu'elles nous apparaissent. Lénine se fait l'écho de la terminologie kantienne employée contre le matérialisme puisqu'il dit que « l'agnostique qualifie de "transcendantale" notre conception matérialiste de la nécessité, car, du point de vue de la "sagesse scolaire" de Hume et de Kant, que Willy ne fait qu'épurer au lieu

des noms propres ([1972], 1980, éd. de Minuit, 1980, p. 132-140). De la même façon, l'argument des zombies présenté par D. Chalmers dans *L'Esprit conscient. À la recherche d'une théorie fondamentale* [1996] (Paris, Ithaque, 2010), permettrait de concevoir un corps sans esprit, consacrant une vision dualiste absolue de leur rapport. Pourtant, ce cas imaginaire illustre seulement le primat du corps sur l'esprit mais non que ce dernier n'en dérive pas. Ce qui semble problématique dans ce type d'arguments dualistes c'est qu'ils sont expressément dirigés contre la thèse de « l'identité des types » défendue par le physicalisme qui *réduit* les états mentaux aux états physiques (physiologiques). Par contre, le matérialisme dialectique qui considère les états mentaux comme des propriétés émergentes des états physiques semble ignoré. Rappelons qu'à la suite de Marx et Engels, Lénine distingue la dialectique matérialiste du "matérialisme vulgaire" » des Vogt, Büchner et Moleschott qui inclinaient à penser que le cerveau sécrète la pensée *comme* le foie sécrète la bile » (*M. & E.*, chap. I, section 1, p. 44. Cf. chap. I, section 5, p. 101).

de la renier, toute reconnaissance de la réalité objective qui nous est donnée dans l'expérience est un "transcensus" illégitime[1] ». Il faut souligner la *postérité* de cette critique kantienne du matérialisme rappelée par Lénine. Au XIXe siècle, le philosophe allemand F.-A. Lange adopte une perspective identique dans *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (1866). Allant au-delà de l'étude phénoménale des lois de la nature, le matérialisme, selon Lange, défend illégitimement des thèses sur la constitution de la nature et, par conséquent, est métaphysique. De plus, « la conscience ne peut s'expliquer par des mouvements de la matière[2] ». On retrouve une même critique bien plus tard chez J.-P. Sartre lorsqu'il déclare que le matérialisme est une « doctrine métaphysique[3] ». Plus récemment, le philosophe nord-américain Hilary Putnam a réutilisé cette accusation pour servir sa propre réfutation du matérialisme. En effet, selon ce philosophe, le principe gnoséologique du « réalisme scientifique » (autre façon de parler du matérialisme) présuppose le point de vue divin, c'est-à-dire que nous sommes capables de substituer notre perspective humaine à celle d'un être omniscient capable de connaître l'essence (l'en soi) et la totalité de l'univers.Comme c'est impossible, l'attitude réaliste est par conséquent impossible[4]. Il s'agit en fait d'un sophisme

1. *M. & E.*, chap. III, section 3, p. 198.

2. F.-A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* [1866], traduit en français sur la seconde édition de 1873, Paris, C. Reinwald, 1877 (pour le t. 1) et 1879 (pour le t. 2). Cf. Max Horkheimer, « Matérialisme et métaphysique », dans Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 99.

3. Cf. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?*, p. 136.

4. Le propos de Putnam contient néanmoins un grain de vérité de nature anthropologique révélé par L. Feuerbach : « Dieu est l'omniscient, dit saint Thomas d'Aquin, parce qu'il connaît les moindres des choses » [...]. Or, ce savoir divin, qui n'est dans la théologie qu'une représentation imaginaire, est devenue un savoir *réel rationnel* dans la connaissance télescopique et microscopique des sciences naturelles. [...] la représentation que l'individu humain se fait de Dieu est la représentation que l'individu humain se fait de son espèce [...] » (L. Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), § 12, dans L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Paris, P.U.F, 1960, 1973, p. 140-141). Pour une critique et réfutation du point de vue de H. Putnam, voir Howard Sankey, "Scientific realism and the God's eye point of view": http://www. philosophy.

de la part de Putnam, souvent utilisé. Du temps de Lénine, Bazarov rapprochait déjà théologie et matérialisme. Il voyait dans ce courant philosophique un double de la religion et dans l'objectivité postulée par cette doctrine une idolâtrie de la « sainte matière ». De plus, le philosophe John B. Stallo expliquait dans *The Concepts and Theories of Modern Physics* (1882), publié avec un avant-propos de son ami Mach pour la traduction allemande, que l'affir- mation qu'il existe une matière des phénomènes est « un reste de réalisme médiéval[1] ». Au sein du marxisme occidental, Antonio Gramsci (dans ses *Cahiers de prison*) a malheureusement défendu un point de vue similaire au début des années 1930. Pour ce communiste italien également, la définition philosophique de matière est métaphysique. Elle s'apparente, selon lui, au concept de Dieu qui existe indépendamment de notre conscience telle que l'ont définie le réalisme gréco-chrétien (Aristote et Thomas d'Aquin) et le Vatican. Pourtant, on pourrait lui objecter que, en fait, la défini- tion de Dieu chez Thomas d'Aquin s'apparente plus au noumène kantien qu'à la catégorie de matière. En effet, les caractéristiques attribuées par Kant au noumène ressembleraient, à certains égards, au dieu créateur qui, en dotant providentiellement les hommes de la conscience de son *existence objective* (par la vérité révélée), demeure néanmoins fondamentalement *inconnaissable*. Autre figure de la gauche révolutionnaire, proche de Gramsci sur ce plan : Anton Pannekoek qui considère en 1938 (dans *Lénine philosophe*) que le matérialisme de Marx concerne exclusivement la matière sociale[2], c'est-à-dire les relations et la pratique humaines, et non

unimelb. edu. au/staff/Sankey/howard/Eye. PDF

1. Cité par Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu* : *essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paris, F. Maspero, 1973, p. 92.

2. Comme Bogdanov, Gramsci tombe dans l'écueil du relativisme sociolo- gique lorsqu'il explique que « la matière ne doit pas être considérée comme telle, mais comme socialement et historiquement organisée [...] ». Par conséquent, « la théorie atomiste comme toutes les hypothèses et toutes les opinions scientifiques sont des superstructures » idéologiques. Cf. Les *Cahiers de prison* de Gramsci, « Notes critiques sur une tentative de *Manuel populaire de sociologie historique* (l'anti-Boukharine) », le paragraphe intitulé « La « Matière » » (rédigé en 1932-1933) *in* Gramsci, *Textes*, (dir.) A. Tosel, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 191. Cf. aussi l' « Introduction à l'étude de la philosophie et du matérialisme historique », notamment

la matière physique. Contrairement à Marx, explique Pannekoek, Lénine conçoit la réalité objective « au sens du matérialisme bourgeois$_1$ », c'est-à-dire selon une vision mécaniste. On verra la fausseté de cette accusation lorsque nous aborderons la catégorie philosophique de matière, proposée par Lénine, qui ne se réfère à aucune substance en particulier mais signifie ce qui existe objectivement en partant de l'immanence du monde, sans adjonction extérieure et sans déduire ce monde d'un autre.

I / 5. La critique « de gauche » du kantisme

Selon Lénine, la philosophie de Kant est une tentative de concilier le matérialisme et l'idéalisme$_2$. Dans ce contexte, la chose en soi occupe un rôle central. En effet, l'insoutenable paradoxe de la théorie de la connaissance kantienne réside dans le fait de reconnaître l'existence objective de la chose en soi qui doit pourtant demeurer inconnaissable !

Dans le kantisme, il y a ainsi une contradiction entre l'élément matérialiste (des objets existent en dehors de notre connaissance, ce sont les « choses en soi ») et l'élément idéaliste (les choses en soi sont inconnaissables et nous ne connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire des représentations déterminées par les formes de notre sensibilité et les catégories de notre entendement). À ce titre, on peut considérer comme un lapsus révélateur la déclaration de Kant selon laquelle « les phénomènes « [...] ont comme fondement une chose en elle-même [...] c'est-à-dire la manière dont nos sens sont affec-

les paragraphes intitulés « «Objectivité » de la connaissance » (rédigé en 1932-1933) et « Le « noumène » kantien » (rédigé en 1935), in *Gramsci dans le texte*, (dir.) F. Ricci, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 195 et p. 200, respectivement.

1. A. Pannekoek, *Lénine philosophe*, p. 78. À la différence du communiste « de gauche » néerlandais, il semble, comme circonstance atténuante, que Gramsci, à l'époque emprisonné, n'avait pas une connaissance directe de l'ouvrage de Lénine publié en italien seulement après la Seconde Guerre mondiale. Mais bien que la critique de Gramsci vise N. Boukharine (et non Lénine), elle porte sur le matérialisme *en général*.

2. Cf. *M. & E.*, chap. IV, section 1, p. 242.

tés par ce quelque chose d'inconnu[1] ». Ce faisant, le philosophe de Königsberg reconnaît un lien causal entre nous et la chose en soi, et donc la possibilité de la connaître. Ainsi, concernant la chose en soi, « lorsqu'il [Kant] la déclare inconnaissable, transcendante, située dans l'au-delà, il se pose en idéaliste. » Par contre, « lorsqu'il admet qu'une chose en soi, extérieure à nous, correspond à nos représentations, Kant parle en matérialiste[2] ».

Lénine propose de distinguer deux tendances fondamentales qui ont voulu surmonter cette contradiction : d'une part une critique « de droite » (Schulze ou Fichte mais on peut citer aussi Jacobi qui les précède tous les deux) qui reproche à Kant d'être trop matérialiste, c'est-à-dire de n'être pas resté un idéaliste conséquent, et d'autre part une critique « de gauche[3] » (L. Feuerbach et le philosophe et écrivain socialiste russe Nikolaï Tchernychevski [1828-1889][4]) qui, au contraire, lui reproche de ne pas être assez matérialiste. La première tendance, c'est-à-dire la critique de droite, « appartient au passé » dit pour sa part Feuerbach. Elle « mène avec une nécessité impérieuse à l'idéalisme de Fichte ». Mais la seconde appartient « au présent et au futur » et mène au « sensualisme » objectif, c'est-à-dire le matérialisme qui prend pour point de départ le monde sensible sans pour autant adhérer à un sensualisme exclusif (car on utilise aussi une raison naturelle corrigeant les sens trompeurs)[5]. Ainsi, en tant que rationalisme appliqué et contrairement à l'empiriocriticisme, le matérialisme philosophique reconnaît l'existence de la « chose en soi » (terme « alambiqué[6] » dira d'ailleurs Lénine qui l'utilise seulement pour investir le débat philosophique). Par là, ce n'est pas l'*inconnaissable* chose en soi qu'admet Lénine (comme Mach, Bazarov et

1. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 9, § 32, p. 85-86.
2. *M. & E.*, chap. IV, section 1, p. 242.
3. *Ibid.*, p. 237-250.
4. Sur Tchernychevski, cf. *M. & E.*, Supplément à la section 1 du chapitre IV, p. 450-453.
5. Lettre de Feuerbach à Bolin du 26 mars 1858 cité par Lénine, *M. & E.*, Chap. IV, section 1, p. 247. En ce qui concerne le statut des sensations dans la connaissance, les matérialistes se distinguent ainsi aussi bien du monisme « neutre » des empiriocriticistes que du dualisme kantien.
6. *M. & E.*, Supplément à la section 1 du chapitre IV, p. 452.

Bogdanov le prétendent[1]) mais l'existence objective des choses. En effet, contre le kantisme qui ne reconnaît pas la cognoscibilité de la chose en soi et l'application à elle du concept de causalité, il faut souligner au contraire la possibilité de la connaître, en la situant dans le temps et l'espace. Pourtant, conviendra Engels,

> prise abstraitement, elle [la chose en soi] rend un son très raisonnable [...] Prise historiquement, la chose aurait un certain sens : nous ne pouvons connaître que dans les conditions de notre époque et *dans les limites de celles-ci* [...] Mais qu'on la mette en application. Que penser du zoologiste qui dirait : "Le chien *semble* avoir quatre pattes, mais nous ne savons pas si en réalité il en a quatre ou s'il n'en a aucune" ? Du mathématicien qui commencerait par définir un triangle comme une figure ayant trois côtés et déclarerait ensuite qu'il ne sait s'il n'en a pas 25 ? Que 2 x 2 *semblent* faire 4 ? Mais les savants se gardent bien d'appliquer dans la science de la nature la phrase creuse de la "chose en soi" ; ce n'est que lorsqu'ils font une incursion dans le domaine de la philosophie qu'ils se le permettent[2].

Ainsi, contre le relativisme philosophique[3], aussi bien de Kant que de l'empiriocriticisme (phénoménisme), la science prouve en quelque sorte le matérialisme. Nous allons revenir sur le caractère

1. Sur cette question de la chose en soi, les empiriocriticistes confondent sciemment la posture réaliste (matérialiste) et la posture kantienne. Cf. Lettre de Lénine à Gorki (25 février 1908) in *Lénine*. *Textes philosophiques*, p. 103. Lorsque Mach souligne l'accord du kantisme et du matérialisme, il omet ce qui les sépare radicalement en ce qui concerne le caractère connaissable ou non de la chose en soi, ainsi que son existence dans le temps et l'espace.
2. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 244.
3. Par relativisme philosophique qui caractérise selon Lénine le kantisme et l'empiriocriticisme, il ne faut pas entendre le refus de la relativité de la connaissance (sur ce point Engels et Lénine sont d'accord pour dire que nous ne pouvons connaître que dans les conditions de notre époque et *dans les limites de celles-ci*) mais le refus de l'objectivité, c'est-à-dire de la possibilité de connaître *ce qui existe indépendamment de nous* (correspondant précisément à la définition de la chose en soi kantienne). Ainsi, selon Lénine, la relativité du savoir et le matérialisme n'excluent pas la vérité absolue mais considèrent que cette vérité, atteinte expérimentalement, est la somme de vérités relatives (cf. notre chapitre sur l'asymptote).

cognitif et explicatif de la science défendue par le matérialiste russe, qui donne tout son sens à notre proclamation dogmatique. Nous employons sciemment le terme dogmatique car Kant aurait à coup sûr considéré ainsi la position de Lénine en lui reprochant de franchir en métaphysicien les limites de la structure *a priori* de l'esprit humain en voulant atteindre l'essence des choses. C'est pourtant ce qu'accomplit la science. Ainsi, le matérialisme répond positivement (en « dogmaticien ») à l'hypothèse faite par Kant (qui, à l'inverse, en exclut la possibilité) selon laquelle « si notre intuition fût de nature à nous représenter les choses *telles qu'elles sont en elles-mêmes*, alors aucune intuition n'aurait lieu *a priori* ; l'intuition serait toujours empirique$_1$ ». Ajoutons que lorsque le matérialisme y répond positivement, c'est sans prendre en compte la séparation de principe entre intuition et entendement, entre moi empirique et moi transcendantal, rendue implicite par Kant dans ce passage.

Avec le phénoménisme empiriocriticiste, c'est en vérité la raison d'être de la science qui disparaît. En effet, il nous semble que c'est le cas lorsque ce courant réitère les conclusions de la critique de droite en reprochant à Kant son admission de la chose en soi (l'objectivité) qui, selon ce point de vue, est une hypothèse et un fétiche inutiles, une concession faite au matérialisme. L'empiriocriticisme abolira par conséquent de façon unilatérale la distinction entre la chose en soi et phénomène, substituant l'une à l'autre : les phénomènes sont toute la réalité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de matière en deçà des phénomènes.

Selon la critique de gauche du kantisme, la différence entre la chose en soi et le phénomène est fautive parce qu'il s'agit d'une distinction de *principe* : « C'est une idée absurde, dit Lénine, propre aux agnostiques (disciples de Hume et de Kant compris) et aux idéalistes$_2$. » La conséquence, c'est que « chez Kant, l' "abstraction vide" de la chose en soi [a pris la place] du processus vivant, du mouvement de notre connaissance qui va toujours plus au fond des choses$_3$ ». Lénine pense donc qu'il ne faut pas voir de séparation

1. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 9, p. 45.
2. *M. & E.*, chap. II, section 2, p. 134
3. Lénine, « Résumé de la *Science de la Logique* de Hegel » (1914) dans *Cahiers philosophiques*, p. 89.

de principe entre phénomène et essence mais une différence relative. Précisons que ce genre de différence implique néanmoins que l'on ne prenne pas l'un pour l'autre - condition de possibilité pour l'existence même de la science - mais que les deux ont une relation de cause à effet, avec le temps et l'espace pour cadre commun. Par là, on opère, dit Lénine, une mise en mouvement[1] de la théorie kantienne de la connaissance.

I / 6. Nécessité et liberté

La « portée gnoséologique[2] » (non limitable au domaine de l'épistémologie) que confère Lénine à sa théorie matérialiste de la connaissance est particulièrement sensible dans la section 6 du troisième chapitre, intitulée « Liberté et Nécessité ». Ce thème qui a une longue tradition philosophique (Hobbes, Hume, Hegel, etc.), ne saurait relever pour Lénine de la « métaphysique » (littéralement, au-delà des *phusica*, c'est-à-dire au-delà des sciences de la nature), terme d'usage courant en philosophie, appliqué abusivement, selon le révolutionnaire russe, à toutes questions qui vont au-delà de la perception sensible[3]. Lénine propose donc une explication empirique et naturaliste de la genèse de la liberté. La liberté, indique-t-il, est la nécessité comprise, l'« intellection » de celle-ci (c'est-à-dire la nécessité devenue consciente). Il s'appuie principalement sur le chapitre de l'*Anti-Dühring*[4] dans lequel Engels présente sous un as-

1. Cf. Lénine, *Les Cahiers philosophiques*, p. 89.
2. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 228.
3. Comme l'a déjà souligné Francis Bacon en 1605, la « métaphysique » comme discours sur l'au-delà de la sensation et sur « la forme et la fin des choses », doit être exclue des explications portant sur le monde physique et phénoménal. Mais chez Lénine, à la différence de Bacon, la nature est tout entière un processus aveugle, immanent et en perpétuel mouvement où la matière s'auto-organise. Par conséquent, la métaphysique ne renvoie plus à rien, sauf à une idole dans l'histoire de la philosophie qui entretient l'illusion finaliste. Cf. F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Livre second, trad. Michèle Le Dœuff, Gallimard/Tel, 1991, p. 118-121.
4. Friedrich Engels, *Anti-Dühring (M.E. Dühring bouleverse la science)*, Première partie. Chapitre XI. La morale et le droit. Liberté et nécessité, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 137-147.

pect matérialiste le concept hégélien du passage de la nécessité à la liberté tiré de l'Addition § 147 de *La Science de la logique*[1]. Ainsi, Friedrich Engels, dit A. Tosel dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, « [...] fait de la liberté non un attribut métaphysique de l'essence humaine signifiant une imaginaire capacité de suspendre les lois de la nature et de la vie sociale, mais un degré de puissance, une capacité de (se) comprendre et de (se) modifier sur la base de conditions données, et dans ces conditions[2] ». Ainsi comprise, la nécessité ne disparaît pas en devenant liberté et cette dernière devient en quelque sorte comme une « seconde nature », comme le disait déjà Hegel[3]. Engels et Lénine renvoient implicitement à la déclaration de Marx dans le *Capital* expliquant que « [...] le véritable royaume de la liberté, [...] ne peut fleurir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité[4]. » Il nous semble important d'insister sur la communauté de vue entre Lénine et Marx à propos de la liberté : chez eux il n'y a aucune thèse portant sur « l'abolition » de la nécessité (ou du travail)[5]. « La liberté,

1. F. W. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I. La Science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994 , p. 581 et 589.
2. A. Tosel, « Liberté/Nécessité », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 655.
3. Lénine, « Résume de La *Science de la logique* de Hegel » (1914), dans Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 152.
4. K. Marx, *Le Capital*, III [1867], chap. 48, « Les revenus et leurs sources », trad. Mme Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 742. Cf. aussi dans K. Marx, Œuvres, t. II, Économie, (dir.) Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, p. 1487-88.
5. Cf. notamment la lettre de Marx à Kugelmann du 11 juillet 1868 : « N'im- porte quel enfant sait que toute nation qui cesserait le travail crèverait, je ne veux pas dire pour un an, mais ne fût-ce que pour quelques semaines. [...] Il va de soi que la *forme déterminée* de la production sociale ne supprime nullement cette *nécessité* de la répartition du travail social en proportions déterminées : c'est la *façon dont elle se manifeste* qui peut seule être modifiée. Des lois naturelles ne peuvent pas être supprimées absolument. Ce qui peut être transformé, dans des situations historiques différentes, c'est uniquement la forme sous laquelle ces *lois* s'appliquent » (K. Marx, *Lettres à Kugelmann*, trad. G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 103). Comme confirmation de ces vues chez Marx, on peut lire aussi sa *Critique du programme de Gotha* (1875).

dit Engels cité par Lénine, n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées[1]. » La liberté chez Lénine relève donc d'un processus dialectique, profondément enraciné dans la théorie marxiste de l'activité libératrice, qu'il semble difficile de voir comme une compréhension passive de la nécessité, et auquel ne rend pas justice Simone Weil. En effet, dans son compte rendu de *Matérialisme et Empiriocriticisme*, celle-ci voit une incompatibilité fondamentale entre d'une part l'ouvrage de Lénine (et les écrits d'Engels) et d'autre part l'esprit de Marx. Selon elle, l'homme, chez Marx, « exerce une activité libre et [...], du fait qu'il exerce une activité libre, [il est] un terme antagoniste vis-à-vis de la nature[2] ». Nous pensons qu'en disant cela, S. Weil fige le processus dialectique dans une opposition tranchée entre nécessité et liberté au lieu de voir chez Marx les liens dialectiques qui attachent l'un et l'autre domaine comme couple d'opposés.

L'histoire *naturelle* de la liberté selon Lénine n'isole pas de l'histoire une instance - l'âme, l'esprit, la conscience morale, le sentiment intérieur -, posée comme indépendante dans son être et dans sa source, des déterminations strictement immanentes de la matière. Mais il ne s'agit pas non plus de réduire, comme Feuerbach, l'activité humaine à une fonction biologique oubliant la transformation de la nature par l'homme qui a avancé dans la mesure où il a appris à la transformer. Il s'agit plutôt d'admettre que l'action humaine exige d'être enracinée, comme un substrat naturel, dans ce qui naturellement précède et engendre l'histoire : l'évolution biologique. Commentateur de Lénine comme lecteur d'Hegel, le philosophe français H. Lefebvre explique ainsi :

> L'homme reste un être de la nature, même quand il s'en empare. Il a pu croire parfois que ses buts s'opposaient à la nature : sa liberté par exemple. Mais cette liberté n'a de sens et de réalité que dans et par la

1. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, p. 143 ; Cité par *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 229.
2. Simone Weil, [Compte rendu] « Lénine : *Matérialisme et Empiriocriticisme* », *Critique sociale* n° 10, novembre 1933, dans S. Weil, *Œuvres Complètes*, t. II, vol. 1, Paris, Gallimard, 1998, p. 306.

> nature : connaissance et domination, appropriation, dépassement de la nature, mais sans évasion possible, concentration de toutes les déterminations de la nature et de la vie au niveau humain[1].

L'homme ne peut connaître et soumettre la nature qu'en se conformant à ses lois et en accord avec le célèbre aphorisme de Francis Bacon (1561-1626) selon lequel « on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant » (*Novum Organum*, I, 3). Il nous semble de la sorte qu'on peut rattacher la conception matérialiste de la liberté à l'héritage empiriste de Bacon, « [...] le véritable ancêtre du *matérialisme anglais* et de toute science *expérimentale moderne*[2] ». Par conséquent, la liberté ne rompt pas de manière absolue avec la sphère de la nature, deux domaines que nous pouvons séparer tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité.

Par ailleurs, Engels et Lénine se rattachent directement à la tradition spinoziste. La déclaration suivante selon laquelle « la liberté consiste dans l'empire sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, fondée sur la connaissance des nécessités naturelles ; ainsi elle est nécessairement un produit du développement historique[3] », renvoie intentionnellement au fait que l'homme n'est pas « un empire dans un empire » (Spinoza, *Éthique* III, « Des affects », préface). En effet, il est bien connu que Spinoza critique la croyance finaliste au « libre arbitre » qui serait liberté inconditionnée et indifférente aux déterminations qu'impose le milieu historico-naturel et social. Pourtant, à la différence du philosophe d'Amsterdam, la liberté dans son déploiement n'est pas, pour le marxisme, la simple ignorance des causes par lesquelles les hommes sont déterminés. Au début de sa carrière de théoricien marxiste, Lénine expliquait ainsi que « l'idée de déterminisme, qui établit la nécessité des actes humains et rejette la fable absurde du libre arbitre, n'abolit en aucune façon ni la raison, ni la conscience de l'homme, ni l'appréciation de ses actes. Bien au contraire : seul le point de vue déterministe permet de porter

1. H. Lefebvre, Préface, dans *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. N. Guterman el H. Lefebvre, Paris, Gallimard, 1938, 1967, p. 95.
2. K. Marx/F. Engels, *La Sainte famille*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 153-154.
3. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, p. 143 ; Cité par Lénine dans *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 229.

un jugement rigoureux, au lieu de tout rejeter sur le libre arbitre. De même, l'idée de nécessité historique n'infirme en rien le rôle de l'individu dans l'histoire[1]. » Il ne faut pas confondre déterminisme et fatalisme car « loin d'impliquer le fatalisme, le déterminisme offre au contraire un terrain propice à une action raisonnée[2] ». Par conséquent, alors que Spinoza a tendance à souligner le fait que l'homme (comme une simple partie de la nature) est un être qui s'explique par des causes extérieures dont il pâtit, conduisant la multitude humaine à la passivité comme marque éthique de sa finitude ontologique (cf. *Éthique* IV, 2 et 3), il en va autrement pour les marxistes. Ceux-ci soulignent, au contraire, que la liberté illustre le caractère actif et transformateur de l'humanité qui se manifeste dans la lutte contre la nature, comme « domination de la nature, manifestée dans la pratique humaine[3] ». On retrouve ainsi, comme le note G. Labica, le « souhait cartésien de se rendre maître et possesseur de la nature, celui des Lumières, celui aussi de la *Wissenschaft der Logik* [de Hegel][4] ». C'est, dans ce sens, une vision prométhéenne de l'humanité dont le processus historique est décrit dialectiquement par le jeune Marx comme une humanisation de la nature et une naturalisation de l'homme. Selon cette perspective, on comprend que le but de la liberté consiste bien dans la tentative d'affranchissement de la nécessité, non pas le simple accord avec celle-ci (comme une lecture superficielle de l'ouvrage de 1909 pourrait le laisser penser)[5].

1. Lénine, *Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates* [1894], Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/ Moscou, 1980, p. 49.

2. Lénine, *Le Contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé* [1894], Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/Moscou, 1974, p. 141. Dans la même orientation qui distingue fatalité et déterminisme, Lénine rappelle en 1908 que « [...] tant que nous ignorons une loi de la nature, cette loi, existant et agissant à l'insu, en dehors de notre conscience, fait de nous les esclaves de la « nécessité aveugle ». Dès que nous la connaissons, cette loi agissant (comme l'a répété Marx des milliers de fois) *indépendamment* de notre volonté et de notre conscience,
nous rend maîtres de la nature » (*M. & E.*, chap. III, section 6, p. 232).

3. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 232.

4. G. Labica, « Science », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 1032. 5. Sur le « détachement » de l'homme lorsqu'il devient conscient de la nature extérieure, ce qui lui permet d'en devenir potentiellement maître et

Il faut alors considérer selon une perspective marxiste-léniniste le phénomène de la liberté (= intellection de la nécessité) comme un événement émergent à replacer dans la continuité de la nature.

C'est encore Hegel qui sera le mieux à même de rendre compte de la possibilité d'une liberté concrète et positive dans son rapport dialectique avec la « nécessité aveugle » (c'est-à-dire l'indifférence de la nature et de la réalité objective). « Par la science, dit Hegel parlant de l'homme, il s'affranchit de la nature, se l'approprie et la soumet à sa pensée. Il devient libre par l'activité pratique[1]. » La liberté est toujours libération *de quelque chose*. Nous avons bien affaire ici à la « transformation dialectique de la nécessité en liberté (tout comme la transformation de la "chose en soi" non connue mais connaissable en "choses pour nous", de l'"essence des choses" » en "phénomènes")[2]. » Mais si le passage immanent de la sphère de la nécessité à celle de la liberté est bien le renversement de l'une en l'autre (c'est-à-dire son contraire qui la contient en elle comme « abrogée » [*aufgehoben*]), il s'agit chez Lénine du passage de l'objectif au subjectif, à l'inverse de Hegel. Ainsi, considérant le couple liberté/nécessité, les marxistes renversent (mettent sur ses pieds, si l'on veut) l'ordre de distribution génétique que l'on trouve inversé chez Hegel. Le titre de la section de l'ouvrage de Lénine devrait donc plutôt s'intituler « nécessité et liberté ». Il en va d'ailleurs de même pour le couple esprit/matière tel que le pense en matérialiste Lénine, contrairement à Hegel qui explique que l'esprit est antérieur à la matière, celle-ci étant un moment de l'esprit.

I / 7. La connaissance objective

L'objectivité (c'est-à-dire la production d'une vérité indépendante de la subjectivité humaine) constitue la thèse gnoséologique centrale chez Lénine. Il reprend à son compte la relation gnoséologique duelle entre un sujet et son objet dont s'était servi avant lui

possesseur, cf. Lénine « Résume de La *Science de la logique* de Hegel » (1914), dans Lénine, *Cahiers philosophiques*, p. 91.

1. Hegel, *Esthétique* (posthume 1835), t. 1re partie, De l'idée du beau dans l'art ou de l'idéal, trad. C. Bénard, Gerner-Baillière, 1875.

2. Lénine, « Karl Marx » [1914] dans Lénine, *Textes philosophiques*, p. 224.

Feuerbach mais surtout Plekhanov qui, semble-t-il, fut le premier à en avoir systématisé l'usage chez les marxistes russes. Si l'on considère la relation sujet/objet, il est évident que le postulat de la théorie idéaliste de la connaissance (sujet = objet) s'oppose directement à cette thèse réaliste (dualiste) telle qu'elle est défendue par Lénine et définie depuis Aristote. Comme le rappelle Louis Althusser, Saint-Thomas à la suite d'Aristote, « ne dit pas que la Vérité est l'égalité (*aequatio*) de l'intellect et de la chose, il dit qu'elle est *adaequatio*, ce qui indique un *mouvement vers* (*ad*), donc un mouvement de réalisation de l'*aequatio* (de l'égalité). S'il faut un mouvement pour que l'égalité se réalise, cela signifie que l'égalité n'est pas donnée au départ, mais au contraire une certaine *inégalité*, laquelle doit être éliminée pour que se réalise l'*adaequatio*$_1$. » Autrement dit, le savoir sera déclaré vrai et objectif, lorsqu'il y aura adéquation cognitive du sujet avec l'objet. L'en soi n'est pas une création ou même une projection d'un « pour soi ». Connaître, c'est d'abord percevoir et reproduire dans notre pensée. C'est un tel moment du passage de la transformation des « choses en soi » en « choses pour nous » que l'on retrouve, nous dit Lénine, lorsque par exemple la science et l'industrie découvrent des propriétés essentielles dans la nature, pouvant les reproduire artificiellement, comme l'illustre le cas de la synthèse de l'alizarine$_2$.

Sujet et objet fonctionnent dans leurs rapports comme une unité de contraires (couple d'opposés). Leur adéquation a pour but la découverte de propriétés essentielles du monde ; leur identité n'est que partielle, relative historiquement. La connaissance est donc un processus dialectique qui est la somme de vérités relatives et de

1. L. Althusser, « Du côté de la philosophie » (Cinquième cours de philosophie pour scientifiques) » [1967], dans Écrits philosophiques et politiques, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1995, 1997 (Livre de poche), p. 282. Pour éviter tout malentendu, il faut préciser néanmoins que le matérialisme, à la différence de la doctrine aristotélicienne, rejette la cause formelle pour ne retenir que la cause matérielle et efficiente. Ainsi, le rapport d'adéquation entre le sujet et l'objet n'est pas conçu selon un principe de copie garanti par la transmission d'une Forme mais selon le schéma de la relation de cause à effet.

2. Sur l'alizarine, cf. *M. & E.*, chap. II, section 1 (p. 114, et p. 116) et section 5 (p. 161) ; chap. V, section 2 (p. 324).

vérités partielles (cf. la partie que nous consacrons à l'asymptote). Ainsi se forme une histoire du savoir qui sera considérée comme un champ ouvert et dynamique, jamais clôturé et non limitable en droit. Le matérialisme qui fait sien ce point de vue réaliste et historique découvre ainsi l'existence d'une tension irrémédiable entre la pensée et le réel, par opposition avec la clôture des systèmes métaphysiques. L'être qui existe indépendamment de la conscience comme réalité objective et la pensée ne sont pas identiques *a priori*. À ce niveau, « il est absurde de parler d'identité » comme le remarque Lénine dénonçant la révision sur ce point de la doctrine de Marx par Bogdanov concernant l'être social[1]. De plus, le matérialisme écarte le *relativisme* philosophique car la tension et l'inégalité ne sont pas définitives (la science de la nature est pour une part une somme de tentatives faites pour surmonter cette sorte d'inégalité structurelle). Il y aura identité entre l'être et la pensée, moment de production d'une vérité, lorsque le sujet reflétera le plus fidèlement possible la réalité extérieure.

Ces considérations débouchent ainsi sur une critique de l'*a priori*. À cet effet, Lénine cite un passage d'Engels critiquant l'apriorisme de Dühring et qu'il va reproduire dans son intégralité, contrairement aux empiriocriticistes russes qui défigurent son sens en mutilant l'extrait :

> [...] C'est donc de *principes* qu'il s'agit chez lui [Dühring], de principes formels dérivés de la *pensée*, non du monde extérieur, qui doivent s'appliquer à la nature et à l'empire de l'homme, auxquels par conséquent la nature et l'homme doivent se conformer. Mais où la pensée prend-elle ces principes ? En elle-même ? Non, car M. Dühring dit lui-même : le domaine de la pensée pure se limite aux schèmes logiques et aux constructions mathématiques (cette dernière affirmation d'ailleurs fausse, comme nous le verrons). Les schèmes logiques ne peuvent se rapporter qu'aux *formes de la pensée* ; or, il s'agit ici que des formes de l'Être, du monde extérieur, et la pensée ne peut jamais tirer et dériver ces formes d'elle-même, mais, précisément, du monde extérieur seul. Mais ainsi, le rapport tout entier s'inverse : les principes ne sont pas le point de départ de la recherche, mais son résultat final ; ils ne sont pas appliqués à la nature et à l'histoire des hommes, mais déduits de celles-ci ; ce ne sont pas la nature et l'empire de l'homme

1. Cf. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 402-413.

> qui se conforment aux principes, mais les principes ne sont exacts que dans la mesure où ils sont conformes à la nature et à l'histoire. Telle est la seule conception matérialiste de la question, et celle que lui oppose M. Dühring est idéaliste, elle met la chose entièrement sur la tête et construit le monde réel en partant de l'idée, de schèmes, de plans ou de catégories existant on ne sait où avant le monde, de toute éternité, tout à fait à la manière d' *un Hegel*[1].

Situé le procès de connaissance dans l'ordre de l'*a posteriori*, c'est reconnaître un objet épistémologique existant hors de la conscience. Sur le terrain de la *praxis*, le marxisme adopte une théorie du reflet qui consiste bien dans l'adéquation de la représentation du sujet pensant avec la réalité située hors de lui et qu'il reflète le plus fidèlement possible.

> Pour le matérialiste, dit Lénine, le monde est plus riche, plus vivant, plus varié qu'il ne paraît, tout progrès de la science y découvrant de nouveaux aspects. Pour le matérialiste nos sensations sont les images de la seule et ultime réalité objective ; ultime non pas en ce sens qu'elle soit déjà entièrement connue, mais parce qu'en dehors d'elle, il n'en existe ni ne peut en exister aucune autre[2].

La déclaration de Lénine selon laquelle la critique « de gauche », opérée par les matérialistes, concernant la chose en soi et l'apriorisme kantiens, est une *mise en mouvement* du kantisme prend ici tout son sens. Si le cadre de pensée matérialiste en théorie de la connaissance est bien dualiste et relativiste (c'est-à-dire historiquement déterminé), mettant en avant le critère de la pratique, ceci a d'abord l'avantage d'empêcher les connaissances humaines de devenir une chose morte et figée. Néanmoins, Lénine récuse sur le plan ontologique tout clivage éternel entre sujet et objet : la résolution de ce problème sera l'enjeu de la constitution d'un *matérialisme intégral*, à savoir : *moniste* (nous aborderons ce point dans la deuxième partie de notre ouvrage).

Sur le plan de la cohérence interne avec la doctrine moniste qu'il défend, Lénine présente son dualisme gnoséologique, qui découle de

1. F. Engels *Anti-Dühring,* p. 65-66 ; cité par *M. & E.*, chap I, section 1, p. 36. Cf. aussi Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, II. Idéalisme et matérialisme, p. 28.
2. *M. & E.*, chap. II, section 4, p. 151.

la perspective sujet/objet, comme conforme à son ontologie (tout ce qui est réel est matière ou propriété de celle-ci). La matière est la donnée première, et la conscience, la pensée, la sensation des données secondes et les produits d'une évolution très avancée de la matière[1]. Encore une fois, il y a *antériorité de la matière sur l'esprit, de l'être sur la pensée*[2]. Sur le plan logique, le sujet et l'objet sont ainsi dans une relation asymétrique constitutive. Sans doute y a-t-il néanmoins une certaine difficulté à concevoir la catégorie de la réflexion cognitive selon ce rapport d'antériorité matérialiste de l'être à la pensée. Car il faut la penser comme *processus*, c'est-à-dire penser à la fois d'une part l'asymétrie originaire et reconduite de la relation entre sujet et objet et d'autre part le fait qu'elle n'est cependant pas absolue, c'est-à-dire la possibilité de connaître le monde objectif. La gnoséologie matérialiste implique de part en part une conception relative (c'est- à-dire dialectique) du rapport sujet/objet pour laquelle le monde des objets n'est pas une partie de nous (ce qui revient à la thèse idéaliste, menant au solipsisme), mais au contraire pour laquelle le sujet est lui-même une partie du monde d'objets qui existe en soi.

Maintenant, en ce qui concerne les empiriocriticistes, y a-t-il une vérité objective selon eux ? À proprement parler, non, comme on l'a vu. Pour Mach, il n'y a de vérités qu'exclusivement relatives (c'est-à-dire ici pensées comme antinomies des vérités absolues). Mais il laisse rentrer en quelque sorte le diable matérialiste par la fenêtre après l'avoir chassé par la porte. En effet, il relie souvent la question de l'objectivité à l'*utilité* de la vérité. Sera déclaré vrai ce qui est utile (ordonné à un principe d'économie de pensée). Le savant autrichien dit ainsi dans *La Connaissance et l'Erreur* que le savoir est toujours une chose psychique biologiquement utile. « Vérité et erreur ont les mêmes sources psychiques : seul le succès distingue la vraie connaissance de l'erreur[3]. » Mais, remarque Lénine, « la connaissance ne peut être biologiquement utile, utile à l'homme

1. *M. & E.*, chap. I, section 1, p. 42.
2. L. Feuerbach dira que « le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : *l'être est le sujet, la pensée le prédicat*. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée » (Thèses provisoires n° 51 in *Manifestes philosophiques*. *Textes choisis* (1839-1845), Paris, P.U.F, 1960, 1973, p. 120).
3. E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, chap. VII, « Vérité et erreur », p. 124.

dans la pratique, dans la conservation de la vie, dans la conservation de l'espèce, que *si* elle reflète la vérité objective indépendante de l'homme[1] ». Ainsi, pour qu'une connaissance soit vraie ou fausse, il faut supposer logiquement au préalable une réalité objective qui ait une existence indépendante du sujet avec lequel celui-ci puisse être en adéquation. Lénine réitérera ce type de critique à propos de l'idéalité du temps et de l'espace conçue par Mach :

> Si les sensations de temps et d'espace peuvent donner à l'homme une orientation biologiquement utile, c'est exclusivement à la condition de refléter la *réalité objective* extérieure à l'homme : l'homme ne pourrait pas s'adapter biologiquement au milieu, si ses sensations ne lui en donnaient une représentation *objectivement exacte*. La théorie de l'espace et du temps est étroitement liée à la solution du problème gnoséologique fondamental : nos sensations sont-elles les images des corps et des choses, ou les corps sont-ils des complexes de nos sensations ? Mach ne fait qu'errer entre ces deux solutions[2].

De nos jours, la philosophe et psychologue française Joëlle Proust ne dit pas autre chose lorsqu'elle explique :

> Dans *Comment l'esprit vint aux bêtes* (1994), j'ai proposé de préciser les conditions auxquelles il est légitime d'attribuer des croyances à un animal sans langage [...] Pour pouvoir avoir des croyances vraies ou fausses sur le monde, il faut que l'organisme dispose préalablement d'une organisation perceptive lui permettant de situer l'observateur qu'il est lui-même dans un monde d'objets et d'événements perçus [...] une représentation est mentale si elle permet de représenter (ou de méreprésenter) le monde. Cette étonnante capacité paraît impliquer d'une manière ou d'une autre la capacité de "sortir de soi pour atteindre le monde", c'est-à-dire de répondre à des propriétés du monde, et non pas simplement à un quelconque état proximal des récepteurs de l'organisme. Cette capacité, les philosophes la nomment "objectivité". Ce qu'il faut comprendre par là,

1. *M. & E.*, chap. II, section 6, p. 165-166.
2. *M. & E.*, chap. III, section 5, p. 217. Dans un autre passage, Lénine dit aussi à propos des errements des empiriocriticistes sur le temps et l'espace : « Comme tous les disciples de Mach, Bazarov a fait fausse route en confondant la variabilité des concepts humains du temps et d'espace, leur caractère exclusivement relatif, avec l'invariabilité du fait que l'homme et la nature existent seulement dans le temps et l'espace [...] » (*Ibid.*, p. 225).

> c'est l'aptitude à distinguer ce qui relève de l'expérience du sujet de ce qui relève de l'objet de son expérience[1].

Chez Lénine, l'usage du couple vérité/erreur (comme résultat d'un processus de connaissance) implique effectivement cette « aptitude à distinguer ce qui relève de l'expérience du sujet de ce qui relève de l'objet de son expérience ». Il implique donc la supposition d'une réalité autonome de l'objet située hors de soi et dont la représentation qu'on s'en fait est plus ou moins en accord avec cet objet (le reflétant plus ou moins adéquatement). De plus, à la différence de l'empiriocriticisme qui définit son critère du vrai en fonction de l'utilité, pour le matérialisme rationaliste, au contraire, est utile ce qui est vrai. La vérité « [...] signifie que l'utile, la réussite sont la conséquence de la possession de la vérité », dit le philosophe français A. Rey dans un passage de son livre, souligné et approuvé par Lénine, s'opposant sur ce point au pragmatisme (proche de l'empiriocriticisme sur cette question)[2].

I / 8. Le caractère cognitif et explicatif de la science

La théorie de la connaissance ne se limite pas aux seules questions d'épistémologie mais possède une portée *gnoséologique* qui vaut pour tous, indiquant par là le caractère partisan (dogmatique dirait sans doute un kantien) de celle-ci. Par là, Lénine souligne en particulier le caractère cognitif et explicatif de la démarche scientifique et de ses productions contre toutes les formes de phénoménismes et d'agnosticismes qui veulent limiter artificiellement les enseignements de la science.

> Que les concepts des sciences de la nature, dit Lénine, soient des "hypothèses de travail", le fidéisme contemporain et cultivé (tel que

1. Joëlle Proust, « L'Animal intentionnel », *Terrain* n° 34, 2000, p. 4.
2. Lénine, *Les Cahiers philosophiques*, p. 432. En 1908-1911, les remarques et annotations de Lénine sur le livre de Rey, *La Philosophie moderne* (Paris, E. Flammarion, 1908) sont le prolongement direct de la critique accomplie dans l'ouvrage de 1909. On les trouve dans le recueil posthume que l'on vient de citer (p. 393-440).

> Ward le déduit directement de son spiritualisme) *ne songe pas à en demander plus*. Nous vous abandonnons la science, MM. les savants, rendez-nous la gnoséologie, la philosophie : tel est, dans les pays capitalistes "avancés", le pacte de cohabitation des théologiens et des professeurs[1]

La science est un bien commun dont les leçons peuvent servir à tous les domaines de la pratique et du savoir humains. Vouloir limiter la force d'explication du réel offerte par la démarche scientifique comme le fait l'empiriocriticisme avec la limite constituée par la perception sensible contredit l'esprit des sciences. En effet, la dimension opératoire et constructive du processus de chaque science dément le sensualisme exclusif de l'empiriocriticisme. Par exemple, le caractère contre-intuitif, expérimental, de la physique moderne infirme l'hypothèse empiriocriticiste selon laquelle tous les objets sans exception sont créés par la conscience à condition de trouver une contrepartie au niveau sensible. Par ailleurs, les progrès scientifiques montrent que notre connaissance avance de plus en plus dans l'essence de la réalité. L'usage de procédés expérimentaux par la science montre que celle-ci atteint l'essence des choses, en deçà de l'expérience intuitive et des phénomènes apparents (bien qu'il ne faille pas y voir une séparation de principe, la distinction entre lois phénoménologiques et explication causale étant très relative). Et lorsqu'un courant philosophique ultérieur telle que la phénoménologie, inspirée en partie par Mach, s'en tient purement au plan phénoménal et s'emploie à montrer comment le phénomène est la manifestation parfaite de l'essence, il défend aussi une position niant la science elle-même. Au contraire, dit Marx, « [...] toute science serait superflue si l'apparence des choses coïncidait directement avec leur essence[2] ». Ainsi, contre toutes les variantes phénoménistes, le maintien d'une distinction relative entre phénomène et chose en soi (si l'on utilise le vocabulaire kantien) a pour intérêt de distinguer une connaissance purement sensible et une connaissance

1. *M. & E.*, chap. V, section 4, p. 349.
2. K. Marx, *Le Capital*, III, Chap. XLVIII. Septième section, « La formule trinitaire », dans *Œuvres* de Karl Marx. Économie II, La Pléiade, 1968, p. 1439. Cf. aussi Lettre de Marx à Kugelmann, 11 juillet 1868 dans Marx, *Lettres à Kugelmann*, trad. G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 103.

objective, comme le montrent les données positives de la science qui sont, répétons-le, anti-intuitives parce qu'elles accèdent à la chose en soi, à l'essence des choses. Mais Kant lui aussi n'est pas épargné par la critique matérialiste lorsqu'il limite la connaissance aux seuls phénomènes et considère le fondement des phénomènes (la chose en soi) comme inconnaissable. Car ce faisant, il paraît contredire fondamentalement l'esprit scientifique qui « découvre, invente, et ne saurait concevoir de limite supérieure à son investigation, sauf si la théologie ou sa réinscription philosophique, le dogme de l'Inconnaissable lui en fait une loi[1] ».

Ainsi, la science n'est fondamentalement pas agnostique dans ses fins. Elle considère la réalité comme indéfiniment connaissable et sa connaissance comme indéfiniment améliorable. Le grand naturaliste anglais Charles Darwin (1809-1882) a défendu et illustré cet optimisme cognitif de la science. Il n'est pas inutile ici de citer la phrase, que l'on trouve dans l'Introduction de *La Filiation de l'Homme* (1871) :

> On a souvent affirmé avec assurance que l'origine de l'homme ne pourra jamais être connue : mais l'ignorance engendre plus fréquemment l'assurance que ne le fait la connaissance : et ce sont ceux qui connaissent peu, et non ceux qui connaissent beaucoup, qui affirment aussi catégoriquement que tel ou tel problème ne sera jamais résolu par la science[2].

Ainsi, la position de Darwin contraste avec la position défendue à la même époque par le physiologiste allemand E. Du Bois-Reymond et sa célèbre formule « *Ignoramus, ignorabimus* » (Nous ignorons, nous ignorerons) qui esquisse les limites de la connaissance humaine. Ce dernier développe ainsi un agnosticisme résolu à l'usage des savants qui s'appuie sur la théorie kantienne de la limite de la connaissance. Mais avant lui, l'histoire de la philosophie a offert de nombreux cas de prétentions à légiférer sur les limites intrinsèques de la science, d'ailleurs désavouées par les découvertes

1. P. Tort, *L'Effet Darwin Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008, p. 169.
2. C. Darwin, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, « Introduction », Paris, Syllepse, 1999, p. 82.

scientifiques ultérieures. C'est ainsi le cas encore de Kant qui refuse à la raison humaine dans *Critique de la faculté de juger*[1], le pouvoir d'expliquer un jour mécaniquement (selon une causalité aveugle) les phénomènes de la nature organique et qui maintient la référence à Dieu sur un plan réflexif pour penser le vivant, à côté de l'explication scientifique. E. Haeckel dit à juste titre que ce « Newton du brin d'herbe [...] réputé impossible [...] fut Darwin, qui par sa théorie de la sélection naturelle résolut le problème que Kant déclarait insoluble », éliminant toute espèce de considération téléologique[2]. C'est le cas aussi de Comte qui déclare inaccessible toute connaissance relative à la nature chimique ou physique des astres[3], ou bien de Locke qui assure inconnaissable à l'entendement humain l'essence de l'or[4].

Une des raisons du ton souvent virulent qu'adopte Lénine contre l'empiriocriticisme provient du fait que l'agnosticisme et l'immatérialisme, quelles que soient les bonnes intentions de leurs auteurs, qui demeurent, sur ce plan, « tout au plus l'affaire subjective de Pierre, Jean ou Paul », a indiscutablement une « *portée sociale* » et idéologique constituant, selon le révolutionnaire russe, une concession impardonnable aux cléricaux et à la foi. D'ailleurs le fidéisme, ajoute Lénine, « prélève sont tribut sur chacune de ces vogues[5] » philosophiques idéalistes aux milles subtilités, afin d'alimenter sa stratégie idéologique face au rationalisme et au discours scientifique. Ainsi, l'interdiction érigée comme principe de savoir au-delà d'une certaine « limite » dont nous avons parlé est aussi une constante des religions révélées qui partagent ici un positionnement commun avec les philosophies prônant un Inconnaissable ou, plus radicalement encore, niant l'accès à une réalité objective. Derrière le sophisme avancé par l'empiriocriticisme qui souligne la nature psychique de toute science, se profile donc l'intention de bâtir les fondements épistémologiques de la science sur l'idéalité et le relativisme phi-

1. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 75, Paris, Vrin, 1993, p. 335.
2. E. Haeckel, *Histoire de la création des être organisés d'après les lois naturelles*, Paris, C. Reinwald, 1877, p. 94.
3. A. Comte, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris, Fayard, 1985, p. 115.
4. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre III et IV et textes annexes, Paris, Vrin, 2006, p. 19.
5. *M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 430 et 433.

losophique plutôt que sur la connaissance objective[1]. Pour Lénine, il s'agit d'un retour caché au spiritualisme, par le moyen d'une explication téléologique et finaliste, voire créationniste, que la science avait pourtant chassé de son programme en mettant en avant un déterminisme indifférent. Ainsi, dit Lénine, « Mach livre les sciences au fidéisme[2] » sous le couvert d'une apparente rationalité. Car,

> du moment que vous niez la réalité objective qui nous est donnée dans la sensation, vous perdez toute arme contre le fidéisme, car alors vous tombez dans l'agnosticisme ou le subjectivisme, et le fidéisme ne vous demande pas davantage. Si le monde sensible est une réalité objective, la porte est fermée à toute autre "réalité" ou pseudo-réalité (souvenez-vous que Bazarov a cru au "réalisme" des immanentistes qui déclaraient Dieu "conception réaliste"). Si le monde est matière en mouvement, on peut et on doit l'étudier indéfiniment jusqu'aux moindres manifestations et ramifications infiniment complexes de *ce* mouvement, du mouvement de *cette* matière ; mais il ne peut rien y avoir en dehors de cette matière, en dehors du monde extérieur, "physique", familier à tous et à chacun[3].

En 1908, l'année même de la rédaction de l'ouvrage de Lénine, Pierre Duhem (1861-1916), proche de Mach par son phénoménisme et qui prêche la « physique du croyant » dans un esprit kantien[4], en

1. Cette prétention de fonder la science sur l'idéalité est particulièrement visible lorsqu'on lit par exemple des déclarations du physicien français H. Poincaré que Lénine tire de *Valeur de la science* (1905) : « "Ce n'est pas la nature qui les [l'espace et le temps] impose, c'est nous qui les imposons à la nature" ; "tout ce qui n'est pas pensée est pur néant" » (*M. & E.*, chap. V, section 1, p. 314).
2. *M. & E.*, chap. IV, section 5, p. 437. Lénine n'est pas le seul à établir un tel diagnostic. C'est le cas aussi de A. Rey : « un aveu traverse comme une traînée de lumière toute l'œuvre de A. Rey, c'est que la nouvelle théorie physique des « conceptualistes » (disciples de Mach) a été exploité par le fidéisme [...] » (*M. & E.*, chap. V, section 6, p. 366). Rey reprendra ce constat concernant le pragmatisme (qui exploite la doctrine de Mach) dans un autre ouvrage, également annoté par Lénine (cf. Lénine, *Cahiers philosophiques*, p. 426-427).
3. *M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 431-32.
4. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 388. La quatrième partie de l'ouvrage de Duhem cité par Lénine : *La Théorie physique, son objet et sa structure*

viendra à réhabiliter les Inquisiteurs contre Galilée parce que ce dernier présenta sa doctrine, contre toutes les autres, comme reflétant fidèlement la nature réelle et vraie des phénomènes astronomiques[1].

À l'opposé du relativisme philosophique pour qui il n'y a pas d'objet sans sujet, matérialisme et science s'accordent en ce qui concerne le critère de l'objectivité, c'est-à-dire que l'objet existe indépendamment du sujet, étant plus ou moins exactement reflétée dans la conscience de ce dernier. Par exemple, dit Lénine, à la question :

> [...] les électrons, l'éther *et ainsi de suite* existent-ils hors de la conscience humaine, en tant que réalité objective ou non ? [...] les savants doivent répondre et répondent toujours sans hésiter par l'affirmative, de même qu'ils n'hésitent pas à admettre l'existence de la nature antérieurement à l'homme et à la matière organique. La question est ainsi tranchée en faveur du matérialisme, car le concept de matière ne signifie, comme nous l'avons déjà dit, en gnoséologie *que ceci* : la réalité objective existant indépendamment de la conscience qui la réfléchit[2].

Ainsi, la théorie de la connaissance empiriocriticiste selon laquelle il n'y a pas d'objet sans sujet est en contradiction avec le progrès des sciences de la nature qui montrent que la terre (l'objet) existait bien avant l'apparition d'une matière douée de sensibilité, de « complexes de sensations » ou d'êtres vivants (le sujet), confirmant la justesse des principes du matérialisme philosophique en gnoséologie[3]. C'est aussi vrai concernant l'ontologie empiriocriticiste selon laquelle il n'y a pas de causalité objective ni de structure objective de la réalité (le temps et l'espace) ; la nature, selon eux, étant faite seulement de masses de sensations entretenant des rapports de dépendance purement fonctionnelle. Mais, rétorque Lénine, « chacun sait ce que c'est que la sensation humaine, mais la sensation sans l'homme ou antérieure à l'homme, est une absurdité, une abstraction morte,

(Paris, 1906), est intitulée « Physique d'un croyant ».

1. Cf. Pierre Duhem, « Essai sur la notion de théorie physique de Newton à Galilée », *Annales de philosophie chrétienne*, 1908.

2. *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 324. 3. *M. & E.*, chap. I, section 4, p. 87.

un subterfuge idéaliste[1] ». Il ajoute : « L'existence de la nature *dans le temps*, évalué à des millions d'années, à des époques *antérieures* à l'homme et à l'expérience humaine, démontre l'absurdité de cette théorie idéaliste[2].»Citant Feuerbach, le révolutionnaire russe dira que, en quelque sorte, « c'est justement la nature qui amène la faillite de l'idéalisme » car les « sciences de la nature [...] nous conduisent nécessairement à un point où les conditions de l'existence humaine faisaient encore défaut, où la nature,c'est-à-dire la terre, n'était pas encore un objet d'observation pour l'œil et l'intelligence humaine ; où la nature était, par conséquent, un être absolument étranger à l'humain[3] ».

Il est donc important de souligner la contradiction interne insurmontable à laquelle doit faire face le point de vue empiriocriticiste qui réside dans le fait que celui-ci est contraire aux don- nées des sciences naturelles dont il se présente pourtant comme la nouvelle épistémologie, plus élevée, plus scientifique et plus moderne. En effet, les sciences naturelles se placent du point de vue du sens commun, du réalisme naïf tant décrié par Mach (et c'est l'enjeu idéologique de l'empiriocriticisme, on le verra, de combattre cet état de fait). Elles envisagent donc la connaissance comme un rapport d'adéquation (reflet) entre le sujet connaissant et l'objet connu. L'univers existe puis les états de consciences, qui acquièrent de l'univers une connaissance progressive. Or, entraînés par leurs attaques contre le matérialisme, notamment contre la théorie du reflet qui postule la vérité comme adéquation de la chose et de l'esprit, Mach et les empiriocriticistes se mettent en porte à faux par rapport à la démarche scientifique de la majorité des savants, à savoir : la portée cognitive et explicative

1. *M. & E.*, chap. IV, section 5, p. 280.
2. *M. & E.*, chap. III, section 5, p. 216.
3. Il nous semble intéressant de citer la suite immédiate du texte de Feuerbach : « A cela l'idéalisme peut répliquer : Mais cette nature est une nature conçue par toi (*von dir gedachte*). Certes, mais il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait pas existé dans le temps, comme il ne s'ensuit pas que Socrate et Platon, parce qu'ils n'existent pas pour moi quand je ne pense pas à eux, n'aient pas eu une existence réelle en leur temps, sans moi » (Feuerbach, « Réponse à R. Haym » [1848]). Cité par *M. & E.*, chap. I, section 4, p. 92- 93).

de la science qui ne se contente pas de décrire les phénomènes changeants. Si on adopte le raisonnement de l'empiriocriticisme, c'est toutes les sciences de la nature qui se voient condamnées comme étant « métaphysiques » et qu'il faut éliminer puisque les découvertes de celles-ci révèlent la structure interne des choses, le « pourquoi » (avec le « comment »). Interpréter c'est expliquer. Si la connaissance dépasse continuellement l'opposition entre la chose en soi et la chose pour nous, en produisant d'autres connaissances qui renouvellent notre conception de la réalité extérieure, c'est parce qu'elle ne vise pas seulement la description mais aussi l'explication dont l'aboutissement est donné lorsque le phénomène est rapporté à sa cause.

Il faut revenir sur le principe d'économie de pensée qui, selon Mach et Avenarius, dirigerait la démarche scientifique. Au contraire, pour Lénine, la science n'a ni pour méthode ni pour but de décrire *d'abord* la réalité de manière économique. Car l'économie de pensée est étroitement liée à des considérations relativistes et conventionnalistes. Chez l'empiriocriticisme cette exigence substitue le critère de la simplicité au critère de vérité (objective). Ce courant présente alors comme correct aussi bien le système héliocentrique de Copernic que le géocentrisme du point de vue de l'histoire des sciences. Si l'un l'a emporté finalement sur l'autre, c'est parce que la seconde théorie complique inutilement l'image du monde et s'avère moins pratique[1]. Une nouvelle fois ici, est utile non ce qui est vrai, mais l'inverse ! Au contraire, pour la majorité des physiciens à l'époque de Mach, comme Max Planck[2], le système de Copernic a d'abord été adopté par les savants parce qu'il offre une meilleure explication des

1. Contre ce point de vue, le physicien matérialiste M. Bunge donne plusieurs raisons de la non-équivalence entre les deux doctrines. L'avantage de l'héliocentrisme ne repose pas *d'abord* sur sa plus grande simplicité par rapport au géocentrisme (argument, il est vrai, que l'on retrouve chez Copernic pour défendre son système), mais sur l'exactitude de la description par rapport au monde décrit. Cf. Mario Bunge, « Mach's Critique of Newtonian Mechanics » dans *Ernst Mach - A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, (ed.) John Blackmore, Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 249.
2. Max Planck, « The Unity of the Physical World Picture » (1908/09) dans *Ernst Mach - A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, p. 131.

observations astronomiques, non pour sa commodité[1]. L'économie de pensée et la commodité en science sont secondaires :

> La pensée de l'homme est "économique", explique Lénine, quand elle reflète exactement la vérité objective : la pratique, l'expérience, l'industrie fournissent alors le critère de son exactitude. Ce n'est qu'en niant la réalité objective, c'est-à-dire les fondements du marxisme, qu'on peut prendre au sérieux l'économie de la pensée dans la théorie de la connaissance !
> Si nous examinons les travaux ultérieurs de Mach, nous y trouvons une *interprétation* du fameux principe, équivalant presque toujours à sa négation absolue. C'est ainsi que, dans sa *Théorie de la chaleur*, Mach revient à son idée favorite du "caractère économique" de la science (p. 366 de la 2° édition allemande). Mais, ajoute-t-il aussitôt, nous ne cultivons pas l'économie pour elle-même (p. 366 ; répétition à la page 391) : "le but de l'économie scientifique est de donner... le tableau le plus complet... le plus serein... de l'univers" (p. 366). S'il en est ainsi, le "principe de l'économie" est éliminé non seulement des fondements de la gnoséologie, mais à proprement parler de toute gnoséologie. Dire que le but de la science est de donner un tableau fidèle de l'univers (la sérénité n'a rien à faire ici), c'est répéter la thèse matérialiste. Le dire, c'est reconnaître la réalité objective du monde par rapport à notre connaissance, du modèle par rapport au tableau. *Partant, l'économie* de la pensée n'est plus qu'un *terme* maladroit et ridiculement pompeux, pour dire : exactitude. Ici, suivant son habitude, Mach crée la confusion, et ses disciples contemplent cette confusion et lui vouent un culte[2] !

Dans la deuxième partie de notre ouvrage, nous aborderons en détail les fondements philosophiques à la fois idéalistes et « évolutionnistes » du principe d'économie de pensée de Mach. Nous

1. Lors de la polémique avec Planck, Mach expliquera, sans convaincre son opposant, qu'il n'y a pas « d'opposition irréductible » entre son point de vue (selon lequel l'image de l'univers physique qu'offre la science est uniquement une création commode mais au fond arbitraire de notre esprit) et celui pour qui la vérité est le reflet de processus naturels réels entièrement indépendants de nous. Cf. E. Mach, « The Leading Thoughts of My Scientific Epistemology and its Acceptance by Contemporaries » (1910), dans *Ernst Mach - A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, p. 133-139.
2. *M. & E.*, chap. III, section 4, p. 206-207.

verrons que celui-ci emprunte des arguments aussi bien à Arthur Schopenhauer (1788-1860) qu'à Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) et Herbert Spencer. Contre un « darwinisme social » bio-psychologique, nous verrons aussi qu'il ne faut pas confondre la théorie darwinienne de l'évolution et l'extension anthropologique que lui donne le darwinisme social[1].

I / 9. La théorie du reflet

La « théorie du reflet » consiste chez Lénine dans la défense de l'objectivité et se démarque de l'agnosticisme. Le terme de « reflet » renvoie d'abord aux capacités cognitives de la conscience humaine de représenter le monde extérieur. Cette métaphore optique pour décrire le processus de la connaissance est une reprise des positions en particulier de Feuerbach[2], J. Dietzgen et surtout Engels[3] :

> La théorie matérialiste, la théorie du reflet des objets par la pensée, est donc exposée ici en toute clarté [Lénine renvoie au passage sur le fameux aphorisme du pudding dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*] : les choses existent hors de nous. Nos perceptions et nos représentations en sont les images. La vérification de ces images, la distinction entre les vraies et les fausses images nous est fournie par la pratique[4].

1. Nous nous aiderons des travaux du philosophe français Patrick Tort qui, à partir d'une analyse textuelle, a mis en évidence une anthropologie darwinienne spécifique, différente de ce qu'on nomme improprement « darwinisme social », et basée sur la notion d' « effet réversif de l'évolution ».
2. Il est à noter que Lénine cite en général beaucoup Feuerbach afin de souligner la différence entre le sensualisme subjectif (l'idéalisme) et le sensualisme objectif (le matérialisme) que défend ce dernier afin de rendre compte de ce qu'est la théorie du reflet.
3. Cf. F. Engels, *Anti-Dühring*, Première partie, chap. III, « Subdivision. L'apriorisme », et Chap. XI, « La morale et le droit. Liberté et nécessité », Paris, Éditions sociales, 1977, p. 65-70 et p. 137-147 ; voir aussi F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Introduction, « L'Agnosticisme anglais, matérialisme honteux » sur la preuve du pudding, c'est qu'on le mange.
4. *M. & E.*, chap. II, section 2, p. 125-126.

La théorie du reflet est ainsi cohérente avec le primat ontologique accordé à l'être sur la pensée, c'est-à-dire l'indépendance du monde extérieur (la matière) par rapport à la conscience humaine. « Nos sensations, notre conscience, dit Lénine, ne sont que *l'image* du monde extérieur, et l'on conçoit que la représentation [le reflet] ne peut exister sans ce qu'elle représente [le reflété], tandis que la chose représentée peut exister indépendamment de ce qui la représente [le reflétant][1]. » De plus, cette théorie semble conforme à la deuxième des *Thèses sur Feuerbach* (1845) de Marx qui explique que « la question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité[2] [...] ». C'est donc dans un processus empirique continu que l'on atteint une vérité objective. La pratique, pour reprendre une image de F. Bacon qui utilisait déjà la métaphore du reflet, sert à nettoyer, à polir le miroir de notre esprit en éduquant et en utilisant correctement les perceptions de nos sens faillibles, corrigeant ceux-ci à chaque fois que c'est nécessaire afin de refléter le monde de manière plus exacte. L'image doit être corrigée en fonction du monde extérieur, en comparant ce qui se passe dans l'esprit avec ce qui se passe dans le monde[3].

Malgré l'apparente simplicité et l'évidence du concept de la connaissance-reflet, nulle théorie n'a été autant commentée pour être contestée et critiquée dans le camp marxiste et en dehors[4]. Contre

1. *M. & E.*, chap. I, section 3, p. 73. La théorie du reflet est une théorie de la représentation de l'objet par un sujet pensant (« refléter = représenter » dit Lénine en 1914. Cf. *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 172). C'est pourquoi dans les traductions françaises (faites en collaboration avec l'Institut du Marxisme-Léninisme de l'Union soviétique) de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* et de l'ouvrage de Lénine, les termes spéculaires (reflété/reflétant) ne sont pas toujours conservés, auxquels on leur substitue des termes 'représentationnels' (représenté/représentation).

2. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, dans Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 1.

3. Cf. Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, chap. 7, « Francis Bacon » [1972], Paris, Payot, 1974, p. 122.

4. Cf. A. Tosel, « Reflet » in *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 975.

les mésinterprétations fréquentes de la théorie de reflet, nous voulons, à la suite, insister sur deux aspects importants : tout d'abord, la théorie du reflet n'exclut pas mais intègre l'idée de la relativité de la connaissance. Ensuite, il ne s'agit pas d'une théorie de la connaissance contemplative mais d'une théorie décrivant un processus cognitif actif et rationnel.

La théorie du reflet, telle que l'expose Lénine, serait-elle « inconsistante », voire contradictoire ? C'est en tout cas l'avis d'un au- teur lorsqu'il croit relever une contradiction chez Lénine dans le fait que ce dernier « écrit que le terme de matière désigne "la réalité objective donné à l'homme dans ses sensations qui [...] la reflètent sans que son existence leur soit subordonnée", alors qu'un peu plus loin il explique que, tout en comprenant un grain de vérité, toute connaissance est relative. On voit mal comment une connaissance relative peut partir de sensations qui reflètent l'objet réel comme une photographie ou une copie[1] ». Or, l'auteur ne semble pas comprendre qu'une représentation puisse être à la fois exacte et approximative. Lénine lui-même avait anticipé ce genre de vue étroite, à propos de Tolstoï comme « miroir de la révolution russe », lorsqu'il disait que l'« on ne peut tout de même pas nommer miroir d'un phénomène ce qui, de toute évidence, ne le reflète pas de façon exacte[2] », avant de montrer admirablement le contraire sur le plan de la critique littéraire ! Il est vrai que pour comprendre la signification de l'énoncé léniniste sur la théorie du reflet, il faut avoir en tête le lien existant entre « vérité absolue » et « vérité relative » (que nous aborderons plus tard) et affirmer la dimension historique (relative) de l'adéquation plutôt que l'équation , entre le reflétant et le reflété. Car une représentation approximative n'exclut pas le fait qu'elle a un contenu objectif. D'autres commentateurs, plus inspirés, ont bien
compris ce processus dialectique chez Lénine :

> Il [Lénine] définit la conscience, explique H. Lefebvre, comme *reflet* ou *réflexion* de l'être naturel et social de l'homme, comme reflet de son

1. Henri Chambre, « Lénine et le léninisme » [1971], in *Encyclopædia Universalis*, 3e éd., corpus 13, 1989, p. 602. Cf. *M. & E.*, chap. 2, section 4, p. 152.
2. Lénine, « Tolstoï, miroir de la révolution russe » [1908], in *Œuvres*, tome 16, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1968, p. 340.

> activité pratique et sociale, donc comme reflet complexe, s'élevant de la sensation et de la perception à la connaissance et aux idées. Donc comme reflet lui-même actif. L'achèvement de ce travail de la connaissance supposerait l'achèvement de la connaissance entière. Ce n'est donc qu'une limite à l'infini. Cependant on s'en approche[1].

Ainsi, il ne s'agit pas de mésinterpréter l'usage de la métaphore optique chez les marxistes. Si « Engels ne parle ni de symboles ni de hiéroglyphes, mais de copies, de photographies, de reproductions, de projection des choses comme dans un miroir[2] », au demeurant, « il va sans dire que l'image n'épuise pas l'objet, et que le peintre est loin de reproduire le modèle en son entier... Comment un tableau peut-il coïncider avec le modèle ? Approximativement, oui[3]. »

Par conséquent, il ne faut pas prendre le « reflet » chez Lénine comme tributaire d'une vision naïve de la connaissance reflétant la réalité d'une matière figée et intemporelle et ayant une quelconque analogie avec la contemplation d'Idées platonicienne (où l'objet est l'*eidos* idéel)[4]. On a pu présenter à tort la théorie du reflet léniniste de « fortement essentialiste[5] », c'est-à-dire tributaire d'une représentation des êtres ou de leurs divisions apparentes comme manifestations d'une essence fixe. Or, entre le sujet et la matière en mouvement

1. H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Lénine*, Paris, Bordas, 1957, 1977, p. 156
2. *M. & E.*, chap. IV, section 6, p. 287.
3. *M. & E.*, chap. II, section 5, p. 159.
4. À ce propos, Lénine tire aussi comme leçon de la lecture de Hegel que « la coïncidence de la pensée avec l'objet est un *processus* : la pensée (=l'homme) ne doit pas se représenter la vérité sous forme de repos mort sous forme de simple tableau (image) pâle (terne) sans aspiration, sans mouvement, comme un génie, comme un nombre, comme une pensée abstraite. L'Idée a aussi en elle la contradiction la plus violente ; le repos (pour la pensée humaine) consiste dans la fermeté et l'assurance avec lesquelles il créée éternellement (cette opposition de la pensée et de l'objet) et la surmonte éternellement » (Lénine, « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » in *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973 p. 185).
5. Maria Bondarenko, « Reflet *vs* réfraction chez les philosophes marxistes du langage des années 1920-1930 en Russie : V. Volochinov lu à travers V. Abaev », dans *Cahiers de l'ILSL*, n° 24, 2008, p. 123.

(qui est antérieure à lui), il y a une structure asymétrique qui exclut l'idée d'une contemplation reflétant passivement le reflété, immédiatement et totalement. À la différence d'un certain matérialisme mécaniste du xvii^e^ et xviii^e^ siècle pour qui la nature était comme une machine composée d'éléments fixes aux mouvements identiques répétés à l'infini, et aux interactions régies par des lois immuables, le matérialisme marxiste de la connaissance comprend le monde de manière dialectique, « [...] non comme un complexe de choses mais comme un complexe de processus dans lequel des objets apparemment stables, de même que leur reflet dans notre conscience, viennent au sujet et disparaissent, se transforment et se développent dans une succession ininterrompue[1] ». Ainsi, la théorie du reflet intègre cette nouvelle conception matérialiste préoccupée par les transformations d'une forme de mouvement en une autre forme, c'est-à-dire les processus d'évolution et de développement qui ont lieu dans la nature. Nous ne retombons pas dans le matérialisme « mécaniste » dont « l'étroitesse spécifique [...] consistait dans son incapacité à concevoir le monde comme processus et comme une matière en voie de développement historique[2] ».

Après 1909, Lénine précisera la signification de la théorie du reflet comme, ainsi que le résume bien H. Lefebvre, « [...] *processus* de connaissances par abstraction, concepts, loi, c'est-à-dire par *degrés* successivement conquis d'objectivité, à partir d'un commencement (pratique, historique, social et logique)[3] ». En 1914, Lénine dira ainsi :

> La loi est le reflet de l'essentiel dans le mouvement de l'univers [...].
> *Sur le fond*, Hegel a entièrement raison contre Kant. La pensée, en s'élevant du concret à l'abstrait, ne s'éloigne pas - si elle est *correcte* (et Kant, comme tous les philosophes parlent de la pensée correcte) - *de* la vérité, mais s'approche d'elle. L'abstraction de la *matière*, celle de la loi naturelle, l'abstraction de la *valeur* [exposée dans le *Capital*],

1. Maurice Cornforth, *L'Idéologie anglaise. De l'empirisme au positivisme logique*, Éditions Delga, 2010, p. 77-78.
2. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 34.
3. H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Anthropos, p. 208. Cf. « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914), dans *Cahiers philosophiques*, Paris, Édition sociales, 1973, p. 171-172.

> etc., en un mot toutes les abstractions scientifiques (justes, sérieuses, non creuses) reflètent la nature plus profondément, plus fidèlement, plus *complètement*. De l'intuition vivante à la pensée abstraite, *et d'elle à la pratique* - tel est le chemin dialectique de la connaissance de la *vérité*, de la connaissance de la réalité objective. Kant rabaisse le savoir pour faire place nette à la foi : Hegel place haut le savoir, assurant que la connaissance, c'est la connaissance de Dieu. Le matérialisme place haut la connaissance de la matière, de la nature, renvoyant Dieu et la canaille philosophique qui le défend dans la fosse aux ordures[1].

Ainsi, nulle omniscience n'est accordée à la cognition humaine : « La faculté de connaître, explique le révolutionnaire russe, n'est pas une source surnaturelle de vérité, mais un instrument-miroir reflétant les objets du monde ou la nature[2]. »

Il semble parfois que la théorie du reflet ne soit adoptée qu'au prix de son déni ultérieur. C'est le cas lorsque la plupart des physiciens à l'époque de Lénine (y compris Mach paradoxalement !) utilisent les termes de « tableau du monde » pour décrire la connaissance plutôt que le terme de « reflet » du monde, souvent expressément rejetés par eux. C'est aussi le cas avec A. Rey dans des passages (souligné par Lénine) de son livre *La Philosophie moderne* (1908). Celui-ci défend dans un premier temps l'idée qu'une théorie est acceptée et reconnue comme vraie lorsqu'elle reflète plus exactement la réalité que la théorie précédente, plutôt que pour son caractère économique. Notre esprit, dit ainsi A. Rey, forme des « notions qui sont des copies du réel[3] ». La science « [...] nous fait d'abord connaître la réalité avant de nous permettre d'agir sur elle. Et il faut qu'elle nous le fasse connaître *d'abord* pour permettre d'agir *ensuite*[4] » « La vérité, dit-il aussi, c'est l'objectif. L'objectif c'est l'ensemble des relations indépendantes de l'observateur[5]. » Pourtant, ajoute paradoxalement Rey, par précaution et pour ne pas paraître un réaliste, « [...] il y a certainement une part de vérité dans la critique du pragmatisme fait au rationalisme. [...] Il est certain

1. Lénine, « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel », p. 160-161.
2. *M. & E.*, chap. IV, section 8, p. 305
3. Lénine, « Textes annotés » dans *Cahiers philosophiques*, Paris, Édition sociales, 1973, p. 401. 4. *Ibid.*, p. 399. 5. *Ibid.*, p. 430.

que la théorie de l'esprit, miroir des choses, et de la vérité-copie, est grossièrement superficielle[1]. »

Parmi les commentateurs proches du mouvement ouvrier (A. Pannekoek, Karl Korsch, Simone Weil, etc.)[2], on retrouve souvent des reproches adressés à la théorie du reflet : celle-ci serait l'expression d'un « matérialisme bourgeois[3] », hérité du matérialisme du xviiie siècle, mécaniste et contemplatif, encore pré-criticiste (pré-kantien). Ajoutons qu'il s'agit là d'un argument déjà utilisé par Mach dans *La Connaissance et l'erreur* (1905) dans sa lutte contre le matérialisme spontané des savants, lorsqu'il regrette que « la plupart des savants ont aujourd'hui comme philosophie un matérialisme vieux de cent cinquante ans[4] ». Si l'on suit le jugement de ces figures de la gauche, la conception de Lénine renverrait à une conception passive du reflet qu'aurait critiqué Marx lui-même dans ses *Thèses sur Feuerbach*, notamment lorsque ce dernier explique que « le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'*Objet ou d'intuition*, mais non en tant qu'*activité humaine sensible*, en tant que *pratique*, de façon subjective[5] ». Ainsi, la théorie du reflet rendrait-elle compte

1. *Ibid.*, p. 428.
2. Cf. entre autres Simone Weil, [Compte rendu :] « Lénine : *Matérialisme et Empiriocriticisme* » paru dans *Critique sociale*, n° 10, novembre 1933, dans S. Weil, Œuvres Complètes, t. II, vol. 1, Paris, Gallimard, 1998, p. 306-307 ; A. Pannekoek, *Lénine philosophe,* Éd. Spartacus, 1970, p. 17-113 ; Karl Korsch, « La Philosophie de Lénine », *Ibid.*, p. 114 et suiv. Y compris un commentateur bienveillant de l'ouvrage de Lénine tel que Louis Althusser tend à éliminer la théorie du reflet et juge, sans doute au service de la défense du rationalisme, que « la catégorie de reflet » est chez Lénine une des « catégories contaminées par ses références empiristes ». Dans ce sens, Lénine ferait subir « d'incroyables torsions à la terminologie catégoriale de l'empirisme pour la retourner contre l'empirisme » (*Lénine et la philosophie* [1968], Paris, François Maspero, 1972, p. 28 et p. 31).
3. Cf. A. Pannekoek, *Lénine philosophe*, Chapitre. 3. Le matérialisme bourgeois, p. 30-41
4. E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, Préface, Paris, Flammarion, 1919, p. 16.
5. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 1.

de manière déficiente de la réalité extérieure, ignorant délibérément les données d'objets en faisant fi des données subjectives et de la *praxis* sociale qui assurent pourtant les conditions de possibilité de sa connaissance. En séparant de façon dogmatique d'un côté la pensée réfléchissante, de l'autre l'objet réfléchi, la théorie du reflet omettrait que le sujet transforme nécessairement son objet dans le procès de connaissance et apporte d'emblée, par son intentionnalité, une dimension subjective. Il y aurait donc là l'innocence d'un reflet alors que la connaissance est un élément actif et transformateur de la réalité. Le savant serait en quelque sorte un simple observateur de la nature qui agit sur lui par l'intermédiaire de ses sens. Cette critique d'un reflet qui oublierait le rôle joué par la pratique, est en général étroitement reliée au rejet de l'objectivité et, en contrepartie, l'adoption d'un point de vue conventionnaliste.

De plus, Lénine serait tributaire d'une perspective dominée par le sensualisme hérité du matérialisme français des Lumières : le sujet prendrait passivement connaissance du monde extérieur, à la manière d'une *tabula rasa*. Les sens ne seraient que des réceptacles/capteurs du monde extérieur qui enregistreraient la réalité. Pourtant ce reproche ne prend pas en compte l'importance de la référence léniniste, présente dès l'introduction de l'ouvrage de 1909, à Denis Diderot (1713-1784) contre Berkeley[1]. En effet, c'est bien le sensualisme subjectiviste d'un Berkeley ou d'un Condillac, et non la position philosophique de Diderot, qui assigne à la formation de nos connaissances une passivité des sensations. Et c'est en opposition à ce courant que Diderot articule en quelque sorte l'empirisme et le rationalisme (c'est-à-dire la position matérialiste) dans sa théorie

1. Cf. notamment *M. & E.*, « En guise d'introduction », p. 29-33. Notons que Plekhanov avait présenté la genèse du marxisme en l'inscrivant dans l'histoire encyclopédique des connaissances scientifiques du XVIII^e^ siècle (cf. *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* [1895] Paris, Éditions sociales, 1973). Néanmoins, Plekhanov semble préférer le baron d'Holbach ou même Spinoza à la figure de Diderot, comme ancêtre du matérialisme marxiste. Cf. Plékhanov, « D'une prétendue crise du marxisme » (1898) et « Bernstein et le matérialisme » (1898), in *Œuvres philosophiques*, t. 2, Moscou, Éditions du progrès, 1966, p. 347-360 et p. 361-377, sur Spinoza. Cf. aussi « Cant contre Kant ou l'inspiration idéologique de M. Bernstein » (1901), p. 392-423, sur d'Holbach.

de la réflexion. Ainsi, dans *Lettre sur les aveugles* (1749), il défend l'idée que toute sensation est à la fois passive et active : la main est par exemple tantôt comparée à une « toile », dans laquelle les objets viennent prendre leur configuration, tantôt au « moule » de toutes ses idées, c'est-à-dire un organe qui prélève une forme sur le monde phénoménal. Au-delà du monde phénoménal que reflètent la mémoire individuelle et ses paradoxes vécus, nous pouvons utiliser ainsi notre raisonnement critique et actif, et produire des connaissances positives. Ainsi, il y a une histoire collective de la pensée et de la connaissance, non limitée par les sens et l'expérience individuelle, au sujet de laquelle l'entreprise encyclopédiste a voulu en quelque sorte donner ses lettres de noblesses.

Le « reflet » chez Lénine ne fait pas seulement référence à la reproduction par le sujet cognitif de la réalité existant hors de la conscience humaine. À la suite d'Engels, le révolutionnaire russe insiste, corrélativement, sur la transformation de la « chose en soi » en chose *pour nous*. « De fait, dit Lénine, tout homme a observé des millions de fois la transformation évidente et simple de la "chose en soi" en phénomène, en "chose pour nous". Cette transformation est justement la connaissance[1]. » En 1914, il dira aussi, de façon concise, que « la conscience humaine, non seulement reflète le monde objectif, mais aussi le crée[2] ». Il y a reproduction *et* production, comme le montre l'exemple de l'alizarine. Cette position fut une constante de la pensée générale du révolutionnaire russe comme en témoignent ses écrits politiques antérieurs à 1909, traitant partiellement de la gnoséologie matérialiste. On le voit tout d'abord fin 1894-début 1895, dans *Le Contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé*, lorsqu'il prend soin de distinguer « l'objectivisme » du « matérialisme » dialectique[3]. Il s'agit alors de lutter contre la tendance à l'absolutisation des conditions objectives par l'économiste russe Piotr B. Strouvé, représentant le plus marquant du « marxisme légal » dans les années 1890. Sur le plan politique, celui-ci insistait sur le fait qu'il fallait que la

1. *M. & E.*, chap. II, section 3, p. 139.
2. Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 201.
3. Lénine, *Le Contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé*, Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/ Moscou, 1974, p. 193, p. 112-113.

Russie passe nécessairement par une révolution bourgeoise avant que la classe ouvrière puisse prendre le pouvoir avec succès. Puis, en 1901-1902, Lénine aborde le rapport entre spontanéité et conscience révolutionnaire dans *Que Faire ?* Il s'agit à ce moment-là de lutter contre l' « économisme » (trade-unionisme) et le « culte à la spontanéité » en expliquant qu'au contraire, il ne saurait y avoir de mouvement révolutionnaire sans théorie révolutionnaire[1]. Enfin, comme on le sait, Lénine s'en prend en 1909 à l'empiriocriticisme russe qui, à l'inverse de Strouvé, tombe dans le relativisme sociologique et nie toute réalité objective. Sur le plan politique, il s'agit de lutter contre une sorte de « donquichottisme » (pour reprendre l'expression de Marx[2]), c'est-à-dire l'absolutisation de la conscience sociale (ou subjectivisme) qui minorise la prise en compte des conditions objectives et du cadre historique déterminés dans lesquels s'inscrit l'action politique. À chaque fois, les adversaires philosophiques que vise Lénine pêchent par dogmatisme. Ils achoppent sur la *dialectique* et, au lieu de penser l'unité des contraires, détachent un moment, un aspect - soit le sujet soit l'objet - de « l'arbre vivant » de la connaissance en le convertissant en « une excroissance, une superfétation, un des traits ou une des facettes de la connaissance qui donnent exagérément dans l'absolu[3] ». D'ailleurs, l'accusation de révisionnisme que Lénine reproche aux empiriocriticistes russes ne concerne pas la « révision » des formes du matérialisme de Marx et Engels que Lénine juge nécessaires à mesure du développement historique (en effet, pour lui le marxisme n'est pas un dogme mais une science sociale vivante et un guide pour l'action). Sa critique

1. Cf. Lénine, *Textes philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1978, p. 73-75 et p. 81-95.
2. En conformité avec sa méthode matérialiste, Marx condamne ceux qui veulent dépasser d'un saut ou abolir par décret les phases du développement historico-social car, dit-il, « [...] si, dans la société telle qu'elle est, nous ne trouvions pas masquées les conditions matérielles de production d'une société sans classe et les rapports d'échanges qui leur correspondent, toutes les tentatives de la faire exploser ne seraient que donquichottisme » (K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »,* Le chapitre de l'argent. I, 22, Paris, Les éditions sociales, 2011, p. 117).
3. Lénine, « Sur la question de la dialectique » (1915), dans *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 347.

concerne plutôt « le procédé *purement révisionniste* qui consiste à trahir l'*essence* du matérialisme en feignant de n'en critiquer que la *forme*[1] ».

Par conséquent, loin de défendre un « réalisme naïf » qui rendrait compte d'un pur reflet sensible, la théorie du reflet chez Lénine est plutôt redevable d'une sorte de matérialisme rationnel (ou dit autrement d'un rationalisme appliqué) qui réunit en quelque sorte dialectiquement empirie et rationalité, comme le concevait déjà F. Bacon[2]. Dans ce cadre de pensée, la catégorie philosophique de matière va constituer la pierre angulaire du renouvellement de la théorie matérialiste de la connaissance.

I / 10. Le concept philosophique de matière

L'ensemble de la première partie de l'ouvrage de 1909 (composé de trois chapitres) débouche logiquement sur la principale thèse gnoséologique de Lénine : le concept philosophique de matière. Cette définition donnée du concept de matière est une conséquence de la théorie du reflet. Lénine explique ainsi que :

> [...] si la réalité objective nous est donnée, il faut lui attribuer un concept philosophique ; or, ce concept est établi depuis longtemps, très longtemps, et ce concept est celui de la *matière*. La matière est une

1. *M. & E.*, chap. V, p. 312.
2. Cf. sur ce thème H. Lefebvre et N. Guterman dans leur introduction à *Lénine. Cahiers sur la dialectique de Hegel*, p. 61-62. En s'inspirant d'une métaphore baconnienne, la méthode matérialiste pourrait semble-t-il être comparée à l'abeille qui butine la matière qu'elle recueille au sein de la nature pour la digérer et la faire sienne (l'interpréter), à la différence de l'araignée qui tisse sa toile spéculative à partir de sa propre substance (c'est-à-dire les dogmatiques et les idéalistes), ou bien encore de la fourmi qui se contente d'amasser sans méthode une collection de matériaux bruts (c'est-à-dire les empiristes grossiers ou phénoménalistes et qui ne font, dans le meilleur des cas, qu'une description des phénomènes) (Cf. *Novum Organum*, I, 95). Le modèle baconien de l'abeille pour décrire l'investigation scientifique est repris par Diderot dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 9 en 1753 in *Œuvres philosophiques*, (dir.) Miche Delon, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2010, p. 290.

> catégorie philosophique servant à désigner la réalité objective donnée à l'homme dans ses sensations qui la copient, la photographient, la reflètent, et qui existe indépendamment des sensations[1].

Contrairement à Feuerbach et son matérialisme spéculatif déjà critiqué par Marx dans *L'Idéologie allemande*, Lénine ne parle pas de « La Matière », comme une abstraction universelle. Car dans son sens philosophique, la catégorie de matière est seulement la condition méthodologique pour une connaissance objective. Par conséquent, à aucun moment Lénine ne confond le concept philosophique avec la matière réelle, ontologiquement parlant. Autrement dit, Lénine ne confond pas ontologie et épistémologie et ne rabat pas l'une sur l'autre. Au contraire, il distingue nettement la définition philosophique de la matière (c'est-à-dire gnoséologique, épistémologique ou encore méthodologique), qui a une valeur critique, des définitions toujours changeantes et toujours susceptibles de perfectionnement des états et processus matériels réels donnés par les différents domaines de la recherche scientifique. La première définition est donc une fonction, un critère, plutôt qu'un contenu dont la détermination ontologique relève des résultats et connaissances positifs de la science. Pour ne pas se méprendre sur ce que dit Lénine, il est donc important de bien distinguer ces deux aspects de la doctrine matérialiste concernant la matière, comme l'a fait Max Horkheimer dans son article « Matérialisme et métaphysique » (1933) lorsqu'il dit que si l'on aborde *stricto sensu* la définition gnoséologique de la matière « [...] le matérialisme n'est nullement lié à une conception déterminée de la matière ; la seule instance qui décide sur ce point, c'est la science elle-même, dans le progrès des connaissances de la nature[2] ». Ajoutons aussi avec G. Lukács que « [...] cette délimitation

1. *M. & E.*, chap. II, section 4, p. 152.

2. Max Horkheimer, « Matérialisme et métaphysique », dans *Théorie critique. Essais*, Payot, 1978, p. 125. Publié en 1933 contre le positivisme et l'empirisme logique néo-« machien » du Cercle de Vienne, l'article de Horkheimer délaisse néanmoins, contrairement au matérialisme, la vérité objective comme adéquation de l'esprit à la chose pour lui substituer le phénoménalisme sociologique, adoptant ainsi une perspective kantienne selon laquelle ce sont les objets qui doivent se conformer au sujet, non l'inverse. Horkheimer accepte aussi l'habituelle accusation de « métaphysique » (de *transcensus* illégitime) dirigée contre la théorie de la connais-

très nette ne veut pas dire, loin de là, que la philosophie considère avec indifférence les résultats des sciences. C'est le contraire qui est vrai. Lénine, comme l'avait fait avant lui Engels, souligne à plusieurs reprises que c'est un devoir pour la philosophie matérialiste que d'assimiler tout progrès nouveau des sciences naturelles et de profiter de toute nouvelle découverte, pour obtenir une connaissance plus concrète et plus exacte de la structure de la matière[1]. » Ainsi, la définition de la catégorie philosophique de la matière, (c'est-à-dire l'existence d'un monde objectif comme donnée première et indépendante de la conscience humaine) fonctionne comme postulat épistémologique qui veut fonder les conditions de possibilités de la connaissance et de la pratique scientifiques. Si un tel postulat non subjectiviste est largement présent dans la communauté des savants, notamment parmi les physiciens du temps de Lénine - à part le courant minoritaire de l'idéalisme « physique » (Mach, Duhem, etc.) dénoncé par lui -, c'est néanmoins, précise le révolutionnaire russe, de manière spontanée, inconsciente, limitée à la pratique scientifique, sans élargir l'usage au domaine gnoséologique. En effet, à plusieurs reprises, Lénine explique que ce matérialisme spontané des savants[2] - dont la formulation sera reprise à l'identique bien plus tard par L. Althusser dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants* ([1967], Paris, Maspero, 1974) -, revient à la « conviction spontanée, non consciente, diffuse, philosophiquement inconsciente, qu'a l'immense majorité des savants, de la réalité objective du monde extérieur reflété par notre conscience[3] ».

En physique, le concept de matière faisait déjà partie des postulats fondamentaux de la majorité des savants contre lesquels s'est élevé justement l'idéalisme « physique » de Mach et Ostwald. Parmi les figures les plus éminentes de ces physiciens se trouvait M. Planck qui polémiqua avec Mach autour des années 1908-1911, et dont le point de vue sera d'ailleurs en grande partie celui d'Einstein qui n'acceptera jamais le principe psycho-biologique machien de l'éco-

sance du matérialisme. Cf. à ce sujet en particulier p. 105 et 107.

1. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?* (1947), Paris, Nagel, 1961, p. 248.

2. Cf. *M. & E.*, chap. I, section 2, p. 68.

3. Cf. Lénine, *M. & E.*, chap. VI, section 5, « Ernst Haeckel et Ernst Mach », p. 434.

nomie de pensée en science[1]. Le postulat matérialiste y est certes mêlé à un point de vue fixiste à ce titre, dénoncé en dialecticien par Lénine, qui dit découvrir des propriétés éternelles de la matière. En effet, lorsque le révolutionnaire russe critique l'incapacité du matérialisme ancien, « métaphysique » (c'est-à-dire anti-dialectique), de penser les nouvelles conquêtes relativistes en physique, considérées par ses adversaires idéalistes comme une faillite du matérialisme en général, il vise le courant dominant représenté par Planck. Dans les années 1908-1910, ce dernier soutient en effet contre Mach que le but fondamental de la science n'est pas d'abord l'économie de pensée mais de brosser un « tableau du monde » (en all. *Weltbild*) le plus complet possible et stable, de « trouver une représentation *fixe* du monde, indépendante des variations du temps et des gens ». « Le physicien, dit-il encore, doit par-dessus tout chercher à dévoiler ce qui persiste, ce qui ne passe pas, et est indépendant des sens de l'homme[2]. »

Le concept de matière chez Lénine est en quelque sorte une réponse à la crise de croissance des sciences de la nature dont la polémique Planck-Mach est un avatar. Ainsi, au chapitre V de son ouvrage, intitulé « La révolution moderne dans les sciences de la nature et l'idéalisme philosophique », Lénine défend, contre les positions soutenues par les deux hommes, une vision non-réductionniste et non-mécaniste, de la matière qui permette méthodologiquement la découverte de nouvelles propriétés et états de la matière, d'élargir l'exploration de cette dernière.

En tant que condition méthodologique de la science, le concept de matière peut trouver un terrain d'application à l'étude de la réalité

1. Cf. à ce sujet notamment le chapitre « Mach, Einstein et la recherche du réel » dans Gerald Holton, *L'Invention scientifique*, Paris, P.U.F, 1982, p. 232-287.
2. Cité par Gérald Holton, p. 249. On peut retrouver ces deux citations de Planck dans une traduction anglaise des textes de la polémique Planck/Mach (1908-1910) dans *Ernst Mach - A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, (ed.) John Blackmore, Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic Publishers, 1992, [p. 127-150]. Il s'agit de « The Unity of the Physical World Picture » [1908/9] (p. 130), qui était à l'origine une conférence faite à l'université de Leyden, ainsi que « On Mach's Theory of Physical Knowledge A Reply » [1910] (p. 146).

prise dans ses différentes (et néanmoins relatives) dimensions : physique, sociale, y compris psychique. Lénine explique que « chacun connaît et les sciences de la nature étudient l'idée, l'esprit, la volonté, le psychique, fonction du cerveau humain travaillant normalement ; détacher cette fonction de la substance organisée d'une façon déterminée, en faire une abstraction universelle, générale, "substituer" cette abstraction à toute la nature physique, telle est la chimère de l'idéalisme philosophique, et c'est aussi un défi aux sciences de la nature[1] ». Au contraire de cette tentative, la catégorie de matière fonde les conditions de possibilité méthodologique qui permettent d'étudier les états de conscience comme des objets, à l'instar des sciences naturelles. Mais alors, il faut admettre comme préalable que le psychique ne doive plus être identifié à la conscience, ce qui, si c'était le cas, annulerait en fait toute nécessité d'une théorie du processus psychique. Il faut donc rejeter le « conscientalisme » (« on désigne par là la thèse de la parité du psychique et du conscient et l'élection de la conscience comme mode exhaustif de définition du psychisme[2] »), pour faire une place à l'inconscient psychique. En ce sens, l'apport de Sigmund Freud sur le psychique relèverait en toute rigueur du matérialisme[3]. Le fondateur de la psychanalyse considère méthodologiquement le psychisme comme « [...] aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos sens[4] ». Il ajoutera que « la *réalité psychique* est une forme d'existence particulière qui ne doit pas être confondue avec la réalité *matérielle*[5] ». Ainsi, bien qu'il soit vrai que :

> [...] le matérialisme appliqué à la psychologie peut mener à réduire les faits psychiques à des épiphénomènes du physiologique ; ce réduc-

1. *M. & E.*, Chap. IV, section 4, p. 283.
2. Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1976, 2009, p. 73.
3. Pour un aperçu on pourra consulter l'entrée « Réalité psychique » dans Alain Delrieu, *Sigmund Freud. Index thématique*, Paris, Éd. Economica, 2008, p. 1306-1317.
4. S. Freud, *L'interprétation des rêves* [1899], Paris, P.U.F, 1987, p. 520. 5. *Ibid.*, Paris, P.U.F, 1987, p. 526.

> tionnisme n'est pas obligé s'il est admis que la matière présente des niveaux différents d'organisation, c'est-à-dire ayant leurs lois propres. Ainsi l'affectivité humaine et la pensée humaine seraient les formes les plus complexes de l'ordre matériel ; l'autonomie des niveaux consistant en l'occurrence, non seulement dans la spécificité de leurs lois internes, mais aussi dans la capacité de ces réalités "matérielles" à énoncer les déterminismes qui les régissent[1].

Par conséquent, bien que Lénine ne parle pas d'inconscient psychique, nous pensons que ce concept peut s'inscrire dans le matérialisme dialectique que le révolutionnaire russe propose, à savoir une vision « émergentiste » du psychisme, produit évolutif d'un substrat biologique. Sur ce terrain de la formation d'une psychologie matérialiste, Lénine critique en particulier le physicalisme qui réduit les processus mentaux à des processus physico-physiologiques. Lénine traite les partisans de cette théorie (Moleschott, Büchner, etc.) de « confusionnistes » car ils rejoignent inévitablement l'idéalisme en confondant ce qui est premier ontologiquement, la matière, de ce qui est second, l'esprit[2]. Cela concerne aussi J. Dietzgen dont Lénine tient à corriger le point de vue : « Que pensée et matière soient "réelles", c'est-à-dire qu'elles existent, cela est juste. Mais dire que la pensée est matérielle, c'est faire un faux pas vers la confusion du matérialisme et de l'idéalisme[3]. »

D'une part, la définition critique de matière proposée par Lénine est suffisamment large pour offrir les conditions de possibilités épistémologiques de découvertes de nouvelles propriétés et états de la matière. Car « un système de connaissance de la nature et de l'histoire embrassant tout et arrêté une fois pour toutes est en contradiction avec les lois fondamentales de la dialectique[4] ». D'autre part, la catégorie de matière est suffisamment restreinte et précise pour se

1. A. Delrieu, « Matérialisme (de Freud) » in *Sigmund Freud. Index thématique*, p. 767. Freud soutient l'idée que la conscience ne serait qu'une qualité émergente, hautement majorée, d'un psychisme inconscient *en soi*. La fonction biologique avantageuse de la conscience serait la « maîtrise pulsionnelle » comme moyen d'accéder à la civilisation, phylogénétiquement et ontogénétiquement. Cf. *ibid.*, notamment l'entrée : « Pensée-Penser », p. 1027.
2. Cf. notamment *M. & E.*, chap. IV, section 7, p. 295-301.
3. *M. & E.*, chap. IV, section 8, p. 302.
4. F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 54.

prémunir à la fois de l'idéalisme subjectiviste (puisque la vérité se situe hors du sujet et doit être découverte dans le monde extérieur), et de tous les types de positivismes ou phénoménismes (Husserl, etc.) qui rejettent toute explication portant sur une causalité objective et la possibilité de connaître à fond le réel.

Il est exact de dire que la catégorie de matière est une abstraction de la pensée et possède une fonction de postulat *a priori*. Mais ici, *a priori* ne veut pas dire inné car ce qui est connu *a posteriori* peut devenir par la suite l'objet d'une connaissance *a priori*. La matière, comme concept philosophique, n'est donc pas un pur produit de l'entendement dans le sens idéaliste que Kant donne à l'a priorité. Selon lui, l'entendement, loin de tirer ses lois *apriori* de la nature, les lui prescrit au contraire[1]. À l'opposé, la catégorie de matière est le résultat des actions et des interactions réelles qui unissent le monde extérieur et l'homme qui s'approche perpétuellement de celui-ci en créant des abstractions, des concepts, des lois, un tableau scientifique de l'univers. Ce processus illustre le *primat de la pratique* : «Il a fallu que l'activité pratique de l'homme amène la conscience humaine à répéter des milliards de fois les différentes figures logiques, pour que ces figures puissent prendre la valeur d'axiomes[2]. » Fondant

1. Dans la préface de la deuxième édition (1787) de la *Critique de la raison pure*, Kant dit que « [...] rien, dans la connaissance *a priori*, ne peut être attribué aux objets que ce que le sujet pensant tire de lui-même [...] » (cf. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 81). Par conséquent, la raison ne peut accéder à une connaissance absolue que d'elle-même (en ajoutant d'ailleurs, de façon contradictoire, que la vérité consiste dans l'*accord* d'une connaissance avec son objet, ce qui relève de la théorie du reflet). C'est pourquoi, en réponse, M. Horkheimer dira de cette conception kantienne de la connaissance qu'elle « [...] contient tout le secret de la métaphysique. À cet égard, l'empiriocriticisme fait encore partie de la métaphysique : il pose les sensations comme l'être véritable, autonome, absolu, parce que la connaissance des sensations est une connaissance immédiate, c'est-à-dire qui ne renvoie qu'à elle-même. » (M. Horkheimer, « Matérialisme et métaphysique » dans *Théorie traditionnelle et théorie critique,* p. 114-115).

2. Lénine, *Cahiers philosophiques*, « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914) dans *Cahiers philosophiques*, Paris, Édition sociales, 1973, p. 181. Cf. aussi p. 205.

les conditions d'objectivité du savoir et de la science en particulier, la matière est ainsi, philosophiquement parlant, le produit d'uneconstructionrationnelleprovenantdusujetcognitif, dure- flétant, et qui tient compte de manière critique de la subjectivité des conditions de production de cette connaissance. Elle est le résultat d'un acquis historique, y compris dans le long effort de la science pour s'affranchir de la tradition spiritualiste et des institutions religieuses. Pour Lénine, le matérialisme se présentera comme l' « âge adulte de la connaissance[1] », rompant rationnellement avec l'égocentrisme de la pensée (le subjectivisme) comme celui professé par l'empiriocriticisme qui déduit le physique du psychisme (c'est-à-dire le physique déduit de la conscience, de la représentation, de la sensation). Autrement dit, ce qui constitue précisément le matérialisme dans le concept philosophique de matière, c'est l'abstraction de tous les rapports de conscience subjective[2]. Il s'agit en quelque sorte d'une *épochè* ou« acatalepsie[3] » réalistes comme point de départ, sans néanmoins affirmer l'impossibilité *a posteriori* de connaître les objets en eux-mêmes comme l'exige le scepticisme lorsqu'il demande de suspendre définitivement notre assentiment concernant les objets extérieurs. Ainsi, l'attitude épistémologique du matérialisme rationnel, qui « [...] exclut la projection intentionnalisante à quoi se réduit primitivement la pensée finaliste[4] », ne peut être séparée logiquement d'un rejet des réponses magico-religieuses ou agnosticistes qui font l'apologie de l'ignorance (c'est-à-dire de l'impossibilité absolue, selon eux, de connaître au-delà d'une certaine « limite » pour laisser la place à la Révélation ou à sa sécularisation philosophique avec l'admission d'un « Inconnaissable »). Pour Lénine et le marxisme, la pensée qui s'isole n'est pas indépendante d'une pratique historique. Philosophe français et commentateur
de Marx, Georges Labica dit ainsi au sujet de la pensée :

1. P. Tort, « Une idéologie parascientifique », *Le Nouvel Observateur* hors-série « La Bible contre Darwin », décembre 2005, p. 42
2. *M. & E.*, chap. IV, section 3, p. 265.
3. Cf. L'entrée « Acatalepsie » dans Thierry Gontier, *Le Vocabulaire de Bacon*, Paris, Ellipses, 2003. p. 3-5.
4. Patrick Tort, « Une idéologie parascientifique », *Le Nouvel Observateur* hors-série « La Bible contre Darwin », décembre 2005, p. 42.

> Qu'elle soit objective - scientifique et, par là, attentive au système de ses concepts qui gouvernent le monde - ou subjective, individuelle, et la proie d'un narcissisme flottant sur le réel, elle n'est que reflet, dérive, de ce temps, de cet acquis de connaissances ou de sentiments, d'imaginaire, de fantasmes. Pour le philosophe, la question de sa réalité ou de son irréalité n'est que l'oubli, lentement et matériellement creusé par la distance vis-à-vis de ses conditions de production[1].

La catégorie de matière est donc un aspect fondamental de l'« activité "pratique-critique de l'homme" » telle que la formule Marx dans la première *Thèse sur Feuerbach*. Avec la catégorie de la matière, Lénine offre aux savants la formulation doctrinale et explicite de leur démarche spontanée, devant laquelle ils reculent souvent en préférant un agnosticisme de circonstances. Autrement dit et pour reprendre les termes de la « réforme de la conscience » promue par Marx dans sa lettre à Arnold Ruge en mars 1843, il s'agit non pas de déclarer aux savants : « il faut agir ! » mais de leur faire *prendre conscience* qu'ils agissent déjà de cette façon, à chaque instant, dans leur pratique.

I / 11. La connaissance comme progression asymptotique infinie

Une autre thèse gnoséologique importante défendue par Lénine, reprise de F. Engels, est la manière de décrire le processus de connaissance objective de manière asymptotique, bien qu'il ne nomme pas explicitement cette figure géométrique[2]. Dans le cha-

1. Georges Labica, *Karl Marx. Les* Thèses sur Feuerbach, Paris, P.U.F, 1987, p. 53.

2. L'usage de cette figure pour décrire le processus de connaissance chez Engels et Lénine est confirmé par la référence explicite faite par le premier dans une lettre à Conrad Schmidt datée du 12 mars 1895. Il écrit que la représentation conceptuelle d'une chose par la pensée s'approche toujours d'une « manière asymptotique » de la réalité. Il semble n'exister qu'une traduction parcellaire en français de cette lettre que l'on trouve notamment dans le recueil : Marx-Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 127. J'ai donc consulté le Marxists Internet Archive : http://www.marxists.org/archive/marx/works/1895/

pitre 2 de son ouvrage, section 5 intitulée « De la vérité absolue et relative ou de l'éclectisme d'Engels découvert par A. Bogdanov[1] », Lénine expose cette thèse en polémiquant contre les conclusions gnoséologiques relativistes, opposées aux siennes, que A. Bogdanov tire de sa lecture « révisionniste » des écrits d'Engels dans la préface de son ouvrage *Empiriomonisme* (Livre III, Saint-Pétersbourg, 1906[2]). Lénine s'appuie en particulier sur l'*Anti-Dühring* (1878) d'Engels pour défendre sa position en reliant étroitement celle-ci aux rapports entre la vérité absolue et la vérité relative, deux concepts philosophiques qui expriment selon lui le processus historique de connaissance de la réalité objective. La connaissance humaine est ainsi la progression et l'approche perpétuelle vers la vérité absolue à travers des vérités relatives. Nous reproduisons un passage important de l'œuvre d'Engels citée par Lénine :

> [...] la souveraineté de la pensée se réalise dans une série d'hommes dont la pensée est extrêmement peu souveraine [prise individuellement], et [dont] la connaissance forte d'un droit absolu à la vérité, [se réalise] dans une série d'erreurs relatives [susceptibles d'être corrigées par les générations ultérieures] ; ni l'une ni l'autre (ni la connaissance absolument vraie, ni la pensée souveraine [rajouté par Lénine]) ne peuvent être réalisées complètement sinon par une durée infinie de la vie de l'humanité. Nous retrouvons ici, comme plus haut déjà, la même

letters/95_03_12.htm qui reprend une traduction en anglais plus complète et qui reproduit la traduction parue dans *Marx and Engels Correspondence*, New-York, International Publishers, 1968. On trouve une autre référence explicite de l'image de l'asymptote utilisée par Engels dans *Dialectique de la nature* (recueil d'articles rédigés autour de 1883 et publié à titre posthume en 1935) : cf. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 237 et p. 270. Par ailleurs, Henri Lefebvre parle d'asymptote pour décrire la théorie de la connaissance chez Lénine : Cf. son introduction des cahiers philosophiques du révolutionnaire russe (Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. N. Guterman el H. Lefebvre, Paris, Gallimard, 1938, 1967, p. 61.) et son commentaire de *Matérialisme et Empiriocriticisme* dans *Pour connaître la pensée de Lénine* (Paris, Bordas, 1957, 1977, p. 152).

1. *M. & E.*, p. 154-163.

2. Il existe une traduction française de cette préface du livre III dans le recueil : A. Bogdanov, *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Paris, François Maspero, 1977, p. 45-93.

> contradiction entre le caractère représenté nécessairement comme absolu de la pensée humaine et son actualisation uniquement dans des individus à la pensée limitée, contradiction qui ne peut se résoudre que dans le progrès infini, dans la succession pratiquement illimitée, pour nous du moins, des générations humaines. Dans ce sens, la pensée humaine est tout aussi souveraine que non souveraine et sa faculté de connaissance tout aussi illimitée que limitée. Souveraine et illimitée par sa nature, sa vocation, ses possibilités et son but historique final ; non souveraine et limitée par son exécution individuelle et sa réalité singulière. Il en va de même des vérités éternelles[1].

Précisons que l'emploi des termes « souveraineté de la pensée » et « droit absolu à la vérité » est une reprise faite à titre polémique des « sentences pompeuses » d'E. Dühring[2]. Quoi qu'il en soit, la contradiction entre le caractère à la fois limité « en acte » (c'est-à-dire historiquement déterminé et relatif) et illimité « en puissance[3] » de la connaissance est ici résolue par Engels en dialecticien qui dépasse les antinomies et oppositions polaires. En effet, le marxisme ne conteste à aucun moment la relativité de la vérité mais ajoute que cela n'a pas le sens d'une négation de la vérité objective, mais d'une reconnaissance des limites qu'imposent à chaque génération les conditions historiques de notre connaissance dans la progression de celle-ci vers la vérité objective. Lénine fait sienne cette concep-

1. F. Engels, *Anti-Dühring (M.E. Dühring bouleverse la science)*, Paris, Éditions sociales, 1977, Première partie, Philosophie, Chap. 9, « La morale et le droit. Vérités éternelles », p. 117-118. Les crochets sont ajoutés par moi, sauf indication contraire. Cf. aussi chap. 3, « Subdivision. L'apriorisme », p. 67-68.
2. Parlant de E. Dühring qui veut « bouleverser » la science avec la découverte de « vérités éternelles », Engels dit : « Si quelqu'un trouve plaisir à appliquer de grands mots à des objets très simples, on peut dire que certains résultats de ces sciences sont des vérités éternelles, des vérités définitives en dernière analyse ; c'est aussi pourquoi on a appelé ces sciences *exactes*. » - Engels F, *Anti-Dühring, ibid.*, p. 118.
3. F. Engels, *Anti-Dühring, ibid.*, p. 118. Lorsque Engels souligne le caractère illimité de la connaissance, c'est pour souligner la portée cognitive de celle-ci qui ne saurait tolérer de limite supérieure à son investigation, sauf si une interdiction de savoir est faite à l'homme au-delà d'une certaine limite comme en religion ou dans le domaine de la philosophie avec le dogme d'un Inconnaissable.

tion dialectique concernant le processus de connaissance objective et qu'illustre par excellence la démarche scientifique : « [...] La pensée humaine est, par nature, capable de nous donner et nous donne effectivement la vérité absolue, qui est constituée par une somme de vérités relatives. Chaque étape du développement des sciences ajoute de nouveaux grains à cette somme de vérités absolues, mais les limites de la vérité de toute proposition scientifique sont relatives, tantôt élargies, tantôt rétrécies, à mesure que les sciences progressent[1]. » De fait, selon Lénine, l'histoire des sciences ne s'accorde en rien avec « un relativisme immodéré[2] » car la relativité de la vérité est elle-même une vérité relative ! On peut prendre pour exemple l'histoire du progrès dans la découverte de la structure de la matière en physique qui va toujours s'élargissant et s'approfondissant. Une découverte scientifique est plus qu'une hypothèse : elle est une vérité objective tant qu'elle n'est pas réfutée par des découvertes scientifiques ultérieures. Précisons notre propos en prenant un autre exemple : si on peut de nos jours discuter *dans* la science la théorie darwinienne pour enrichir la biologie moderne, par contre - et d'autant plus devant l'actuelle résurgence du créationnisme en lutte contre les vérités scientifiques -, « nul n'a le droit de faire croire que chacun est libre de penser ce qu'il veut en science comme il le peut en politique. [...] On ne vote pas pour la chute des corps. On ne vote pas pour la théorie de l'évolution[3]. »

Pourtant, la conception des rapports entre vérités absolues et vérités relatives est jugée éclectique et inconséquente par Bogdanov qui commente le même chapitre de l'*Anti-Dühring* que nous venons de citer. En effet, il est en complet désaccord avec l'idée que la vérité absolue est une accumulation de vérités relatives. Admettre, dit-il, la « relativité de la vérité » comme le fait Engels, doit conduire à la « négation de l'objectivité absolue de toute vérité quelle qu'elle soit[4] ». « Il n'existe pas de critère de la "vérité objective" [...] la vérité est une forme idéologique : une forme, organisatrice, de l'expé-

1. *M. & E.*, chap. II, section 5, p. 159.
2. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 385.
3. Entretien avec Patrick Tort dans l'hebdomadaire *Politis*, 18/10/2007, p. 6.
4. *M. & E.*, chap. II, section 4, p. 143.

rience$_1$ », ajoute-t-il. C'est donc uniquement un produit idéologique « socialement organisé » et historiquement déterminé qui n'a pas de modèle objectif (préexistant et indépendant de la pensée). Ramenée à son soubassement et sa signification biologique, note Bogdanov, la « vérité » signifie : est vrai ce qui est utile dans notre activité, à un moment donné dans la lutte pour la vie. Ainsi, le relativisme philosophique de Bogdanov s'oppose à la reconnaissance de l'objectivité à laquelle lui est substitué le conventionnalisme. Autrement dit, parce que la vérité est fixée par les hommes, celle-ci ne peut pas avoir de caractère objectif. Bogdanov est proche du pragmatisme dont la thèse principale sera : « est vrai ce qui réussit », pour qui la question centrale réside dans quel type de consensus social adopter pour conforter la vérité (par essence intersubjective et relative), et en produire de nouvelles. Or, rétorque Lénine, l'admission de la relativité de la vérité ne doit pas conduire au rejet de toute objectivité.

Il est vrai qu'Engels a raison, nous dit Lénine, de dénoncer l'abus de langage de E. Dühring qui proclame à tout va l'existence de « vérités éternelles », « vérités ultimes », « vérités définitives », etc., portant sur une ontologie intemporelle aussi bien contraire aux acquis des sciences humaines que des sciences naturelles, notamment de la théorie de l'évolution. Ce faisant, Dühring nous montre seulement la nature *limitée* de son matérialisme, dogmatique et métaphysique, c'est-à-dire son caractère anti-dialectique : il est incapable de considérer la matière comme essentiellement en mouvement et de poser et résoudre dialectiquement la question des rapports entre la vérité

1. Cité par *M. & E.*, *ibid.*, p. 142 ; Cf. aussi Bogdanov, *La science, l'art et la classe ouvrière*, p. 53. Au nom de ce relativisme sociologique, Bogdanov dira aussi que « la science peut être bourgeoise ou prolétarienne par sa "nature" même » (A. Bogdanov, *La science, l'art et la classe ouvrière*, p. 97). Il y a une « culture prolétarienne » comme il y a une logique et une science du même type. D. Lecourt voit ainsi en A. Bogdanov le véritable père de la théorie des « deux sciences » défendue par Trofim Lyssenko en Union soviétique à l'époque de Staline (*Idem*, p. 40-41), sous réserve que ce soit bien cette thèse qu'a défendue Lyssenko comme le soutient rapidement une historiographie dominante encore profondément marquée (surtout en France) par une idéologie de guerre froide. Même le livre de Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une « science prolétarienne »* (Paris, Maspero, 1976) souffre de l'utilisation de sources contestables (Roy Medvedev, etc.).

absolue et la vérité relative. Par contre, dans le sens philosophique utilisé par Lénine, le terme de « vérité absolue » n'a rien de dogmatique ni de métaphysique car « [...] admettre la vérité objective, c'est-à-dire indépendante de l'homme et de l'humanité, c'est admettre de façon ou d'autre la vérité absolue », dit-il[1]. La vérité objective ne saurait s'entendre en un sens « éternitaire » car « [...] il n'est pas question de la nature immuable des choses ni d'une conscience immuable, mais de la *correspondance* entre la conscience reflétant la nature et la nature reflétée par la conscience. C'est dans cette question, et seulement dans cette question, que le terme « dogmatique » a une saveur philosophique toute particulière : c'est le mot dont les idéalistes et les agnostiques usent le plus volontiers *contre* les matérialistes[2] [...] ». En résumé, dit Lénine, « pour Bogdanov (comme pour tous les disciples de Mach), l'aveu de la relativité de nos connaissances nous interdit de reconnaître, si peu que ce soit, l'existence de la vérité absolue. Pour Engels, la vérité absolue résulte de l'intégration de vérités relatives. Bogdanov est relativiste. Engels est dialecticien[3]. »

Concernant la reprise de la thèse relativiste par les tenants de l'idéalisme « physique » (Mach, Duhem, etc.), Lénine leur attribue une démarche qui relève exclusivement de la logique formelle et qui, par conséquent, les immunise de tout entendement dialectique (suivant en cela une longue tradition universitaire de l'enseignement en philosophie[4]). Selon eux, dialectique = spéculation philosophique

1. *M. & E.*, chap. II, section 5, p. 156
2. *Ibid.*, p. 162.
3. *Ibid.*, p. 158.
4. Cf. L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui. I. Marx et nous*, Paris, La Dispute, 2004, section intitulée « Dialectique : un cas crucial de défiance envers Marx », p. 205-213, pour un aperçu de l'histoire de l'enseignement de la dialectique dans les milieux universitaires français. Souvent le relativisme philosophique ne se présente pas pur mais cohabite dans un même texte avec la reconnaissance de l'objectivisme. Cette opération se présente sous la forme plus générale de l'agnosticisme, une sorte de « matérialisme honteux » comme le disent à ce sujet Engels et Lénine. C'est le cas d'Abel Rey dont *La Théorie physique chez les physiciens contemporains* (Paris, F. Alcan, 1907), est l'objet d'un long commentaire critique aux chapitres V, section 1 et section 6 dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*. En 1908-1911, les remarques et annotations de Lénine sur le livre ultérieur de Rey,

idéaliste, c'est-à-dire au mieux Hegel. Lénine condense leur raisonnement de la façon suivante :

> Toutes les anciennes vérités de la physique, y compris celles qui furent considérées comme immuables et non sujettes à caution, se sont révélées relatives ; *c'est donc* qu'il ne peut y avoir aucune vérité objective indépendante de l'humanité. Telle est l'idée non seulement de toute la doctrine de Mach mais aussi de tout l'idéalisme "physique" en général. Que la vérité absolue résulte de la somme des vérités relatives en voie de développement ; que les vérités relatives soient des reflets relativement exacts d'un objet indépendant de l'humanité ; que ces reflets deviennent de plus en plus exacts ; que chaque vérité scientifique contienne en dépit de sa relativité un élément de vérité absolue, toutes ces propositions évidentes pour quiconque a réfléchi à l'*Anti-Dühring* d'Engels, sont de l'hébreu pour la théorie "contemporaine" de la connaissance[1].

Autrement dit, Mach et consorts ont « [...] jeté l'enfant avec l'eau sale[2] » et dévié vers l'idéalisme :

> Niant l'immuabilité des propriétés et des éléments de la matière connus jusqu'alors, poursuit le révolutionnaire russe, ils ont glissé à la négation de la matière, c'est-à-dire de la réalité objective du monde physique. Niant le caractère absolu des lois les plus importantes, des lois fondamentales, ils ont glissé à la négation de toute loi objective dans

La Philosophie moderne (Paris, E. Flammarion, 1908) sont le prolongement direct de la critique accomplie dans l'ouvrage de 1909. On les trouve dans le recueil posthume de Lénine, *Les Cahiers philosophiques* (Paris, Éditions sociales, 1973, p. 393-440). Lénine y souligne notamment un passage significatif du caractère agnostique du livre de 1908 de Rey qui tient, sur ce terrain, à se démarquer des déclarations d'un P. Duhem : « [...] il faut en finir une fois pour toutes avec certains sophismes : une vérité valable pour toute l'espèce humaine, la vérité humaine, est pour l'homme une vérité absolue, puisqu'en supposant, comme les partisans d'un absolu extra-humain, qu'elle ne soit pas un décalque du réel, elle en est, au moins pour l'homme [*sic*], la traduction exacte, la seule possible, l'équivalent absolu » (Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 433). Cf. aussi dans l'œuvre citée de Rey, p. 347.

1. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 386.
2. *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 325.

> la nature ; les lois naturelles, ont-ils déclaré, ne sont que pures conventions, "limitation de l'attente", "nécessité logique", etc. Insistant sur le caractère approximatif, relatif, de nos connaissances, ils ont glissé à la négation de l'objet indépendant de la connaissance, reflété par cette dernière avec une fidélité approximative et une relative exactitude. Et ainsi de suite à l'infini[1].

Au contraire de l'empiriocriticisme, « la dialectique matérialiste de Marx et d'Engels inclut sans contredit le relativisme, mais ne s'y réduit pas ; c'est-à-dire qu'elle admet la relativité de toutes nos connaissances non point au sens de la négation de la vérité objective, mais au sens de la relativité historique des limites de l'approximation de nos connaissances par rapport à cette vérité ». Lénine insiste ainsi sur la dimension historique de la conception de la vérité : « le monde et ses lois objectives sont parfaitement accessibles à la connaissance humaine qui les reflète, bien qu'ils ne puissent jamais en être connus *définitivement*[2] ». Car, répétons-le, bien que « le matérialisme dialectique insiste sur le caractère approximatif, relatif, de toute proposition scientifique concernant la structure de la matière et ses propriétés, sur l'absence, dans la nature, de lignes de démarcation absolues, sur le passage de la matière mouvante d'un état à un autre qui nous paraît incompatible avec le premier, etc.[3] », pour autant, cela ne doit pas amener à nier la portée cognitive de la science. Ainsi, répète Lénine :

> [...] les *limites* de l'approximation de nos connaissances par rapport à la vérité objective, absolue, sont historiquement relatives, mais l'existence même de cette vérité est certaine comme il est certain que nous nous approchons. Les contours du tableau sont historiquement relatifs, mais il est certain que ce tableau reproduit un modèle existant objectivement[4].

L'insistance de Lénine sur cette démarche épistémologique peut sans doute paraître évidente voire naïve pour la majorité des savants qui intégreront volontiers parmi leurs postulats l'objectivité

1. *Ibid.*
2. *M. & E.*, chap. III, section 4, p. 231.
3. *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 325.
4. *M. & E.*, chap. II, section 5, p. 160.

de leurs découvertes tout en admettant la relativité et la ré-visibilité de leurs acquis lorsque de nouvelles recherches infirmeront ceux-ci. Lénine l'admet volontiers mais l'enjeu est d'importance :

> Cette distinction entre la vérité absolue et la vérité relative est vague, direz-vous. Je vous répondrai : elle est tout juste assez "vague" pour empêcher la science de devenir un dogme au mauvais sens de ce mot, une chose morte, figée, ossifiée ; mais elle est assez "précise" pour tracer entre nous et le fidéisme, l'agnosticisme, l'idéalisme philosophique, la sophistique des disciples de Hume et de Kant, une ligne de démarcation décisive et ineffaçable. Il y a ici une limite que vous n'avez pas remarquée, et, ne l'ayant pas remarquée, vous avez glissé dans le marais de la philosophie réactionnaire. C'est la limite entre le matérialisme dialectique et le relativisme[1].

En effet, cette évidence, voire cette « platitude » comme dit Engels, en quoi consiste la simple reconnaissance de la relativité des vérités *objectives* (pourtant ignorée par Dühring), Bogdanov et Cie veulent la porter jusqu'à l'absurde, c'est-à-dire nier la possibilité même qu'existent de telles vérités objectives.

De plus, la distinction entre la vérité absolue et la vérité relative déborde le simple terrain épistémologique pour toucher à un enjeu politico-idéologique qui vise à se prémunir des pensées métaphysiques et réactionnaires :

> Car fonder la théorie de la connaissance sur le relativisme, c'est se condamner infailliblement au scepticisme absolu, à l'agnosticisme et à la sophistique, ou bien au subjectivisme. Comme théorie de la connaissance, le relativisme n'est pas seulement l'aveu de la relativité de nos connaissances ; c'est aussi la négation de toute mesure, de tout modèle objectif, existant indépendamment de l'humanité et dont se rapproche de plus en plus notre connaissance relative. On peut, en partant du relativisme pur, justifier toute espèce de sophistique, admettre par exemple dans le "relatif" que Napoléon est ou n'est pas mort le 5 mai 1821 ; on peut déclarer comme simple "commodité" pour l'homme ou l'humanité d'admettre, à côté de l'idéologie scientifique ("commode" à un certain point de vue), l'idéologie religieuse (très "commode" à un autre point de vue), etc.[2]

1. *Ibid.*, p. 161.
2. *Ibid.*

Ainsi, de l'usage du relativisme philosophique appliqué à la science, on peut très bien en déduire l'idée de Dieu (comme ne se prive pas de faire le courant philosophique « immanentiste » combattu par Lénine), ou au moins admettre celui-ci, à la manière de l'agnosticisme, comme une vérité rationnelle et logique comme une autre, ainsi que le font les divers phénoménistes (Avenarius, Poincaré, Duhem ou plus généralement le pragmatisme)[1]. Bien qu'il fût personnellement un incroyant, Mach n'est pas sauf de ce reproche car il se montre aussi tolérant face à la religion lorsqu'il déclare sa neutralité - c'est-à-dire son agnosticisme -, sur les questions « métaphysiques » au lieu de les combattre : « La science ne prend pas parti dans le combat livré par le matérialisme à l'idéalisme et à la religion, c'est là l'idée la plus chère de Mach », constate Lénine[2]. Malgré l'autodéfense de Mach, dit-il aussi, sa concession au fidéisme transparaît car si, comme le pensent le savant autrichien et les conventionnalistes, « les sciences de la nature nous donnent, dans leurs théories, *uniquement* des métaphores, des symboles, des formes de l'expérience humaine, etc., et non une image de la réalité objective, il est absolument indiscutable que l'humanité est en droit de se créer, dans un autre domaine, des "concepts" *non moins* "*réels*" : Dieu, etc.[3] ». Parmi ceux qui déduisent de leur système

1. Lénine remarque de manière critique que, au nom du relativisme, les pragmatistes dont la différence avec l'empiriocriticisme, « du point de vue du matérialisme est aussi minime que la différence entre l'empiriocriticisme et l'empiriomonisme » , en déduisent « le plus tranquillement du monde, l'existence de Dieu à des fins pratiques, exclusivement pratiques, sans la moindre métaphysique, sans dépasser aucunement les limites de l'expérience » (*M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 428, note). Ainsi, on peut aussi tirer parti abusivement de la relativité de la connaissance pour admettre comme légitime, sur le plan de réflexion philosophique, un questionnement sur Dieu et sur d'autres questions métaphysiques. La théologie est ainsi réintroduite après qu'elle ait été chassée dans un premier temps du domaine de la rationalité par la démarche scientifique qui *part* nécessairement de l'immanence du monde, sans adjonction extérieure et sans déduire ce monde d'un autre.
2. *M. & E.*, chap. II, section 5, p. 164.
3. *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 436. Par son relativisme philosophique, Mach est amené logiquement et objectivement, selon Lénine, à adopter une tolérance coupable envers le cléricalisme. Cette attitude transparaît lorsque

la nécessité d'introduire Dieu, Lénine cite par exemple P. Carus, philosophe américain qui publie *The Monist*, revue à laquelle collabore longuement Mach. Le physicien autrichien l'appréciait pour sa volonté de constituer une « théologie scientifique[1] » en s'inspirant du bouddhisme. Lénine cite aussi l'étroite alliance de Bogdanov avec les « Constructeurs de Dieu » (Bazarov, Lounatcharski) dans le parti bolchevik et dont se sentait proche l'écrivain M. Gorki. Réunis ensemble dans leur lutte contre le matérialisme en vue de concilier marxisme et foi, ces « constructeurs » promouvaient la création d'une religion socialiste.

L'articulation dialectique entre vérités relatives et vérités absolues s'applique aussi au rapport entre l'erreur et le savoir : « [...] Il importe de raisonner dialectiquement, c'est-à-dire de ne pas supposer notre conscience immuable et toute faite, mais d'analyser comment la *connaissance* naît de l'*ignorance*, comment la connaissance incomplète, imprécise, devient plus complète et plus précise[2]. » Car, poursuit le révolutionnaire russe :

> Sitôt admis que le développement de la connaissance humaine a son point de départ dans l'ignorance, vous verrez des millions d'exemples tout aussi simples que la découverte de l'alizarine[3] dans le goudron de

Mach déclare dans la préface à la traduction russe de l'*Analyse des sensations* (1906), citée par le révolutionnaire russe : « "Je suis, dit-il, très près de la philosophie immanente [...] Je n'ai rien trouvé dans ce livre (*Esquisse d'une théorie de la connaissance et d'une logique*, par Schuppe) à quoi je ne puisse volontiers souscrire, en y apportant tout au plus quelques corrections insignifiantes". Mach est d'avis que Schubert Soldern suit de même des "voies très proches". Il *dédie* à Wilhelm Schuppe sa dernière œuvre philosophique, récapitulative pour ainsi dire : *Connaissance et Erreur* [2e édition, Leipzig, Barth, 1906] » (*M. & E.*, chap. IV, section 3, p. 257). De plus, dans la préface de cette 2e éd., Mach, note Lénine, « loue le livre du professeur Wilhelm Jerusalem dans lequel on peut lire que "l'admission de l'Être premier divin ne contredit aucune expérience" » (*M. & E.*, chap. III, section 1, p. 178. Cf. aussi chap. IV, section 3, p. 256).

1. *M. & E.*, chap. IV, section 4, p. 277. Cf. Ernst Mach, *The Analysis of Sensations, and the relation of physical to psychical*, Chicago and London : The Open Court Publishing Company, 1914, p. 356 note.

2. *M. & E.*, chap. II, section 1, p. 117.

3. La synthèse de l'alizarine est un exemple privilégié cité par Engels (dans

> houille, des millions d'observations tirées non seulement de l'histoire de la science et de la technique, mais aussi de la vie quotidienne de chacun de nous, nous montrer la transformation des "choses en soi" en "choses pour nous"[1] [...].

Ainsi, la connaissance humaine va de vérités relatives à des vérités absolues, de connaissances incomplètes à des connaissances plus complètes, tout comme elle va de l'ignorance au savoir, de l'erreur à la vérité. Et s'il s'avère nécessaire de *distinguer* entre l'erreur et la vérité, c'est que celles-ci forment une *unité* des contraires, à l'instar du couple vérité relative/vérité absolue, l'une pouvant se transformer en l'autre[2]. Ainsi, les vérités relatives elles-mêmes comportent des éléments de vérités absolues, et réciproquement, la vérité ab-

Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophique classique allemande, chapitre II, Idéalisme et matérialisme) et que reprend Lénine qui montre ainsi que l'industrie et l'expérimentation ont définitivement fait justice à cette hypothèse de la « chose en soi » insaisissable selon Kant et ses épigones. L'humanité est en mesure de créer des « choses en soi », telle que l'alizarine, prouvant la possibilité de connaître l'essence des choses. Les « choses en soi » deviennent « choses pour nous ». 1. *M. & E.*, chap. II, section 1, p. 117.

2. Pour restituer la pensée dialectique de Lénine, il est important de considérer les concepts d'absolu et de relatif comme un couple d'opposés et ne pas les distinguer radicalement. C'est pourtant ce que fait le passage suivant : « Lénine en 1908 divisera les énoncés relatifs à la matière : ceux qui sont absolus (et qui se limitent à cette seule propriété de la matière : qu'elle existe objectivement en dehors de et avant la conscience) et ceux qui sont relatifs (et qui forment tout le contenu des propriétés que les sciences physico-chimiques explorent comme propriétés de ce dont les phénomènes sont phénomènes » (*Histoire du marxisme contemporain*, t. 1, (dir.) D. Grisoni, Paris, UGE 10-18, 1976, p 390). Si l'on suit l'auteur qui reprend pour son compte un point de vue de L. Althusser (dans *Lénine et la philosophie* [1968], Paris, François Maspero, 1972, p. 30), à l'absolu correspondrait la définition philosophique de la notion de matière, au relatif correspondraient les définitions concrètes qu'en offrent les sciences de la nature au cours de chaque étape de leur évolution. Mais cette séparation renvoie ici à une opérativité purement fonctionnelle de la connaissance, non prise dans sa dimension historique. Elle ne correspond pas du tout à ce que dit Lénine pour qui la distinction absolu/relatif renvoie à une description du processus réel de connaissance des choses (c'est-à-dire la théorie du reflet).

solue est la synthèse d'innombrables vérités relatives en perpétuel développement.

Concernant ces questions d'épistémologie touchant à la vérité, Lénine soulignera l'attitude ambiguë et conciliatrice d'A. Rey. En effet, d'un côté, celui-ci s'approche du matérialisme dialectique lorsqu'il dit que « l'erreur n'est pas l'antithèse de la vérité. [...] c'est en quelque sorte une moindre vérité. [...] En l'a dépouillant, grâce à l'expérience, du subjectif qu'elle implique, on arrive progressivement à la vérité. Et la vérité, elle, est, dans toute la force du mot, une fois qu'elle est atteinte, un absolu et un terme, car elle est l'objectif, le nécessaire, l'universel. » Et c'est même de manière asymptotique qu'il décrit le processus de connaissance objectif et qui « nous apparaît presque comme une limite mathématique, dont on s'approche de plus en plus, sans pouvoir jamais l'atteindre ». Mais, d'un autre côté, Rey ajoute par précaution, cette fois en agnostique, que « [...] *la vérité n'est pas faite, mais elle se fait*. Elle ne sera peut-être jamais faite, mais se fera toujours de plus en plus[1]. »

Voyons un autre exemple dans la personne de Kant, contrastant avec la ferme position réaliste de Lénine. Pour le philosophe de Königsberg, la connaissance est aussi décrite comme un processus qui va de l'ignorance au savoir. Pourtant, en déduire que la connaissance porte sur les choses (les objets) sera considéré comme une solution dogmatique pour Kant, contraire au point de vue du criticisme[2]. Il faut aussi distinguer l'image de l'asymptote telle que la conçoit Kant et celle que conçoit la dialectique matérialiste. Comme on l'a vu, selon Lénine, cette image figure l'accès à la vérité objective. Le progrès scientifique est considéré comme *avance infinie* pour rapprocher notre conscience de la réalité qu'elle vise, en cor-

1. Lénine, *Cahiers philosophiques*, p. 431 ; Rey, *La Philosophie moderne*, p. 340.

2. Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 631. Un philosophe kantien comme E. Cassirer indique bien que Kant a une conception idéaliste de la vérité. « Ce dernier, en effet, ne mesure plus la vérité des connaissances fondamentales à l'aide d'objets transcendants quelconques, mais il fonde au contraire la signification du concept d'objet sur celle du concept de vérité » (E. Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments pour une théorie de la connaissance* (1921), Œuvres XX, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 71).

rigeant sans répit les données immédiates (les sensations), qui sont indispensables, mais seulement comme matière première et point de départ. Pour Kant aussi, la tâche de la science est dialectique puisqu'il tient compte du caractère approximatif de la connaissance en tant que processus infini. Mais, alors que pour les matérialistes c'est l'*objet* (le monde objectif, dont le concept philosophique est celui de matière) qui est l'horizon de la pensée s'approchant de celui-ci sans pouvoir l'épuiser totalement, chez Kant, par contre, ce rôle est dévolu à l'*Idée*, selon une exigence d'unité synthétique à atteindre mais à jamais insatisfaite. La connaissance fonctionne donc « de façon asymptotique$_1$ » par rapport à cet horizon en quoi consiste non pas la réalité extérieure mais l'Idée de la raison pure. En tant qu'idéal ou principe régulateur, l'Idée pousse et oriente la raison pratique à chercher dans la nature l'inconditionné (c.-à-d. l'idée de l'unité systématique dans la liaison des choses, l'idée du Tout), sans pouvoir jamais l'atteindre. Ainsi, la pensée ne peut jamais épuiser cette soif d'un inconditionné qui réside en elle, encore moins par le moyen d'une quête empirique qui voudrait régresser jusqu'à la cause première dans la série des phénomènes. En effet, il s'agit du

1. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, « Appendice à la dialectique transcendantale », p. 572. Cf. aussi Kant, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, Doctrine du droit. II. § 61, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 177, sur la raison pratique traitée de façon asymptotique. Selon Kant, la paix perpétuelle (but ultime du droit des peuples) est une idée irréalisable, comme l'idée d'unité systématique. Par contre, les principes politiques qui visent ce but, dans la mesure où ils servent à s'en rapprocher continuellement de manière asymptotique, sont réalisables. On peut voir une application de la raison pratique kantienne au sein du courant politique qui s'est formé à l'intérieur du Parti social-démocrate d'Allemagne (SPD) dans la seconde moitié des années 1870. Subissant l'influence de E. Dühring et du néo-kantisme, ce courant réformiste, en grande partie anti-matérialiste, présentait le socialisme comme un « idéal éthique » auquel l'humanité tendait, mais qu'elle était impuissante à atteindre. « Le mouvement est tout, le but final ne m'est rien » fut la déclaration fameuse faite par E. Bernstein en 1897-98 dans *Die Neue Zeit*, la revue théorique du parti allemand. Un autre théoricien de ce courant, Karl Höchberg, dont Bernstein fut en 1879 le secrétaire, voulait faire du socialisme un mouvement « universellement humain » fondé sur le sentiment d'équité, réconciliant ainsi les classes subalternes et les classes dominantes.

« [...] besoin d'une explication causale exhaustive pour tout événement [qui] ne peut être satisfait tant que nous ne pouvons percer les causes ultimes qui, agissant selon une loi immuable, produisent - en tout temps et à conditions extérieures égales - le même effet[1] ». Or, pour la dialectique matérialiste, cette quête transcendantale des causes premières ou des causes finales renvoie à un questionnement purement spéculatif et métaphysique que la science moderne a invalidé avec l'idée de cause indéterminée. La matière est sa propre finalité.

De plus, le relativisme de Kant (atteindre l'inconditionné est un but idéel infini) contredit la valeur objective accordée à la connaissance empirique phénoménale. En effet, « je suis contraint de réifier [l'] Idée, dit Kant, c'est-à-dire de poser pour elle un objet effectivement réel, encore que ce ne soit que comme un quelque chose en général que je ne connais pas du tout en soi et auquel je donne des propriétés analogues[2] [...] ». Je me rapporte ainsi à un *quelque chose* qui ne peut nullement être établi directement mais approximativement, selon l'analogie, avec des réalités du monde sensible. Tout se passe *comme si*. Ainsi, comme l'a indiqué G. Deleuze, « l'Idée n'est pas une fiction dit Kant ; elle a une valeur objective, elle possède un objet ; mais cet objet lui-même est "indéterminé", "problématique". *Indéterminé* dans son objet, *déterminable* par analogie avec les objets de l'expérience, portant l'idéal d'une *détermination infinie* par rapport aux concepts de l'entendement : tels sont les trois aspects de l'Idée. La raison ne se contente donc pas de raisonner par rapport aux concepts de l'entendement, elle "symbolise" par rapport à la matière des phénomènes[3]. » Par conséquent, le sujet cognitif (éprouvant des sensations et des perceptions) a besoin de la chose qui l'affecte pour se former des représentations. Au contraire de ce que prétend Kant, il y a bien quelque chose comme l'idée d'une correspondance, d'une adéquation (bien qu'approximative et non directe) du sujet avec la réalité objective (l'objet transcendantal, la chose en soi), pourtant déclarée par ailleurs totalement inconnais-

1. E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris Les Éditions du Cerf, 1995, p. 111.
2. E. Kant, *Critique de la raison* pure, p. 580.
3. G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, Quadrige/P.U.F-, 1963, 2004, p. 32.

sable en soi. Il y a donc ici une contradiction interne lorsque Kant postule d'abord que les objets en eux-mêmes ne sont pas la cause de nos représentations mais, ensuite, qu'il est obligé de reconnaître la production par le sujet d'une vérité objective : un quelque chose de l'objet transcendantal (c'est-à-dire la réalité existant indépendamment de nos représentations), déterminable par analogie et qui sert de modèle à notre connaissance[1]. Mais, alors, ne retrouve-t-on pas - sauf l'apriorité et le caractère inconnaissable de la chose en soi établis par principe -, le même rapport établi plus haut entre vérités objectives et vérités relatives par l'épistémologie du matérialisme dialectique ? L'accès à une vérité objective non achevée, c'est précisément la thèse gnoséologique du matérialisme qui en déduit, contrairement à Kant, que le fondement des phénomènes (la chose en soi) est lui-même soumis au temps et à l'espace. Le matérialisme dialectique rompt ainsi avec l'idée d'une raison pure et la quête d'un inconditionné qui ne pourrait atteindre une connaissance ultime des éléments derniers du monde car ceux-ci seraient non soumis à la causalité.

Ainsi, à la différence de Kant, ou plus tard de Dühring, l'unité de l'univers n'est pas dérivée de l'unité de la pensée. Au contraire, répond Engels à ce dernier : « L'unité réelle du monde consiste en sa matérialité, et celle-ci se prouve non pas par quelques boniments de prestidigitateur, mais par un long et laborieux développement de la philosophie et de la science de la nature[2]. » L'infini dans son sens mathématique se trouve dans la réalité, expliquera Engels[3]. Contre l'apriorisme de Dühring, Engels déclare aussi que « [...] si nous déduisons le schème de l'univers non du cerveau, mais du monde

1. C'est sans doute pour souligner cette contradiction que dans son article « Matérialisme et métaphysique » M. Horkheimer déclare que c'est « [...] pour lui donner la dignité qui s'attache à la vérité que Kant, ayant réduit à ne saisir que des "phénomènes" l'a remise ensuite en relation avec la totalité, avec l' "en soi" des choses, au moyen de son idée d'une tâche infinie » (M. Horkheimer, « Matérialisme et métaphysique » in M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 119).

2. F. Engels, *Anti-Dühring*, Première partie, chap. 4, « Le schème de l'univers », p. 73.

3. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 25 et p. 273-274.

réel, *au moyen* seulement du cerveau, si nous déduisons les principes de l'Être de ce qui est, nous n'avons pas besoin pour cela de philosophie, mais de connaissances positives sur le monde et ce qui s'y produit, et ce qui en résulte n'est pas non plus de la philosophie, mais de la science positive[1] ». En quelque sorte, chez Kant comme chez Hegel, malgré les grandes différences concernant leur idéalisme respectif, « [...] les catégories apparaissent [...] comme préexistantes et la dialectique du monde réel comme leur pur reflet. En réalité, c'est l'inverse : la dialectique dans la tête n'est que le reflet des formes du mouvement du monde réel, tant de la nature que de l'histoire[2]. » La conception réaliste concernant la relativité du savoir, proposée par Engels et Lénine, apparaît donc comme un nouvel aspect de la critique par la gauche de Kant, dans ce qui rattache celui-ci a l'idéalisme[3].

Par ailleurs, concernant Kant, la théorie du symbolisme, ébauchée à travers « l'analogie » dans l' « Appendice à la dialectique transcendantale » de *Critique de la raison pure* de cet auteur, est critiquée indirectement par Lénine qui vise en premier lieu les positions similaires du physiologiste et physicien allemand H. (L. F. von) Helmholtz[4]. Ainsi fortement enclin au kantisme, Helmholtz a influencé dans une certaine mesure le marxiste russe G. Plekhanov[5]. Pour

1. F. Engels, *Anti-Dühring*, Première partie, chap. 3, p. 67.
2. F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 204.
3. Notons qu'une critique de gauche implicite, concernant la tâche asymp- totique de la connaissance selon Kant, se trouve déjà chez L. Feuerbach lorsque celui-ci déclare : « La philosophie qui s'achève par l'empirie est donc limitée, tandis que celle qui commence par là est infinie ; celle-ci a toujours matière à réflexion, celle-là finit par perdre la raison » (L. Feuerbach, « À propos du Commencement de la philosophie » (1841) in L. Feuerbach, *Pour une réforme de la philosophie*, Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 12).
4. *M. & E.*, chap. IV, section 6, p. 287-295 ; Cf. H. Helmhotlz, *Optique physiologique*, Paris, Victor Masson et fils, 1867.
5. La principale déclaration de Plekhanov qui va dans ce sens est la suivante : « Nos représentations des formes et des rapports des choses ne sont rien de plus que des *hiéroglyphes*. Mais ces hiéroglyphes indiquent exactement ces formes et ces rapports. Et cela suffit pour que nous puissions étudier l'action sur nous des choses en soi, en même temps qu'elle agit sur elles » (Plékhanov, « Encore le matérialisme » [1899] dans *Œuvres*

ceux-ci, comme pour Mach, Hertz ou bien Poincaré, les représentations de l'homme sont des signes conventionnels, des hiéroglyphes et non une copie des choses réelles et des processus naturels. Selon eux, nos sensations provoquées par l'action sur nous des diverses formes de la matière en mouvement ne donnent pas un reflet exact des processus objectifs qui les engendrent ; elles ne sont pas des images du monde extérieur. La théorie des hiéroglyphes trace ainsi une démarcation de principe entre l'objet en soi et l'objet dans la représentation du sujet. Et la nature des représentations (à partir des sensations jusqu'aux concepts scientifiques) n'a qu'une valeur purement pratique et d'utilité. On ne demande aucune ressemblance entre le signe conventionnel et l'objet, à la différence de l'exactitude objective qu'implique la théorie du reflet. Par contre, pour les matérialistes conséquents, les termes de « reflet », « image », « copie », auxquels on veut leur substituer ceux de « signe », « symbole » ou « hiéroglyphe », supposent nécessairement et inévitablement la réalité objective qu'elle reflète. De ce fait, dit Lénine, le « signe conventionnel » d'Helmholtz - et qu'on utilise le mot « hiéroglyphe » à la place de « symbole » ou de « signe » ne change rien à la question -, introduit un élément tout à fait superflu d'agnosticisme$_1$. Helmholtz (comme Kant avant lui) parle du caractère uniquement conventionnel (symbolique) des sensations et des représentations là où la théorie du reflet établit un rapport direct entre les choses et la représentation. Ainsi, le « hiéroglyphisme » est, selon le révolutionnaire russe, un nouvel exemple de la manifestation d'un matérialisme gnoséologique honteux de la part des savants. Il mine la cohérence des thèses gnoséologiques du matérialisme$_2$. Un élément favorise

philosophiques, t. 2, Moscou, Éditions du progrès, 1966, p. 473) ; cf. aussi *Le Matérialisme militant* (1908-1910), dans *Œuvres philosophiques*, t. 3, Moscou, Éditions du progrès, 1981, p. 230.

1. *M. & E.*, chap. IV, section 6, p. 291. L'agnosticisme de Helmholtz est aussi relevé par E. Cassirer (mais selon un point de vue opposé à celui de Lénine). En effet, Cassirer reproche à Helmholtz de ne pas savoir choisir entre la théorie (matérialiste) du reflet et la théorie du symbole. Cf. E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, t. I. Le langage, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 15-16 ; p. 87, p. 137 et p. 134 ; et t. III. La phénoménologie de la connaissance, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 33.

2. La concession de Plekhanov au kantisme est ainsi utilisée par son ad-

grandement cette « erreur » de Plekhanov, adepte du « matérialisme hiéroglyphique », lui servant pour ainsi dire de fondement : l'affirmation selon laquelle l'espace et le temps sont des formes de la conscience[1]. Plekhanov fait ainsi une concession impardonnable au kantisme, « [...] en confondant la variabilité des concepts humains du temps et de l'espace, leur caractère exclusivement relatif, avec l'invariabilité du fait que l'homme et la nature existent seulement dans le temps et l'espace[2] ». Là, il rejoint aussi involontairement les disciples russes de Mach (Bazarov, Bogdanov, etc.) qu'il croit combattre par ailleurs et auxquels il amène du grain à moudre à leurs positions subjectivistes, anti-matérialistes. En effet, il s'avère impossible d'arriver à la vérité objective (existant indépendamment de tout sujet) si le temps et l'espace sont d'abord des propriétés de nos sens et n'ont pas d'existence objective. Plekhanov fragilise ainsi sa position qui se veut pourtant matérialiste.

La critique de la théorie des hiéroglyphes pour Lénine, pour élémentaire qu'elle soit, a pour cadre la défense de l'objectivité et doit être relié au postulat de la primauté et de l'être sur la pensée. Il s'agit surtout de se prémunir des conclusions gnoséologiques agnostiques (Kant, Helmholtz, etc.) et subjectivistes. Elle ne vise pas à délégitimer toute utilisation des codes symboliques et l'usage des termes sémiotiques, comme le pense Michel Paty[3]. Par exemple, la mathématisation de la physique théorique ne doit cependant pas faire oublier la matière comme c'est pourtant le cas lorsque l'idéalisme « physique » lutte avec acharnement contre l'idée de matière et affirme que la « matière disparaît » et qu'il ne subsiste que des équations[4]. De la même manière, Lénine s'oppose au point de vue gnoséolo-

versaire Bazarov lorsque celui-ci déclare dans une phrase citée par Lénine que « [...] d'après Plekhanov également, nous ne pouvons avoir aucune représentation des choses telles qu'elles sont en soi ; nous n'en connaissons que les manifestations, nous ne connaissons que les résultats de leur action sur nos organes des sens ». (cf. Chap. I, section 4, p. 90).

1. Cf. G. Plékhanov, *Le Matérialisme militant*, p. 230.

2. *M. & E.*, chap. III, section 5, p. 225.

3. Michel Paty, « Empiriocriticisme », dans G. Bensussan, G. Labica (dir.) *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 386.

4. *M. & E.*, chap. V, section 8, 384.

gique de Bogdanov qui, suivant W. Ostwald, voit dans l'énergie « un pur symbole des rapports entre les faits expérimentaux » (*Empiriomonisme*, Livre III)[1]. Cependant, il ne s'agit pas pour Lénine de s'opposer unilatéralement à l'énergétique, préfigurée par les travaux de Helmholtz sur la conservation de l'énergie, car il serait « [...] absurde de dire que le matérialisme tient pour "moindre" la réalité de la conscience ou pour absolument obligatoire la conception "mécaniste" plutôt que la conception électromagnétique, ou tout autre conception infiniment plus complexe du monde en tant que *matière en mouvement*[2] ».

Revenons à la manière asymptotique de concevoir le processus de la connaissance par Lénine, par rapport à la cohérence de la doctrine de ce dernier. Il s'agit d'un aspect durable de la pensée de Lénine, comme le confirme sa réaffirmation dans les cahiers philosophiques, rédigés en 1914-1916. La connaissance est l'approche éternelle, indéfinie de l'objet par la pensée explique-t-il ainsi dans son résumé en 1914 de *La Science de la logique*, première partie de l'*Encyclopédie* de Hegel[3]. Cette thèse englobe les autres thèses gnoséologiques léninistes. En effet, la relation asymétrique constitutive que fonde, sur le plan gnoséologique, l'antériorité de l'objet (la matière) sur le sujet (la pensée) peut être considérée comme asymptotique ; les points de la courbe asymptotique figurent les vérités relatives d'un savoir s'approchant de plus en plus de la vérité absolue ; l'avancée infinie de la courbe figure le passage de « l'en soi » au « pour soi » d'une connaissance humaine non limitable en droits. Le processus du savoir fonctionne ainsi comme un champ ouvert, jamais clôturé, illustrant sa dimension historique (relative).

Néanmoins, l'image de l'asymptote ne rendrait pas de façon complète l'idée que se fait Lénine du caractère dialectique de la connaissance si on omettait de lui associer la figure beaucoup plus connue de la dialectique marxiste, empruntée à Hegel, à savoir celle

1. *M. & E.*, chap. V, section 3, p. 339.
2. *M. & E.*, chap. V, section 4, p. 349.
3. Cf. Lénine, *Cahiers philosophiques*, p. 172 : « L'homme ne peut pas embrasser = refléter = représenter *toute* la nature entièrement dans « totalité immédiate », il peut seulement s'approcher *perpétuellement* de cela en créant des abstractions, des concepts, des lois, un tableau scientifique de l'univers, etc. », ou encore Cf. p. 185.

de la *spirale*. Engels explique ainsi que « [...] la connaissance humaine se développe en une courbe aux entrelacs multiples » comme le montrent par exemple « [...] le nombre et la variété des hypothèses qui s'éliminent l'une l'autre, [et qui] étant donné le manque de formation logique et dialectique des savants, donnent alors facilement naissance à l'idée que nous ne pouvons connaître l'*essence* des choses[1] ». Dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Lénine décrit de son côté le cours du débat sur les questions épistémologiques en physique non comme un cheminement en ligne droite, mais avançant en zigzags, non consciemment, mais spontanément, en hésitant et parfois même en marchant à reculons[2]. En témoigne, selon Lénine, la déclaration de quelqu'un comme P. Duhem expliquant (dans *La Théorie physique, son objet et sa structure* en 1906) que la théorie physique devient de plus en plus naturelle, ce qui est là un aveu, à forte tonalité matérialiste, « qu'une "nature", une réalité, "reflétée" par cette théorie, existe indépendamment de notre conscience[3] ». Ainsi, ce type de flottement « réaliste » montre que Duhem, « [...] tout comme Mach, erre simplement sans savoir sur quoi étayer son relativisme. En maints passages, il aborde de près le matérialisme dialectique[4] ». Ce que veut dire ici Lénine, c'est qu'à notre époque, la science a adopté les thèses matérialistes parmi ses postulats bien qu'elle l'ait fait la plupart du temps de façon inconsciente. Les thèses idéalistes, si elles veulent alors subsister doivent se constituer en thèse para-scientifiques. En un mot, dit Lénine, « la physique contemporaine est en couche. Elle enfante le matérialisme dialectique[5]. »

C'est dans un texte publié plus tardif et intitulé « Sur la question de la dialectique » (1915) que, en quelque sorte, Lénine récapitule son point de vue gnoséologique exposé initialement dans *Matérialisme et Empiriocriticisme* : « la connaissance humaine n'est pas une ligne droite, dit-il, mais une ligne courbe qui se rapproche indéfiniment d'une série de cercles, d'une spirale[6] ». Ainsi, asymptote

1. F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 243-244.
2. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 390-391
3. *Ibid.*, p. 390.
4. *Ibid.*, p. 389.
5. *Ibid.*, p. 391
6. Lénine, *Cahiers philosophiques*, p. 347. Cf. aussi Lénine, « Karl Marx »

et spirale ne sont pas antinomiques. Au contraire, ces deux figures géométriques peuvent être associées. Réunies, elles permettent de décrire métaphoriquement la connaissance humaine comme un processus décrivant une courbe ascendante *spiralée* figurant dans ses détours le rapport qui va de la vérité relative à la vérité absolue, de l'ignorance au savoir, et qui tend *asymptotiquement* à rapprocher notre conscience de la connaissance de la réalité objective (la matière) en mouvement et en développement perpétuel qu'elle vise[1].

De plus, il faut insister sur le fait que l'asymptote, utilisée par les matérialistes pour illustrer la relativité de la connaissance, s'accorde avec leur ontologie de la relativité et selon laquelle « *le mouvement est le mode d'existence de la matière*[2] ». La science dévoile le « caractère dialectique des processus naturels. Les vieilles oppositions rigides, les lignes de démarcation nettes et infranchissables disparaissent de plus de plus[3]. » Ainsi, la dialectique subjective (la connaissance) reflète une dialectique objective (pour ainsi dire ontologique). C'est le reflet d'une connaissance pratique de plus en plus approfondie du réel, de la réalité extérieure, changeante. Il faut donc bien admettre la notion d'une légalité objective, fondée sur la matière en mouvement. Pour le marxisme, avec « l'idée de loi renvoyant à l'idée d'invariant, on désignera donc par la loi une structure d'identité relative inhérente au mouvement de la matérialité, sous sa double dimension, naturelle et socio-historique[4] ». Autrement dit, « *les lois éternelles de la nature* se transforment aussi de plus en plus en lois historiques[5] ». L'unité en puissance de la science qui

(juillet-novembre 1914) in Lénine, *Œuvres*, t. 21, p. 37-74.

1. Angelo Giavatto (professeur de philosophie à l'université de Nantes) pense qu'il est possible de voir dans le modèle de l'asymptote *l'idéal* du progrès de la connaissance tandis que la spirale en figurerait le cheminement *réel* et concret. Pour sa part, Vincent Jullien (professeur de philosophie à l'université de Nantes) a fait remarquer qu'il existe un modèle géométrique qui conjugue la spirale et l'asymptote : la pseudo-sphère. C'est une surface de révolution engendrée par la rotation d'une tractrice (la courbe tangente constante) autour de son asymptote (c'est-à-dire son axe de rotation). Par conséquent, il y a une extension indéfinie de la surface le long son axe.

2. F. Engels, *Anti-Dühring*, Première partie, Chap. 6, « Philosophie de la nature, cosmogonie, physique, chimie », p. 90.

3. *Ibid.*, préface du 23 septembre 1885, p. 52.

4. P.-L. Assoun, « Loi » dans *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 668.

5. F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 240.

reflète l'unité immanente du monde qui consiste en sa matérialité , doit être vue comme l'horizon épistémologique de celle-ci. Ce caractère unitaire de la science est étroitement lié à la constitution d'un matérialisme intégral dont un enjeu est la sortie définitive hors de la métaphysique résiduelle (« anti-dialectique ») qui habite encore les matérialismes sectoriels[1]. Sur ce point, citons longuement Engels concernant l'histoire des sciences :

> [...] la dialectique dans la tête n'est que le reflet des formes du mouvement du monde réel, tant de la nature que de l'histoire. Jusqu'à la fin du siècle dernier et même jusqu'en 1830, les savants s'en tiraient à peu près à l'aide de la vieille métaphysique, puisque la science effective n'allait pas au-delà de la mécanique (terrestre et cosmique). Cependant les mathématiques supérieures apportaient déjà une certaine confusion en considérant la vérité éternelle des mathématiques élémentaires comme un point de vue dépassé, en affirmant souvent le contraire et en posant des principes qui sont, aux yeux des mathématiques élémentaires, pures absurdités. Ici, les catégories figées qui fondaient les mathématiques étaient arrivées sur un terrain où même des relations aussi simples que celles de la pure quantité abstraite, le mauvais infini, prenaient un aspect parfaitement dialectique et obligeaient les mathématiciens, spontanément et contre leur gré, à devenir dialecticiens. [...]
>
> Mais maintenant tout cela a changé. [...] La physiologie, la cellule (le processus de développement organique tant des individus que des espèces par différenciation est la preuve la plus flagrante de la dialectique rationnelle), et, enfin, l'identité des forces de la nature et leur conversion réciproque, [ont] mit fin à toute fixité des catégories. Cependant la masse des savants reste toujours empêtrée dans les vieilles catégories métaphysiques et elle se montre désemparée quand il s'agit d'expliquer rationnellement et de relier entre eux ces faits modernes, qui administrent, pour ainsi dire, la preuve de la dialectique dans la nature. Or ici, qu'on le veuille ou non, il fallait *penser*: on ne peut observer l'atome et la molécule etc., à l'aide du microscope, mais seulement au moyen de la pensée. [...] La dialectique dépouillée du mysticisme [de Hegel] devient une nécessité absolue pour la science de la nature, qui a quitté le domaine où suffisaient les catégories fixes, représentant pour ainsi dire les mathématiques élémentaires de la logique, leur emploi pour les besoins domestiques[2].

1. P. Tort, *La Seconde révolution darwinienne (Biologie évolution et théorie de la civilisation).* Paris, Éditions Kimé, 2002, p. 90.
2. F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 204-205.

Ainsi, dans leur démarche et leur pratique, les savants dans leur grande majorité ne peuvent pas faire autrement que penser en matérialistes et dialecticiens, bien qu'ils le fassent souvent de manière spontanée, inconsciente. Contre le matérialisme mécaniste et le réductionnisme physiologiste, Lénine souligne que la matière contient des propriétés émergentes, sans que cela implique de rompre la nécessaire continuité de la matière. Si la réalité objective est « une matière qui se meut et se développe perpétuellement, et que reflète la conscience humaine au cours de son développement », rien n'est plus contraire à cette conception que, par exemple, le point de vue du mathématicien René Thom pour qui « la science vise à constituer un savoir sur lequel le temps n'a plus de prise[1] ». Lénine rappellera que « l'admission d'on ne sait quels éléments immuables, de l' "essence immuable des choses", etc., n'est pas le matérialisme ; c'est un matérialisme, métaphysique, c'est-à-dire antidialectique ». Et « l'erreur de la doctrine de Mach en général et de la nouvelle physique de Mach, c'est de ne pas prendre en considération cette base du matérialisme philosophique et qui sépare le matérialisme métaphysique du matérialisme dialectique[2] ».

Dans ce débat, il faut souligner la valeur exemplaire, presque paradigmatique, de la théorie de l'évolution comme production intellectuelle de l'humanité reflétant, en l'expliquant, la réalité objective. Dans la lettre à Conrad Schmidt (12 mars 1895), Engels demande ainsi :

> [...] les concepts admis dans les sciences naturelles sont-ils des fictions parce qu'il s'en faut qu'ils recouvrent toujours exactement la réalité ? A partir du moment où nous acceptons la théorie de l'évolution, tous nos concepts de la vie organique ne correspondent à la réalité que de façon approchée. Sinon, il n'y aurait pas de transformations ; du jour où concept et réalité coïncideront absolument dans le monde organique, c'en sera fini de l'évolution. [...]
> Comment voulez-vous passer du [concept du] reptile ovipare au mammifère qui met au monde des petits, sans faire entrer en conflit avec la réalité un des deux concepts ou les deux à la fois[3] ?

1. Cf. G. Israel, « Des *regulae* à la géométrie », *Revue d'histoire des sciences*, 1998, 51/2-3, XXX, p. 192
2. Lénine, *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 324.
3. Marx et Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions

Engels confesse alors avec humour qu'il a dû « faire des excuses à l'ornithorynque » pour s'être gaussé un jour de 1843 de l'idée qu'un mammifère pouvait pondre. Selon lui, la théorie darwinienne a souligné la dimension évolutive/historique de la matière (organique) montrant avec succès que le mode de cette matière est le mouvement. C'est pourquoi Darwin est « parmi les savants qui ont appris à penser dialectiquement[1] ». La pensée dialectique renvoie ici à l'idée du transformisme. La théorie de l'évolution a expliqué en termes matérialistes des phénomènes jusque-là réservés au domaine de l'immutabilité (fixisme), terrain gagné sur la pensée métaphysique et religieuse. Elle a par exemple substitué à une conception métaphysique de l'instinct pensé comme chose invariable, une conception transformiste soulignant sa variabilité. Ainsi, le darwinisme est un moment constitutif dans la formation du matérialisme intégral - projet sous-jacent dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, comme on le verra dans la seconde partie de notre ouvrage. La théorie de l'évolution offre non seulement le fondement historico-naturel de la conception historico-sociale de Marx et Engels mais doit contribuer de manière décisive, avec les avancées des sciences de la nature et de l'épistémologie, à expliquer la pensée comme un fait d'évolution, résolvant la contradiction entretenue et « absolutisée » par toute une tradition philosophique entre le domaine du physique et le domaine du psychique, entre la sphère de la « nature » et la sphère de la « civilisation ».

sociales, 1973, p. 127.

1. F. Engels, *Anti-Dühring*, I. Généralités, p. 52.

Deuxième Partie
La constitution d'un matérialisme intégral

II / 1. Cosmologie matérialiste et unité de la science en physique

Dans le chapitre V de *Matérialisme et Empiriocriticisme* intitulé « la révolution moderne dans les sciences de la nature », Lénine se distingue de G. Plekhanov, l'autre grand critique de l'empiriocriticisme au sein de la gauche russe. Ce dernier polémique sur des bases strictement philosophiques alors que Lénine élargi sa critique en reliant celle-ci à la crise que traverse la science physique. En effet, l'essor du courant empiriocriticiste en épistémologie est en étroite relation avec l'idéalisme « physique » en tant que manifestation symptomatique de cette crise. Il ne s'agira pas ici d'évaluer avec précision les données physiques présentées par Lénine mais d'aborder les réserves que l'on trouve souvent formulées par les commentateurs concernant ce chapitre de l'ouvrage de 1909, notamment l'absence du nom d'Einstein.

Au préalable, il faut souligner l'estime que de nombreux physiciens portent encore de nos jours à ce chapitre, notamment du point du vue de l'histoire des sciences[1]. En effet, Lénine a compris le caractère relativiste (terme similaire chez lui de celui de dialectique) de la nouvelle physique qui dépassait l'ancien mécanisme et la

1. À titre d'exemple, l'historien des sciences russe Paul S. Kudryavtsev rappelle que dans son dernier article, publié à titre posthume, le lauréat de prix Nobel [de physique en 1950], Cecil F. Powell (1903-1969) écri- vait : « Récemment, je me suis souvenu de la remarque stupéfiante faite par Lénine dans *Matérialisme et Empiriocriticisme* en 1912 [*sic*] alors que la seule particule élémentaire connue était l'électron. À cette époque et alors que l'ensemble du monde scientifique était arrivé à la conclusion qu'il n'y a que des particules fixes et immuables, il disait [au contraire] que "l'électron aussi est *inépuisable*" » [*M. & E.*, chap. V, section 2, p. 326] [C. F. Powell, *Selected Papers of Cecil Franck Powell*, North-Holland Pub. Co, 1972, p. 419]. Ainsi, 60 ans après la publication de *Matérialisme et Empiriocriticisme*, le physicien qui à découvert le *méson pi* et d'autres particules élémentaires, s'est souvenu de l'affirmation stupéfiante de Lénine sur l'incommensurabilité de l'électron, confirmée de façon éclatante par l'évolution ultérieure de la physique » (Paul S. Kudryavtsev, *Cours de l'histoire de la physique* [Курс истории физики], 2e édition, 1982. http:// historik.ru/books/item/f00/s00/z0000027/st049.shtml [consulté le 23-02- 2011]).

conception sur le temps et l'espace de Newton. Mais le révolutionnaire russe l'a fait sur des bases matérialistes et non pas idéalistes comme c'est le cas de Mach. Rappelons que la « grave crise » traversée par la physique de l'époque, alors dominée par une conception réaliste, remontait aux années 1850, provoquée d'abord par la thermodynamique (la chaleur est exclue de la matérialité : « la matière disparue, il reste : l'énergie », dira en conclusion Ostwald) puis par l'électromagnétique (« la masse disparaît. Les bases mêmes de la mécanique sont minées[1] »). Dans ce contexte (l'« énergétique » *vs* la « mécanique »), il n'a pas été question pour Lénine de prendre parti dans la dispute qui opposaient les physiciens, par exemple L. Boltzmann contre Ostwald[2], dans la mesure où les deux courants étaient dans une sorte d'exclusivisme réciproque ignorant le fait de penser le mode de la matière comme *mouvement*. En effet, devant les nouvelles découvertes et l'essor de leur discipline, ces deux courants de la physique ont réagi *ensemble* en opposant la matière et le mouvement, ce qui a alors conduit vers une crise en physique, ou plutôt une « maladie de croissance[3] » de cette discipline. Bien sûr, les mécanistes avaient l'avantage de défendre le réalisme et le statut de l'objectivité de leur discipline, en voulant continuer à forger des concepts qui rendent compte de la matière, à la différence de l'idéalisme « physique » qui prétendait, par économie de pensée, que la matière avait disparu. Il ne s'agit pas pour Lénine de refuser d'assimiler le nouveau terme d'énergie car il défend l'idée que l'énergie est une nouvelle propriété de la matière. Engels, rappelle-t-il, « [...] s'en est servie dès 1885 [...] pour enrichir son matérialisme d'une terminologie nouvelle[4] ».

> Sans doute est-il absurde de dire, note Lénine, que le matérialisme tient pour "moindre" la réalité de la conscience, ou pour absolument obligatoire la conception "mécaniste" plutôt que la conception électromagnétique, ou toute autre conception infiniment plus complexe du monde en tant que *matière en mouvement*[5].

1. *M. & E.*, chap. V, section 1, p. 314.
2. Cf. *M. & E.*, chap V, section 5, p. 369.
3. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 381.
4. *M. & E.*, chap. VI, section 3, p. 416 n.
5. *M. & E.*, chap. V, section 4, p. 349.

Il s'agit plutôt pour Lénine de s'opposer aux partisans de l'idéalisme « physique » qui, « avant d'attendre des recherches ultérieures sur l'éther » ou l'électron, se servent de l'énergétique « pour fuir du matérialisme à l'idéalisme ». Ceux-ci en tirent donc des conclusions gnoséologiques idéalistes d'un état momentané et insuffisant des avancées de la science[1], faisant alors de l'énergie non une propriété spécifique de la matière mais un « pur symbole », « un signe conventionnel, c'est-à-dire un produit de notre esprit[2] ». Ainsi, ils « [...] ont glissé à la négation de la matière, c'est-à-dire de la réalité objective du monde physique[3] ». La même opération est à l'œuvre lorsque ce courant (avec Mach et Bogdanov) prétexte de la croissante mathématisation de la physique pour rejeter le concept de matière. « "La matière disparaît", il ne subsiste que des équations[4]. » Bien sûr, réplique Lénine, « il va de soi que si l'on prend un *corps* quelconque comme unité, le mouvement (mécanique) de tous les autres corps peut être exprimé par un simple rapport d'accélération. Mais les "corps" (c'est-à-dire la matière) ne disparaissent pas pour autant, ne cessent pas d'exister indépendamment de notre conscience[5]. »

La thèse de Lénine, reprise d'Engels dans l'*Anti-Dühring*, selon laquelle « le mouvement est inconcevable sans matière[6] » est l'idée principale défendue par le révolutionnaire russe dans ce chapitre. Et cette affirmation, selon laquelle le mouvement est indissociable de la matière, concerne la nature physique dans son ensemble, voire le

1. *M. & E.*, chap. V, section 5, p. 355.
2. *M. & E.*, chap. V, section 3, p. 339 ; chap. V, section 4, p. 351. Ce que fait l'idéalisme « physique » avec son énergétique qui lui sert à nier la matérialité des processus physiques, Bogdanov se propose de l'appliquer à la dynamique sociale. Dans le livre III de l'*Empiriomonisme* (1906), « La sélection sociale », il explique que les changements sociaux doivent être considérés comme pure « augmentation ou diminution d'énergie », substituant ainsi au matérialisme historique un assemblage éclectique de termes énergétiques et socio-biologiques. Cf. aussi *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 409.
3. *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 325.
4. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 384.
5. *M. & E.*, chap. V, section 5, p. 359 et suivant. Sur le rôle des mathématiques dans la révolution dans les sciences de la nature, cf. aussi chap. V, section 8, p. 382-384.
6. *M. & E.*, chap. V, p. 312.

cosmos. Or, pour Lénine, cette idée n'a pas été comprise pleinement par les mécanistes ou a été soi-disant réfutée par l'énergétisme et l'idéalisme « physique » qui nient la réalité des atomes non perceptibles immédiatement aux sens. Pour le révolutionnaire russe, c'est à condition de se servir de l'idée principielle d'Engels comme un guide méthodologique que les physiciens pourront sortir du dilemme et de la crise de conscience qu'ils traversent, en direction d'une unification de leur discipline.

> Les sciences de la nature conduisent donc à l' "*unification de la matière*", tel est le sens réel de la phrase sur la disparition de la matière, sur la substitution de l'électricité à la matière, etc., qui déroute tant de gens. "La matière disparaît", cela veut dire que disparaît la limite jusqu'à laquelle nous connaissions la matière, et que notre connaissance s'approfondit ; des propriétés de la matière qui nous paraissaient auparavant absolues, immuables, primordiales (impénétrabilité, inertie, masse, etc.) disparaissent, reconnues maintenant relatives, inhérentes seulement à certains états de la matière[1].

Cette observation du révolutionnaire russe concerne aussi les physiciens « mécanistes ». La matérialité des choses doit donc s'étendre pour inclure non seulement la matière substancielle mais aussi de nouvelles propriétés : l'énergie par exemple, car, tient à préciser Lénine, « l'*unique* "propriété" de la matière dont la reconnaissance est inséparable du matérialisme philosophique, c'est d'*être une réalité objective*, d'exister en dehors de notre conscience[2] ». Ainsi, il nous faut souligner un point important afin de restituer correctement la pensée épistémologique de Lénine. Car, si les commentateurs ont bien perçu la critique visant l'idéalisme « physique » et l'énergétique qui constitue le but principal de ce chapitre, ils ont vu à tort

1. *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 323. Pour appuyer leur propos, Lénine ou les éditeurs russes citent en note le livre d'Oliver Lodge, *Sur les électrons* (Paris, 1906, p. 159) : « "L'explication électrique de la matière", la reconnaissance de la "substance fondamentale" dans l'électricité constitue "l'achèvement théorique et prochain de ce que les philosophes ont toujours recherché, c'est-à-dire l'unification de la matière" ».

2. *Ibid.*, p. 323-324. Citation corrigée par Lucien Sève. Cf. son « Introduction » dans Karl Marx, É*crits philosophiques*, Paris, Flammarion, « Champs classiques », 2011, p. 41.

en Lénine un défenseur du mécanisme traditionnel (ce qu'il appelle le « matérialisme *mécaniste* » ou « métaphysique » reposant sur de « vieux concepts hérités du passé » et déjà critiqué, précise-t-il, par Engels, pour sa « "mécanicité" unilatérale[1] »). Une lecture superficielle du chapitre V a conduit ainsi à reprocher à Lénine le fait qu' « [...] il n'a pas vu la portée de la critique du mécanisme[2] ». Or, il est évident que Lénine a bien vu l'insuffisance de la conception mécaniste ancienne. En effet, le révolutionnaire russe ne cantonne pas, répétons-le, la notion de matière physique en mouvement aux seuls processus mécaniques mais élargit l'idée de matérialité des choses. En tant que propriété immanente de la matière, le mouvement ne se limite donc pas au mouvement mécanique comme simple translation des corps dans l'espace due à l'action extérieure et au choc des corps entre eux, mais concerne aussi les états qualitativement différents de l'état corpusculaire. À côté de l'exemple de l'énergie[3], Lénine prend aussi l'exemple de l'air[4].

Par ailleurs, la thèse principale de la section 5 du troisième chapitre de l'ouvrage de Lénine, consacré à l'espace et au temps, ne porte pas sur l'absoluité de ces derniers, à la manière de la mécanique newtonienne, mais se contente d'affirmer leur réalité objective (= indépendante de l'homme et de l'humanité). Bien entendu, « cela ne veut point dire que nos conceptions du temps et de l'espace ne se soient pas modifiées en cent ans, qu'une quantité énorme de

1. *M. & E.*, chap. V, section 2, p. 325.
2. Michel Paty, « Empiriocriticisme », in *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 386.
3. Cf. *M. & E.*, chap. V, section 3, p. 337. Lénine dit notamment au sujet de l'électron : « L'électron est à l'atome ce que serait un point de ce livre [*M. & E.*] au volume d'un édifice de 64 mètres de long sur 32 mètres de large et 16 mètres de haut (Lodge). Il se meut avec une vitesse de 270000 kilomètres à la seconde, sa masse varie avec sa vitesse ; il fait 500 trillions de tours par seconde ; tout cela est autrement compliqué que l'ancienne mécanique, mais tout cela n'est que mouvement de la matière dans l'espace et dans le temps. L'esprit humain a découvert des choses miraculeuses dans la nature et en découvrira encore, augmentant par là sa maîtrise de la nature, mais cela ne veut point dire que la nature soit une création de notre esprit ou de l'esprit abstrait, c'est-à-dire du dieu de Ward, de la "Substitution" de Bogdanov, etc. » (chap. V, section 4, p. 351). 4. Cf. *M. & E.*, chap. V, section 4, p. 342.

données nouvelles n'ait pas été recueillie sur le *développement* de ces conceptions[1] [...] » Cette existence objective du temps et de l'espace *dérive* de la reconnaissance de l'existence objective de la matière dont le mouvement est une « propriété inhérente[2] », c'est-à-dire *co-extensive*, de celle-ci. Par conséquent, cette conception « repousse la conception simpliste du mouvement[3] » de l'ancienne mécanique. Le temps et l'espace sont donc des *formes nécessaires* de la matière en mouvement et ne peuvent être comprises que rela- tivement à la matière. Cette vision cosmologique est cohérente avec l'idée une nouvelle fois reprise d'Engels, selon laquelle l'*unité* du monde consiste dans sa matérialité[4].

> [...] De même, dit Lénine, que les choses ou les corps ne sont pas de simples phénomènes, ni des complexes de sensations, mais des réalités objectives agissant sur nos sens, de même l'espace et le temps sont des formes objectives et réelles de l'existence, et non de simples formes des phénomènes. L'univers n'est que matière en mouvement, et cette matière en mouvement ne peut se mouvoir autrement que dans l'espace et le temps[5].

On comprend mieux à présent combien le matérialisme dialectique diffère de la mécanique newtonienne qui détache en quelque sorte la matière corpusculaire en mouvement de la durée et de l'espace, absolutisés comme objets autonomes et immobiles. Selon

1. *M. & E.*, chap. III, section 5 p. 226-227.
2. *M. & E.*, chap. V, section 3, p. 335.
3. *Ibid.*
4. *M. & E.*, chap. III, section 4, p. 209. Le point de vue de Lénine sur le temps et l'espace est conforme à celui d'Engels pour qui « les deux formes d'existence de la matière ne sont naturellement rien sans la matière, ce sont des notions vides, des abstractions qui n'existent que dans nos cerveaux ». Il dit aussi : « Son essence (l'essence du mouvement) consiste en l'unité immédiate de l'espace et du temps Espace et temps sont nécessaires au mouvement : la vitesse, la quantité de mouvement, c'est l'espace en fonction du temps déterminé qui s'est écoulé. ([Hegel] *Philosophie de la nature*). Espace et temps sont remplis de matière Pas plus qu'il n'y a de mouvement sans matière, il n'y a de matière sans mouvement » (F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 238 et p. 250).
5. *M. & E.*, chap. III, section 5, p. 212.

Newton, le temps et l'espace absolus sont donnés à l'avance comme cadres extérieurs à la physique des corps, existant ainsi à côté de la matière et indépendamment d'elle. Ce point de vue ancien est lié à la conception de la matière comme composée de particules de volumes invariables. Notons que ces idées dites « métaphysiques » sur le caractère absolu des grandeurs de l'espace et du temps et sur l'immuabilité des lois qui les régissent, ont servi à Kant comme preuve de la soi-disant apriorité de l'espace et du temps chez l'homme (et non dans la matière). Mach et ses partisans reprendront à leur compte ensuite l'idéalité kantienne de l'espace et du temps (plutôt d'ailleurs sous sa forme néo-kantienne, proche de Schopenhauer) pour servir aussi à réfuter l'objectivité de l'espace et du temps. « D'après Mach, ce n'est pas l'homme avec ses sensations qui existe dans l'espace et le temps ; ce sont l'espace et le temps qui existent dans l'homme, qui dépendent de l'homme et sont créés par l'homme[1]. » Mais contre eux, Lénine dira en 1915, dans son résumé des *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel, que « "concevoir veut dire : exprimer dans la forme des concepts" [Hegel]. Le mouvement est l'essence du temps et de l'espace. Deux concepts fondamentaux expriment cette essence : continuité (*Kontinuität*) (infinie) et "ponctualité" (= négation de la continuité, *discontinuité*). Le mouvement est l'unité de la continuité (du temps et de l'espace) et de la discontinuité (du temps et de l'espace). Le mouvement est une contradiction, est l'unité des contraires[2]. » Par conséquent, l'énoncé matière = mouvement ne relève pas de la pure logique formelle mais doit être entendu comme identité (relative) ou unité des contraires[3]. Le couple discontinu et

1. *M. & E.*, chap. III, section 4, p. 215. Cf. aussi la même conception chez H. Poincaré dans *La Valeur de la science* qui, relève Lénine, « [...] dit que les concepts d'espace et de temps sont relatifs et que, par conséquent ("par conséquent" pour les non-matérialistes, en effet), "ce n'est pas la nature qui les impose (ces concepts) ; c'est nous qui les imposons à la nature, parce que nous les trouvons commodes" (livre cité, p. 6) » (*M. & E.,* chap. III, section 5, p. 222).

2. Lénine, *Cahiers philosophiques*, p. 243

3. Contre la logique formelle, Lénine explique aussi : « Le mouvement c'est faire qu'un corps se trouve à un moment donné en un lieu donné, et au moment suivant, en un autre lieu telle est l'objection que Tchernov répète (voir ses *Études philosophiques*) à la suite de tous les adversaires "métaphysiques" de Hegel. Cette objection est *fausse* : (1) elle décrit le

continu subsume d'autres pairs : la relativité et l'absolu, la qualité et la quantité, la différence et l'unité. C'est pourquoi, en accord avec la physique moderne d'Einstein qui pense de façon similaire, la lumière peut être ainsi conçue selon cette dialectique de la matière, c'est-à-dire comme une onde (continu) constituée de corpuscules (discontinu). Ainsi, aussi bien l'idéalisme « physique » que le matérialisme mécanique se différencient du matérialisme dialectique pour qui la matérialité des choses, dont le mouvement est coextensif, offre une vision de la physique qui relie dialectiquement à la fois le continu et discontinu, et qui se veut compatible avec l'atomisme.

Influencé notamment par la lecture du livre d'Abel Rey, *La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains* (Paris, F. Alcan, 1907), Lénine a bien vu la situation paradoxale que traverse la physique de son époque : « Le monde est la matière en mouvement, répondrons-nous, et la mécanique traduit les lois du mouvement de cette matière quand il s'agit de mouvements lents, tandis que la théorie électromagnétique les traduit quand il s'agit de mouvement rapides[1] » Ainsi, la contradiction apparente révélée par les expériences nouvelles n'est pas motif de malaise pour Lénine mais l'occasion de l'enregistrer comme un *fait* de la physique et, répétons-le, d'étendre la conception des mouvements possibles de la matière :

résultat du mouvement et non pas le mouvement *lui-même* ; (2) elle ne montre pas, ne contient pas en elle la *possibilité* du mouvement ; (3) elle représente le mouvement comme une somme, un enchaînement d'états de *repos*, c'est-à-dire que la contradiction (dialectique) n'est pas éliminée par lui, mais seulement masquée, différée, recouverte, voilée. » (Lénine, *Cahiers philosophiques,* p, 244).

1. *M. & E.*, chap. 5, section 4, p. 320. Un peu avant ce passage, Lénine cite le livre d'A. Rey : « Dans le mécanisme traditionnel, c'étaient les mouvements calqués sur les mouvements *relativement lents*, qui, étant les seuls connus et les plus directement observables, avaient été pris pour types de tous les mouvements possibles. Les *expériences nouvelles* au contraire montrent qu'il faut étendre notre conception des mouvements possibles. La mécanique traditionnelle reste tout entière debout, mais elle ne s'applique plus qu'aux mouvements relativement lents À des vitesses considérables, les lois du mouvement sont autres (p. 46-47) » (*M. & E.,* chap. V, section 2, p. 329).

> Le matérialisme dialectique insiste sur le caractère approximatif, relatif, de toute proposition scientifique concernant la structure de la matière et ses propriétés, sur l'absence, dans la nature, de lignes de démarcation absolues, sur le passage de la matière mouvante d'un état à un autre qui nous paraît incompatible avec le premier, etc. Quelque singulière que paraisse au point de vue du "bon sens" la transformation de l'éther impondérable en matière pondérable et inversement ; quelque "étrange" que soit l'absence, chez l'électron, de toute autre masse que la masse électromagnétique ; quelque inhabituelle que soit la limitation des lois mécaniques du mouvement au seul domaine des phénomènes de la nature et leur subordination aux lois plus profondes des phénomènes électromagnétiques, etc., tout cela ne fait que *confirmer* une fois de plus le matérialisme dialectique[1].

S'il existe un invariant matériel, il se fonde sur la relativité du mouvement. Et les rapports entre les notions d'invariance et de relativité doivent être entendus de façon semblable au couple dialectique vérité absolu/vérité relative. L'invariance sera celle de « l'invariabilité du fait que l'homme et la nature n'existent que dans le temps et l'espace[2] ». Ce point de vue est antinomique de celui de Mach qui veut éliminer la conception, d'après lui monstrueuse, de l'espace et du temps absolus (c'est-à-dire ici comme existants objectivement).

Sur le plan de la crise de la discipline, Lénine cite encore A. Rey expliquant que « c'est une nouvelle période qui commence [...] L'historien qui voit ensuite les choses avec le recul nécessaire n'a pas de peine à démêler, là où les contemporains montraient des conflits, contradictions, scissions en écoles différentes, une évolution continue. Il semble que la crise qu'a traversée la physique en ces dernières années (malgré les conclusions qu'en a déduit la critique philosophique) n'est pas autre chose. Elle représente même très bien le type de ces crises de croissance amenées par les grandes découvertes nouvelles[3]. » Fort de cette analyse, Lénine prédit que « l'esprit matérialiste essentiel de la physique, comme de toutes les autres sciences contemporaines, sortira vainqueur de toutes les crises, à la condition expresse que le matérialisme métaphysique fasse place au matérialisme dialectique[4] ».

1. *M. & E.*, chapitre V, section 2, p. 324-325.
2. *M. & E.*, chap. III, section 5, p. 225.
3. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 381.
4. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 382.

Lénine ne savait pas que l'attente qui était la sienne de voir les physiciens surmonter leur « ignorance de la dialectique[1] », pour dépasser la dualité (opposition) de la matière et de l'énergie[2], voir ceux-ci refléter plus fidèlement l'unique réalité physique et réunifier par conséquent leur discipline, était justement à l'œuvre dans la théorie de la relativité qui a jeté les bases de la nouvelle mécanique. C'est alors la théorie de la relativité développée principalement par Lorentz et Einstein qui va accomplir en quelque sorte les vœux de Lénine d'élargir le domaine de la matérialité en physique en découvrant de nouvelles propriétés qui sortent cette discipline de la crise[3].

Contre les « mécanicistes » soviétiques, le philosophe A. M. Déborine (1881-1963) se fera fort de rappeler en 1929, en suivant le matérialisme dialectique de Lénine, que « la plus grande réussite de la dialectique en tant que forme supérieure de pensée, c'est qu'elle "synthétise" la continuité et la discontinuité, la qualité et la quantité, l'intensité et l'extension, la matière et l'énergie, etc. [...] la loi de l'unité des contraires, concrétisée dans l'unité du continu et du discontinu, du temps et de l'espace, de l'espace et de la substance, des ondes et des particules, de la masse et de l'énergie, etc., constitue réellement le principe de la science moderne[4]. »

Par ailleurs, Einstein montre en quelque sorte la justesse de l'énoncé général : matière = mouvement, défendu par Lénine dans un esprit dialectique. En effet, le physicien allemand concilie le continu et le discontinu : il ruine d'abord la distinction espace/temps et énergie/masse en démontrant que ces oppositions n'ont pas lieu d'être et en reliant par conséquent ces réalités entre elles : la ma-

1. *M. & E.*, chap. V, section 8, p. 385. « Il importe seulement de ne pas oublier que, dit aussi Lénine, outre les préjugés communs à l'ensemble des philistins instruits, contre le matérialisme, les théoriciens les plus marquants se ressentent de leur ignorance complète de la dialectique » (chap. V, section 2, p. 330).
2. *M. & E.*, chapitre V, section 5, p. 361.
3. « La théorie de la relativité est née de la nécessité, des contradictions graves et profondes que présentait l'ancienne théorie et auxquelles il ne paraissait pas y avoir d'issue » (A. Einstein et L. Infeld, *L'Évolution des idées en physique* [1936], Paris, Champs-Flammarion, 1983, p. 182).
4. A. M. Déborine, « Les problèmes actuels de la philosophie marxiste », in René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS, 1922-1931* [Anthologie], Paris, P.U.F, 1983, p. 220 et p. 223.

tière peut se transformer en énergie et inversement. Einstein soumet ainsi la lumière au principe de relativité qui valait jusqu'ici seulement pour les « corps ». Il étend par conséquent à la lumière ce qui valait pour les particules car la lumière a aussi des propriétés atomiques discontinues[1]. Puis, avec la relativité générale, Einstein poursuit l'abandon de la théorie selon laquelle l'espace et le temps sont des objets spéciaux existant en dehors et à côté de la matière. Il établit la matérialité de l'espace-temps : la matière crée à la fois l'espace et le temps. Une nouvelle conception de la matérialité des choses apparaît, « l'invention la plus importante depuis le temps de Newton : le champ[2] ». Ainsi, le champ, « [...] d'abord considéré, dit Einstein, comme quelque chose qu'on espérait pouvoir interpréter plus tard mécaniquement à l'aide de l'éther[3] », va peu à peu remplacer définitivement cette notion d' « éther » comme substance mécanique ressemblant à une sorte de gelée, remplissant tout l'espace entre les corps, et supportant la propagation des rayonnements lumineux. À ce propos, une idée préconçue consiste à penser que l'usage du mot éther par Lénine (comme par la grande majorité des physiciens encore en 1909) disqualifierait le point de vue du révolutionnaire russe sur la physique. Ainsi, après avoir présenté à leurs lecteurs un extrait de l'ouvrage de Lénine où celui-ci défend la réalité objective de l'éther, les auteurs d'un manuel d'épistémologie se croient autorisés à y adjoindre en note un commentaire visiblement sarcastique : « Hélas ! pour l'auteur, cette "substance" supposée porter la lumière n'existe pas. Les positivistes n'ont pas manqué d'en tirer argument contre le réalisme[4]. » Passons ici sur l'assimila-

1. Lors d'un hommage à la mémoire de Max Planck (1948), Einstein explique que celui-ci « a montré d'une manière convaincante qu'en outre de la structure atomistique de la matière, il y a une espèce de structure atomistique de l'énergie, gouvernée par la constante universelle *h*, que Planck avait introduite » (Einstein, *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952, p. 266).
2. A. Einstein et L. Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, p. 230. « La différence entre la matière et le champ est plutôt d'ordre quantitatif que d'ordre qualitatif. Il n'y a pas de sens à regarder la matière et le champ comme deux qualités totalement différentes l'une de l'autre » précisent-ils (*Ibid.*, p. 229).
3. A. Einstein et L. Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, p. 143.
4. M.-C. Bartholy, J.-P. Despin (dir.), *La Science* : épistémologie générale,

tion abusive du réalisme épistémologique avec le seul matérialisme « mécaniste », en laissant croire que Lénine partageait ce point de vue. Concentrons-nous sur le fait que si les auteurs avaient lu réellement l'ouvrage de 1909, il auraient vu que l'idée d'un éther selon une conception mécaniste et supposée absolument immobile (de la même manière que le temps et l'espace) est en contradiction flagrante avec la conception relativiste (et objectiviste) de Lénine, pour qui le mouvement est corrélatif de la matière.

> Aucune [...] "immuabilité", aucune autre "essence", aucune "substance absolue", au sens *où l'entend la philosophie oiseuse des professeurs* [soulignée par nous], n'existe pour Marx et Engels. L' "essence" des choses ou la "substance" sont *aussi* relatives ; elles n'expriment que la connaissance humaine sans cesse approfondie des objets, et si, hier encore cette connaissance n'allait pas au-delà de l'atome et ne dépasse pas aujourd'hui l'électron ou l'éther, le matérialisme dialectique insiste sur le caractère transitoire, relatif, approximatif de tous ces jalons de la connaissance de la nature par la science humaine qui va en progressant[1].

Il ne s'agit donc pas de « substantialiser » à tout prix la réalité physique car l'idée de matière englobe aussi ce qui n'est plus à proprement parler substantiel. La défense de l'objectivité de l'éther par Lénine, contre l'idéalisme « physique » proclamant la disparition de la matière, revient à la suite d'Engels (celui-ci s'exprimant il est vrai plus prudemment[2]), à ceci : *si* l'éther est, il n'est que matériel. Et

G. Grandpierre, Paris, Magnard, 1978, p. 227.

1. *M. & E.*, chapitre V, section 2, p. 326.

2. « L'éther est-il matériel ? De toute façon, s'il *est*, il doit être matériel » dit Engels en 1874, dans une note qui n'était pas connue de Lénine. Plus tard, en 1880-1882, il ajoutera : « La théorie de l'éther a déjà eu *un* succès incontestable [...] Toutefois, il faudra encore beaucoup de temps et beaucoup de travail avant que, à l'aide de nouvelles séries d'expériences, on ait réussi à dégager de ces hypothèses contradictoires un noyau solide. Jusque-là, ou même peut-être jusqu'à ce que la théorie de l'éther ait été évincée par une théorie toute nouvelle, la théorie de l'électricité se trouve dans une situation désagréable d'être obligée d'utiliser une terminologie dont elle reconnaît elle-même qu'elle est fausse » (Engels, *Dialectique de la nature*, respectivement P. 248 et 124). Notons que cette dernière observation fait partie d'une série de notes d'Engels réunies sous le titre « L'électricité », parues

c'est Einstein qui disait encore en 1936 que « nous pouvons toujours nous servir du mot "éther", mais seulement pour exprimer une certaine propriété physique de l'espace. Ce mot a, dans le développement de la science, plusieurs fois changé de signification. À l'heure actuelle, il ne représente plus un milieu constitué de particules[1]. » Les responsables de l'édition française de *Dialectique de la nature* d'Engels peuvent ainsi écrire qu'avec le physicien allemand :

> Ce que la relativité a liquidé, c'est la conception mécaniste de l'éther, selon laquelle celui-ci serait un milieu, baignant tous les corps et corpuscules, figé dans un état utopique de repos absolu. [...] Mais il n'en reste pas moins vrai que l'espace séparant par exemple les atomes et les molécules, appelé « vide » par les physiciens, est un réalité une forme de la matière, puisqu'il est peuplé de mouvements, d'énergie de qualité diverse [...]. Dans ces conditions, le mot "vide" ne convient guère pour nommer le mot "éther", à condition de lui ôter toute trace de sa signification mécaniste ancienne. Dans un livre récent, A. Einstein et L. Infield ont écrit : "Son histoire (de l'éther), loin d'être finie, est continuée par la théorie de la relativité"[2].

Comme on l'a vu, Einstein pense aussi en termes de continuité et de discontinuité. Dès 1905, il énonce un diagnostic identique sur un plan très général à celui de Lénine, que résume Françoise Balibar : « la physique restera en panne tant qu'elle n'aura pas dépassé l'opposition entre continu et discontinu sur laquelle elle achoppe et qui l'empêche de véritablement expliquer comment la lumière est produite par la matière[3] ». Pourtant, on a prétendu que l'ouvrage de Lénine était déficient précisément par le fait qu'il ne cite pas le nom du physicien allemand. Mais les nombreux ouvrages et articles de

dans le recueil *Dialectique de la nature* qui fut publié à titre posthume en 1927 en allemand et 1935 en français. Avant publication (en 1924), le socialiste Eduard Bernstein avait envoyé le manuscrit entier d'Engels à Einstein qui, bien que le considérant dépassé sur le plan de l'actualité de la physique, approuva sa publication (cf. David E. Rowe, Robert J. Schulmann, *Einstein on Politics*, Princeton University Press, 2007, p. 450).

1. A. Einstein et L. Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, p. 144.
2. F. Engels, *Dialectique de la nature*, note 3, p. 114.
3. F. Balibar, *Einstein : La joie de la pensée*, Paris, Découvertes Gallimard, 1993, p. 41.

vulgarisation utilisés par Lénine, qui rendent compte de la transition en physique de l'explication mécanique de la matière vers une explication électromagnétique, ne citent pas non plus le physicien allemand. C'est le cas (articles et ouvrages, semble-t-il, tous consultés par Lénine au British Museum notamment) de « La Physique des électrons » de Paul Langevin, paru dans la *Revue générale des sciences* ; de *La Valeur de la science* de Henri Poincaré paru en 1905 ; de *Life and Matter* de Olivier Lodge et de *La Physique moderne* de Lucien Poincaré publiés en 1906 ; de *The Corpuscular Theory of Matter* de J. J. Thomson paru en 1907 ; et de *Neuere Anschauungen über die Struktur der Materie* de Augusto Righi publié en 1908. En fait, il faut attendre les années 1908-1909 pour que « l'année miraculeuse » d'Einstein en 1905 soit reconnue comme telle parmi les spécialistes.

En 1922, Lénine citera avec éloge l'article du physicien russe Arkadi K. Timiriazev (1880-1955) sur la théorie de la relativité d'Einstein, paru dans les n° 1 et n° 2 de *Sous la bannière du marxisme*. Cette revue qui entendait devenir l'organe du matérialisme militant en Russie soviétique, devait favoriser l'alliance idéologique avec les représentants des sciences de la nature penchant vers le matérialisme comme Einstein. Le physicien allemand qui « [...] personnellement ne mène, selon Timiriazev, aucune campagne active contre les principes du matérialisme, a été accaparé par de très nombreux représentants des intellectuels bourgeois de tous les pays ; au reste, ceci est vrai non seulement pour Einstein, mais pour plusieurs, sinon pour la majorité des grands réformateurs des sciences de la nature, à partir du la fin du xixe siècle[1] ». Cet accaparement dont parle Lénine se solde parfois par une profonde désillusion de ceux qui s'y livrent. Ainsi :

> [...] Philipp Franck, l'ancien collaborateur d'Einstein, et plus tard son biographe, raconte qu'il se rendit compte du véritable état d'esprit d'Einstein d'une façon très embarrassante, au Congrès des physiciens allemands à Prague en 1929. Il venait de présenter un exposé "dans lequel, dit-il, j'attaquais la position métaphysique [c.-à-d. matérialiste] des physiciens allemands et défendais les idées positivistes de Mach".

1. Lénine, « La Portée du matérialisme militant », dans *Karl Marx et sa doctrine* [anthologie], Paris, Éditions sociales, 1971, p. 179-180.

> L'orateur qui le suivait immédiatement se déclara en désaccord, et démontra à Franck qu'il s'était trompé d'associer encore les vues d'Einstein avec celles de Mach et les siennes propres. "Il ajouta qu'Einstein se trouvait en plein accord avec Planck que les lois physiques décrivent une réalité dans l'espace et dans le temps indépendante de nous. Sur le moment, cette présentation des vues d'Einstein me causa une réelle surprise"[1].

Une autre objection émise contre la valeur du chapitre de Lénine sur la crise en physique provient du fait que le révolutionnaire russe critique Hume et Mach qui, on le sait, ont influencé intellectuellement de façon décisive Einstein pour sa théorie de la relativité restreinte. Cela expliquerait pourquoi Lénine n'a pu voir le vrai sens de la révolution scientifique qui culmine avec la théorie de la relativité einsteinienne. Or, à la différence de Mach, Einstein fut depuis toujours un atomiste convaincu qui récusait l'idéalité du temps et de l'espace[2]. De plus, la thèse réaliste, c'est-à-dire la notion d'une réalité objective et indépendante de l'observateur, lui parait essentielle afin d'éviter le solipsisme[3]. Comme Planck, il est partisan d'un

1. G. Holton, *L'Invention scientifique. Thémata et interprétation*, Paris, P.U.F, 1982, p. 282.

2. « Newton », écrit Einstein « a inclus [l'espace] parmi les autres réalités [physiques]. Cet aspect de [sa] théorie n'a pas été compris ou a été négligé ou mal interprété par certains de ses successeurs. [...] il a échappé à Kant lui-même » ; le physicien allemand dit aussi que « la tentative de Kant de supprimer le malaise [de penser un espace existant sans la matière, comme le veut la mécanique newtonienne] en niant l'objectivité de l'espace peut à peine être prise au sérieux » (cité par Michel Paty, *Einstein philosophe*, Paris, P.U.F, 1993, p. 162 note 4 et 430).

3. « *Il y a quelque chose comme l'état réel* d'un système physique, dit Einstein, qui existe objectivement, indépendamment de toute observation ou mesure, et qui peut en principe se décrire par les moyens d'expression de la physique. [...] Cette thèse concernant la réalité [...] a seulement le caractère propre d'un *programme*. Tous les hommes, y compris les théoriciens quantiques, tiennent fermement en effet à cette thèse sur la réalité tant qu'ils ne discutent pas les fondements de la théorie quantique. Nul ne doute par exemple qu'à un instant déterminé le centre de gravité de la lune n'occupe plus une position déterminée, en l'absence même d'un observateur quelconque - réel ou potentiel. Abandonne-t-on cette thèse (laquelle, il est vrai, est arbitraire du point de vue strictement logique) que c'est alors une

réalisme rationaliste, pour lequel d'ailleurs Mach fut en pratique lorsqu'il se comportait en physicien et non en épistémologue. Einstein dira ainsi : « autant Mach fut un bon mécanicien, autant il fut un déplorable philosophe[1] », ce qui souligne à sa manière l'éclectisme et les inconséquences de l'épistémologie du savant autrichien aperçus en son temps par Lénine. Le néo-kantien Ernst Cassirer est du même avis :

> [...] Il faut nettement distinguer entre ce que Mach a accompli comme physicien dans sa critique des concepts newtoniens fondamentaux et les conséquences philosophiques générales qu'il a tirées de ces critiques. On sait bien que Mach lui-même a accordé à la pure "expérience de pensée", dans sa propre logique de la physique, un rôle dont l'aire de jeu est très étendue ; mais, de ce fait, si l'on y réfléchit de plus près, il a déjà abandonné aussi le terrain de la fondation purement sensualiste des principaux concepts de la physique[2].

Et Cassirer, qui relève ici les incohérences du système idéaliste au fondement sensualiste par rapport à la pratique réelle de Mach comme physicien, de renvoyer notamment au chapitre XI intitulé « l'expérimentation mentale» de *Connaissance et erreur*[3]. Pour notre part, nous croyons voir dans cette déclaration de Cassirer où

rude affaire que d'échapper au solipsisme (A. Einstein, « Remarques préliminaires sur les concepts fondamentaux », in *Louis de Broglie* : *physicien et penseur*, (éd.) André Georges, Paris, Albin Michel, 1953, p. 7. Concernant la dernière phrase citée, nous avons choisi pour plus de clarté une autre traduction du texte allemand, faite par B. d'Espagnat en 1981).

1. Einstein, dans la séance du 6 avril 1922 : « La Théorie de la relativité », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 22, Paris, Armand Colin, 1922, [p. 91-113] p. 112.

2. Ernst Cassirer, *La Théorie de la relativité d'Einstein* [1920]. Œuvres XX, Paris, Cerf, 2000, p. 110.

3. En effet, Mach explique, cette fois en empiriste et en réaliste, qu' « en observant les changements qui surviennent autour de lui, l'homme rassemble des expériences [...] C'est seulement quand l'homme a déjà une riche expérience que l'imagination peut entrer en jeu ; alors la disposition du savant, la direction de ses pensées, le milieu où il vit, décident des associations qui vont se produire effectivement. C'est en réfléchissant toujours sur les faits réels que l'activité du physicien se distingue de celle du pur poète » (E. Mach, *Connaissance et erreur*, p. 197 et 199).

l'idéalisme critique se confronte à l'empiriocriticisme, un exemple de ce qui dira de son côté Lénine : « quand *un* idéaliste critique le fondement d'*un autre* idéaliste, c'est toujours le *matérialisme* qui y gagne[1] ».

Nous avons vu dans la première partie de notre ouvrage l'incohérence de la théorie de la connaissance de Mach. En effet, celui-ci renonce à son berkeleyisme méthodologique initial dans lequel, en passant de la physique à la psychologie, tout corps ou concept doit avoir nécessairement une contrepartie sensible, pour admettre, dans un second temps et de façon contradictoire, un réalisme pratique (pourtant jugé ailleurs par le physicien autrichien comme un point de vue métaphysique). Il faut donc reconnaître, même chez Mach, la présence d'un « matérialisme spontané » (sous la forme d'un réalisme) se vérifiant dans les ouvrages de physique du savant autrichien. L'épistémologue Élie Zahar a ainsi observé que : « [...] même Mach lorsqu'il faisait de la physique, ne traitait pas des objets matériels comme des complexes de sensations. À y regarder de plus près, ni sa *Mécanique*, ni son *Optique*, ni sa *Théorie de la chaleur* ne dépendent d'une prétendue réduction des lois scientifiques à des relations fonctionnelles entre des éléments de perception[2]. » Et comme l'explique Lénine en analysant la crise de la physique, même Mach, lorsqu'il pense en physicien et non en épistémologue, est forcé de s'opposer à son point de vue défendu expressément, comme tous les autres scientifiques qui n'ont pas adopté consciemment le matérialisme (toutes les variétés de croyants, d'idéalistes, de phénoménalistes, d'agnostiques, etc.). Ainsi, tant qu'il se comporte en physicien conséquent, même Mach oublie tous ces principes sur les « éléments de sensations », l' « économie de pensée », la « commodité », etc., pour chercher la vérité comme adéquation de l'idée ou de l'esprit avec la réalité extérieure (autrement dit, la théorie du reflet).

> Le malheur des disciples russes de Mach, dit Lénine, qui s'avisent de "concilier" Mach et Marx, c'est de s'être fiés aux professeurs réactionnaires de philosophie et, l'ayant fait, ils ont glissé sur un plan incliné. Leurs diverses tentatives pour développer et compléter Marx se

1. Lénine, *Cahiers philosophiques*, « Résumé des *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel » [1915], p. 267.
2. Élie Zahar, *Essai d'épistémologie réaliste*, Paris, Vrin, 2000, p. 170.

> fondent sur des procédés d'une extrême simplicité. On lisait Ostwald, on croyait Ostwald, on exposait Ostwald, et l'on disait : marxisme. On lisait Mach, on croyait Mach, on exposait Mach, et l'on disait : marxisme. On lisait Poincaré, on croyait Poincaré, on exposait Poincaré, et l'on disait : marxisme ! *Pas un mot* d'*aucun* de ces professeurs, capables d'écrire des ouvrages de très grande valeur dans les domaines spéciaux de la chimie, de l'histoire, de la physique, *ne peut être cru* quand il s'agit de philosophie[1].

Ainsi l'esprit scientifique, spontané, contredit le discours philosophico-idéologique, conscient, de la majorité des savants. Ces domaines sont condamnés à être maintenus séparés tant que les savants ne feront pas de leur épistémologie pratique une gnoséologie conséquente, comme les y invite Lénine. Cette séparation de principe peut même faire partie d'une attitude réfléchie, bien que symptomatique ! De nos jours, un témoignage précieux de ce phénomène nous est fourni par Patrick Tort :

> Il y a parmi mes collaborateurs du *Dictionnaire du darwinisme* des catholiques pratiquants. Mais ils opèrent une distinction, de principe et de fait, entre leur activité scientifique et leurs croyances. C'est une sorte de pacte de non-agression réciproque assurément préférable à la confusion. Reste que cette juxtaposition existe à l'intérieur d'une même conscience, scindée entre un matérialisme rationnel nécessaire et une affectivité croyante qui souhaite et déclare y échapper. À quel prix psychologique cette cohabitation dissociée est-elle possible[2] ?

Il nous reste à voir comment Lénine conçoit la « révolution dans les sciences de la nature » ou, autrement dit, comment il conçoit en épistémologue l'histoire des sciences. Ainsi, s'il nous faut tenter de décrire comment le révolutionnaire russe conçoit de manière générale l'histoire et l'évolution des sciences, nous pouvons sans doute évoquer le nom d'Émile Meyerson (1859-1933), un épistémologue contemporain de Lénine, qui se rapproche de la conception du révolutionnaire russe dans ce domaine. En effet, de manière semblable à ce que pense Lénine, « selon Meyerson, les préfaces et les introductions aux traités où les savants réfléchissent sur leurs

1. *M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 429.
2. Patrick Tort, Entretien dans *Politis*, jeudi 18 octobre 2007, p. 5.

principes et énoncent la philosophie de leur pratique sont souvent bien peu réfléchies, et empruntent inconsidérément leurs arguments à des théories philosophiques en contradiction flagrante avec leurs théories scientifiques[1] ». Meyerson reconnaît aussi corrélativement l'existence d'un matérialisme spontané des savants. De plus, le rapprochement de l'épistémologie de ce philosophe avec celle de Lénine se justifie dans la mesure où le continuisme épistémologique de Meyerson semble s'inscrire dans une pensée réellement dialectique, ne concevant pas le progrès scientifique comme un processus d'accumulation continue. En utilisant les catégories de continuité et de discontinuité, il est alors possible de rendre compte des innovations et des révolutions scientifiques comme des *effets* de rupture par rapport au savoir scientifique antérieur. Dans *De l'Explication dans les sciences* (1921), Meyerson prend l'exemple du phlogistique qui, bien que contenant en germe la théorie de Lavoisier, a dû subir un « renversement » pour produire la théorie de l'oxygène, une sorte de phlogistique inversé. « S'il est étrange, dit Meyerson, de vouloir contester la grandeur de la découverte de Lavoisier, cela n'empêche point de reconnaître combien les phlogisticiens eux-mêmes avaient préparé la révolution[2]. » On pourrait aussi évoquer le cas de l'éther en ce qui concerne la théorie de la relativité.

Sur un plan très général, Meyerson ne serait pas si éloigné de la « philosophie du non » d'un autre grand épistémologue français, G. Bachelard, malgré le fait que ce dernier a critiqué, à notre avis unilatéralement, le continuisme de Meyerson entre science et sens commun, alors que l'idée d'obstacle épistémologique n'y est pas absente. C'est en tout cas à propos de cette dialectique de l'esprit scientifique que Frédéric Fruteau de Laclos semble être amené à conclure dans son étude de l'œuvre de Meyerson :

> Le paradoxe épistémologique offre surtout l'occasion de préciser le sens du "continuisme" tant reproché à Meyerson depuis Bachelard. En réalité, la continuité est seulement un des côtés de la philosophie

1. Frédéric Fruteau de Laclos, *L'Épistémologie d'Émile Meyerson* : *Une anthropologie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009, p. 278.
2. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. II, chapitre XVIII, L'unité de la raison humaine, Paris, Payot, 1921, p. 368. Cf. aussi Frédéric Fruteau de Laclos, *L'Épistémologie d'Émile Meyerson*, p. 236.

> meyersonienne de l'histoire. Une découverte a certes pu être préparée par les théories antérieures, et tout savant est mû par le principe d'identité, continuant ainsi l'effort des générations qui l'ont précédé. Mais par cela seul que les savants procèdent comme leur devanciers, ils s'opposent à eux : deux conceptions explicatives ne peuvent valoir en même temps, sauf à se contredire ou à qualifier une réalité en elle-même contradictoire[1].

Quelle différence essentielle y a-t-il ici entre cette pensée épistémologique et la déclaration suivante de Bachelard décrivant l'esprit scientifique comme un progrès par « généralisation dialectique » : « La négation doit rester en contact avec la formation première. [...] La généralisation par le non doit inclure ce qu'elle nie. En fait, tout l'essor de la pensée scientifique depuis un siècle provient de telles généralisations dialectiques avec enveloppement de ce qu'on nie. Ainsi la géométrie non euclidienne enveloppe la géométrie euclidienne ; la mécanique non newtonienne enveloppe la mécanique newtonienne[2] ? »

II / 2. Matérialisme dialectique et théorie de l'évolution

À travers les nombreuses références positives faites par Lénine à l'histoire naturelle dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, ouvrage qui « [...] pose directement le problème de l'apparition tardive de l'homme sur terre et avec lui l'énorme période de temps dans laquelle a existé l'objet sans le sujet[3] », c'est-à-dire en posant de façon volontairement grossière le problème de « l'objet sans le sujet », l'essayiste italien Sebastiano Timpanaro a vu une thèse sur la constitution d'un « matérialisme intégral ». En effet, à la différence de la physique, explique de son côté Yvon Quiniou, « [...] seule la

1. F. Fruteau de Laclos, *L'Épistémologie d'Émile Meyerson*, p. 270.
2. G. Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris, P.U.F, 1940, p. 137-138.
3. Sebastiano Timpanaro, *Praxis, Estructuralismo y Materialismo* [*Sul Materialismo*, 1970], trad. en espagnol F. Cusó, Barcelona, Editorial Fontanella, 1973, p. 29. Cf. aussi S. Timpanaro, *Sul Materialismo*, Pisa, Nistrilischi, 1970, 1975, p. 255.

biologie [...] à travers son prolongement jusqu'à l'Homme, se prononce sur le *rapport* de la pensée à la matière, et c'est là que se joue, en toute rigueur, la question du matérialisme$_1$ ». Il y a là un enjeu (abordé déjà sur le plan philosophique avec le rapport entre liberté et nécessité) qui n'a pas échappé à Lénine. En effet, le matérialisme ne dissocie pas l'évolution historico-naturelle de l'évolution sociale au motif que l'homme s'assigne des « buts » conscients et s'inspire d'idéaux définis. C'est pourquoi, en tant que monisme de la matière, cette doctrine se doit d'expliquer le dualisme apparent entre matière et pensée, physique et psychique, « nature » et « culture », et penser le rapport entre les deux sphères qui correspond grossièrement pour beaucoup de gens à l'opposition entre animalité et humanité. Sur le terrain de la bataille des idées, le succès de ce programme doit permettre de réfuter efficacement le postulat des spiritualistes et idéalistes de tous genres sur l'irréductibilité essentielle de la sphère « spirituelle » à toute démarche visant une connaissance objective et explicative. Hier comme aujourd'hui, cela constitue pour ceux-ci un enjeu vital car il en va du maintien de la religiosité et de la transcendance de la conscience morale, comme preuves de la distinction de l'Homme au sein de l'Univers.

Le thème de la constitution épistémologique d' « un matérialisme [...] intégral$_2$ » et corrélativement de l'unité de la science est abordé par Lénine en particulier dans le dernier chapitre de son ouvrage, intitulé « L'empiriocriticisme et le matérialisme historique ». Il est évident que ce n'est pas l'intention de Lénine de contourner la différence qualitative entre sphère de la « nature » et sphère de la « civilisation », à la manière d'un agnosticisme de principe qui voudrait préserver la science de toute question relevant de la morale qui, par essence, dépasserait le périmètre objectiviste de la connaissance qu'elle autorise. Au contraire, il faut reconnaître l'effectivité de cette différence qualitative en tentant donc d'en rendre compte théoriquement du point de vue d'un monisme de la matière, autrement que le fait la thèse physicaliste qui réduit la vie mentale à un simple épiphénomène du fonctionnement neuronal. Comme les

1. Y. Quiniou, « Le matérialisme et la science », *in* Jean Dubessy et Guillaume Lecointre (dir.) *Intrusions spiritualistes et impostures intellectuelles en sciences*, p. 148.
2. *M. & E.*, supplément à la section I du chapitre IV, p. 452.

mécanistes en physique qui réduisent les propriétés de la matière en mouvement à son seul état corpusculaire, les physicalistes réduisent analogiquement la pensée à son substrat corporel : « [...] la pensée est à peu près au cerveau ce que la bile est au foie et l'urine au rein[1] ». En voulant fonder un matérialisme intégral qui rende compte de façon cohérente des liens et des distinctions à établir entre nature et culture, Lénine et les fondateurs du matérialisme historique excluent le redéploiement pur et simple des catégories qui servent à décrire l'évolution biologique sur celles qui doivent servir à penser l'évolution sociale. Rappelons qu'en décembre 1859, soit deux semaines seulement après la publication de *L'Origine des espèces* de Darwin, Engels lit cet ouvrage et le considère bientôt comme « [...] le fondement historico-naturel de notre conception[2] ». Marx reprendra à son tour ce jugement lorsqu'il lira l'ouvrage peu après (Lettre du 19 septembre 1860 de Marx à Engels). Selon eux, Darwin et les avancées du matérialisme des sciences de la nature ont mis fin à « la surélévation idéaliste de l'homme au dessus des autres bêtes[3] » et ont aboli les frontières traditionnellement installées entre l'animal et l'humain. Il n'y a plus de règne séparé de l'Homme par rapport à la nature postulé au nom d'une quelconque transcendance. Mais le matérialisme intégral auquel donne accès le darwinisme, celui-là même que les initiateurs du matérialisme historique voient à l'époque

1. Karl Christoph Vogt, *Lettres physiologiques* [*Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Stuttgart et Tübingen, J. G. Cotta, 1845-1847], Paris, Reinwald, 1875, p. 347.

2. Lettre d'Engels à Marx, le 11 ou 12 décembre 1859 et Lettre de Marx à Engels, 19 septembre 1860, *in* Marx/Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, p. 19 et p. 20 respectivement. En 1894, Lénine s'inspire en particulier du discours d'Engels prononcé devant la tombe de son ami, au cimetière de Highgate à Londres, le 17 mars 1883, et qui établit un parallèle entre Marx et Darwin. À cette occasion, Engels souligne la successivité historique et scientifique de leurs théories respectives qui forment néanmoins un tout. Cf. F. Engels, « Les funérailles de Karl Marx », *Souvenirs sur Marx et Engels*, Moscou, Éd. du Progrès, 1982, p. 373 ; Lénine, *Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates*, Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/Moscou, 1980, p. 21. 3. Lettre d'Engels à Marx, le 14 juillet 1858 ; cité dans G. Labica, « Science », *Dictionnaire critique du marxisme*, (dir.) G. Labica et G. Bensussan, p. 1032.

comme le fondement historico-naturel de leur conception historico-sociale, ne doit pas cependant conduire *à confondre les deux ordres de la nature et de l'histoire*, effaçant ainsi la différence évolutive entre sociétés humaines et sociétés animales[1]. En effet, Marx et Engels s'interdisent de rendre compte de l'évolution sociale en termes de continuité simple entre biologie et social, selon l'idée que la lutte des classes est une simple extension ou aboutissement d'une sélection bio-sociale qui prendrait fin avec le renversement des classes dominantes. Au contraire, Engels tente par diverses ébauches théoriques (cf. *Dialectique de la nature* [1873-1883][2]) d'utiliser le mode de pensée dialectique pour rendre compte du transformisme de la nature jusqu'à l'émergence du psychique et de la culture comme faits d'évolution. Il s'agit ainsi pour lui de produire un tableau d'ensemble cohérent du devenir biologico-social qui dépasse le point de vue des « darwinistes bourgeois » qui « [...] ne voient partout que *lutte* pour la vie[3] ». Ceux-ci, dit Marx, considèrent la théorie de l'évolution comme une raison décisive pour la société humaine de ne jamais se libérer de son animalité[4]. Engels réfute aussi en 1878 l'opération de réduction par E. Dühring du darwinisme qui, contrairement aux évolutionnistes, condamne cette doctrine comme un trait d' « [...] exaltation de la brute dirigée contre l'humanité[5] ».

De son côté, Lénine, qui est bien informé des positions de ses prédécesseurs sur cette question et de la perspective tracée par eux d'un matérialisme intégral non-réductionniste, reprend la critique de la sociobiologie car, dit-il, « l'application des concepts biologiques *en général* dans le domaine des sciences sociales est *phraséolo-*

1. Cf. Lettre d'Engels à Lange, 29 mars 1865 ou Lettre d'Engels à Lavrov, 12 au 17 novembre 1875, in Marx/Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, p. 35-36 et p. 83-87, respectivement ; cf. aussi G. Labica, « Science », *Ibid.*, p. 1034. Cf. aussi la reprise presque littérale de ces propos dans F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 316-317.

2. Publié à titre posthume en 1925, l'ouvrage est constitué d'un ensemble disparate de notes et de travaux d'études.

3. Cf. Lettre à Lavrov, 12 au 17 novembre 1875, in Marx/Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, p. 83-87.

4. Cf. Lettre de Marx à Paul et Laura Lafargue, 15 février 1869, in Marx/ Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, p. 70-71.

5. Engels, *Anti-Dühring*, 1re partie, Philosophie, Chapitre VII. Le monde organique, p. 98-100.

gie[1] ». En effet, « rien n'est plus facile que de coller une étiquette "énergétique" ou "biosociologique" à des phénomènes tels que les crises, les révolutions, la lutte des classes, etc. ; mais rien n'est plus stérile, plus scolastique, plus mort que cette entreprise[2] ». Par ailleurs, la réponse philosophique qui se contenterait d'affirmer un parallélisme entre matière et pensée est insuffisante. C'est pourtant ce que propose par exemple Albrecht Rau. Selon ce disciple de Lud- wig Feuerbach, est matérialiste celui qui « [...] ne considère pas la matière et l'esprit comme deux choses foncièrement différentes, mais comme deux aspects d'une seule et même chose[3] ». Bien que ce point de vue ne rompe nulle part la continuité de la nature, il est seulement synchronique, pouvant ainsi se concilier avec l'unité *a priori* postulée par l'idéalisme, et n'est pas diachronique, historique. Au contraire, l'épistémologie du matérialisme défendue par Lénine souligne l'*antériorité* de la nature sur la culture, de la matière sur l'esprit en expliquant l'émergence de l'un par l'autre, c'est-à-dire comment le dualisme (épistémologique) naît du monisme (ontologique), sans rupture ou transcendance. Lénine nous offre une brève description de cette manière de voir dans sa pensée sociale qui est tout à fait apte à s'appliquer aux rapports entre biologie et social :

> Il n'y a pas un grain d'utopisme chez Marx : il n'invente pas, il n'imagine pas de toutes pièces une société "nouvelle". Non, il étudie, comme un processus d'histoire naturelle, la *naissance* de la nouvelle

1. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 411.
2. *Ibid.,* p. 410.
3. Cité par *M. & E.*, chap. III, section 1, p. 248. Cette conception de Rau est proche de celle adoptée par Fechner dont les Éléments de *Psychophysique* (Leipzig, 1860) eurent un retentissement énorme lors de leur publication. Pour Fechner aussi, le « physique » et le « psychique » sont une seule et même chose considérée sous deux points de vue différents. Bien que d'abord attiré par l'œuvre de ce dernier et animé du même projet épistémologique de réduire le dualisme issu de la différence entre le corporel et le spirituel, E. Mach ne fut pas satisfait par cette solution néo-spinoziste, adoptant alors un néo-berkeleyisme. Cf. Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach* : *Essai de biographie intellectuelle et de critique*, Paris, Vélin d'Or, 1923, p. 9-20. cf. Patrick Tort, « Fechner, Gustav Theodor » in *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, (dir.) P. Tort, vol. 2, Paris, P.U.F, 1966, p. 1631-1632, pour une notice biographique de Fechner.

> société à partir de l'ancienne, les forces de transition de celle-ci à celle-là. Il prend l'expérience concrète du mouvement prolétarien de masse et s'efforce d'en tirer les leçons pratiques[1].

En 1915, Lénine reprendra la conception hégélienne selon laquelle « un se divise en deux[2] ». De plus, la constitution d'un matérialisme achevé selon le marxisme-léninisme s'oppose aussi à toutes les formes du matérialisme « métaphysique » (non-dialectique) dans la mesure où il faut le concevoir de manière asymptotique : « Un système de connaissance de la nature et de l'histoire embrassant tout et arrêté une fois pour toute est en contradiction avec les lois fondamentales de la dialectique[3] ». À ce titre, le travail en histoire naturelle, tel que le décrit Darwin dans *L'Origine des espèces*, peut servir de modèle épistémologique car « l'impossibilité d'une reconstitution intégrale des phylums en raison des lacunes ordinaires de l'archive paléontologique renvoie les "preuves du transformisme" à un statut épistémique commun pour l'essentiel à l'ensemble des sciences du devenir, et qui se caractérise en pratique par l'obligation d'accumuler indéfiniment des confirmations illustratives de la théorie de la descendance[4] ».

Pourtant, observe Lénine, les empiriocriticistes accusent une nouvelle fois la théorie socio-économique de Marx, qui considère la vie sociale comme une succession de faits objectifs ,indépendante *a priori* de la conscience sociale qu'en ont ses acteurs, d'être un dualisme métaphysique, c'est-à-dire de rompre avec les sciences de la nature. Cet argument est avancé notamment par Franz Blei (1871-1942) qui fut doctorant auprès d'Avenarius, lorsqu'il accuse la théorie de Marx d'être « étrangère à la biologie[5] ». Selon lui,

1. Lénine, *L'État et la révolution* [1917], chap. III, section 3, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 75.
2. « Le dédoublement de l'un et la connaissance de ses parties contradictoires [...] est le *fond* [...] de la dialectique » (Lénine, *Cahiers philosophiques*, « Sur la question de la dialectique » [1915], p. 343). C'est pourquoi la stabilité mise à la base de la connaissance, comme on va le voir chez les empiriocriticistes, clôture le savoir au lieu d'être vu comme un moment du processus de savoir.
3. F. Engels, *Anti-Dühring*, I. Généralités, p. 54.
4. P. Tort, *La Raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989, p. 454.
5. *M. & E.*, chap. VI, section 1, p. 393 et p. 397.

l'économie politique marxiste n'aurait pas d'autre chose pour elle que les idées « subjectives » de Marx. D'ailleurs, dit Blei, « l' "économie" est devenue pour les économistes une catégorie transcendante où ils savent trouver les "lois" désirées[1] ». Pourtant, ainsi que Lénine le précise dès 1894, «la théorie de Marx ne rompt nullement la continuité de la nature organique, jusques et y compris l'homme : elle exige seulement que la "question ouvrière" qui n'existe que dans la société capitaliste soit résolue non pas à la suite de "recherches générales" sur la reproduction de l'homme, mais à la suite de recherches particulières sur les lois des rapports capitalistes[2] ». Marx et Engels disaient déjà ne connaître qu' « une seule science, celle de l'histoire » car celle-ci « [...] peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables ; aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement[3].» Ils prédisent l'unité épistémologie de la science à mesure que seront tissés les liens dialectiques entre sciences naturelles et sciences humaines. Il s'agit donc d'articuler de façon homogène l'historico-naturel et l'historico-social. Ainsi :

> [...] Parce qu'il est *historique*, le matérialisme de Marx exige d'être enraciné, ainsi qu'en un socle ou substrat *naturel*, dans ce qui a *naturellement* précédé et engendré l'histoire : l'évolution biologique [...] Il est un *continuisme* cohérent qui revendique la pleine immanence des caractères qui constituent l'humanité en devenir comme partie intégrante de la nature et résultat, à ce titre, d'un progrès *naturel* que rien de transcendant ne saurait instituer, interrompre ni orienter. Mais parce qu'il est *dialectique*, le matérialisme de Marx exige en même temps de pouvoir rendre compte de ce qui, à l'étage du devenir historico-social

1. Franz Blei, « Die Metaphysik in der Nationalökonomie » [La métaphysique dans l'économie politique], *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Vol. XIX, Leipzig, 1895 ; Cité par *M. & E.*, chap. VI, section 1, p. 398.
2. Lénine, *Le Contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé*, Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/ Moscou, 1974, p. 193.
3. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, I. Feuerbach, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 14.

humain, semble opérer une *rupture* avec le mécanisme de la simple évolution biologique[1].

L'enjeu est bien de penser dialectiquement la relation nature/culture en s'opposant aussi bien au dogmatisme de la *rupture* (incarné par l'idéalisme et les idéologies spiritualistes de la « transcendance ») qu'au dogmatisme de la *continuité* linéaire incarné par la sociologie évolutionniste[2]. De ce point de vue, la théorie matérialiste de la connaissance peut être considérée comme une théorie de l'unité de la dialectique objective et de la dialectique subjective, du procès de la nature (comme histoire naturelle) et de l'histoire (sociale).

2. 1. L'économie de pensée comme fonction biologique

Derrière la critique dirigée contre l'économie politique, il s'agit pour l'empiriocriticisme d'offrir son propre concept d' « économie », basé sur l'idéalité et non pas sur les faits de production et de reproduction des conditions matérielles. Ainsi, la science n'aurait pas pour but d'expliquer causalement les choses mais d'unifier et de simplifier pour l'esprit, trouvant là son unité. Comme l'a résumé le philosophe danois Harald Høffding, Mach a « [...] mis tout ses soins, ainsi qu'il l'a dit, à *adopter un point de vue qu'il n'eût pas à quitter quand il passait de la physique à la psychologie*. Toutes les sciences à vrai dire devraient en définitive former un tout[3]. » On a déjà vu que cette volonté de rendre compte du « rapport du physique au psychique » (sous-titre de *L'Analyse des sensations*), afin de fonder une théorie unitaire des rapports de dépendance entre le corps et l'âme (entre le monde corporel ou physique et le monde spirituel ou psychologique), a trouvé sa solution chez Mach en tant que « complexe de sensations ». Pourtant, c'est « l'économie de pensée » qui

1. P. Tort, « Darwin, chaînon manqué et retrouvé du matérialisme de Marx », in P. Tort, *Darwin et la philosophie (Religion, morale, matérialisme)*, Paris, Kimé, 2004, p. 43.
2. Cf. P. Tort, *L'Effet Darwin (Sélection naturelle et naissance de la civilisation)*, Paris, Seuil, 2008, p. 201.
3. H. Høffding, *Philosophes contemporains*, trad. fr. A. Tremesaygues, Paris, F. Alcan, 1924, p. 101.

s'avère être le ressort principal du projet épistémologique empirio-criticiste, tel qu'il se présente chez Mach dans *L'Analyse des sensations* mais aussi dans *La Philosophie comme pensée du monde suivant le principe de la plus petite quantité de force* (1876) d'Avenarius. Ces auteurs ont voulu rattacher ce principe économique *a priori* (à la base de toute expérience) à une « base plus profonde » qui fournit une assise biologique à leur empirisme subjectif. Le principe d'économie ou de parcimonie qui rassemble un maximum de faits sous un minimum de lois serait alors le prolongement direct d'un besoin d'adaptation biologique, « adaptation de la pensée aux faits et des pensées entre elles[1] ». Par conséquent, c'est toute l'histoire évolutive des hommes qui est marquée du sceau de ce principe économique d'adaptation des pensées aux faits : « la nature, dit Mach, est composée des éléments donnés par les sens. L'homme primitif saisit d'abord certains complexes de ces éléments, ceux qui se manifestent avec une stabilité relative et qui ont pour lui de l'importance[2]. » Mais alors, demande Robert Bouvier, « la conception sensualiste de la réalité que Mach appelait "théorie des éléments" est-elle compatible avec sa conception évolutionniste qui voit dans la vie mentale l'un des moyens de conservation biologique[3] ? » Car la volonté de Mach et d'Avenarius de raccorder leur gnoséologie à une fonction biologique (ce que leur reprochera Husserl dans ses *Recherches logiques* en 1900) contredit le fait que le principe d'économie ne se trouve pas dans la nature qui est source d'une rhapsodie de sensations[4]. En effet, selon Mach, le principe économique qu'il défend est de nature subjective et ne dérive d'aucune cause efficiente (mécanique) :

1. E. Mach, *La Mécanique*, chap. IV, « Développement formel de la mécanique », p. 462. Cf. aussi E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, chap. XXIII, « Sens et valeur des lois scientifiques », p. 367-388, pour un exposé de la commodité de pensée selon un point de vue bio-psychologique.
2. E. Mach, *La Mécanique*, chap. IV, « Développement formel de la mécanique », p. 450.
3. Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach,* p. 161.
4. Concernant l'économie de pensée, Mach « [...] ne prend plus ce terme seulement dans son sens d'épargne, de moindre dépense, de meilleur rendement, mais aussi dans celui d'agencement bien ordonné et harmonieux » (Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach*, p. 180).

> "Il ne peut être question d'une économie dans les processus physiques, dit Mach, puisque entre ce qui arrive effectivement et autre chose, il n'y a pas de choix." Il n'y a pas d'économie dans la nature. On ne peut attribuer une tendance à l'économie qu'aux activités de l'esprit humain, car celles-ci seules sont dirigées consciemment vers un but, par des agents distincts, disposant d'une pluralité de moyens, entre lesquels une comparaison est possible[1].

Par conséquent, lorsque Mach parle d'adaptation progressive aux faits il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une adaptation à un donné objectif, extérieur au sujet : l'environnement. Car pour l'empiriocriticisme le « donné » est constitué du physique et du psychique qui sont identiques *a priori*, comme on l'a vu dans la première partie. Par conséquent, par « faits », il faut entendre non des données de l'expérience objective mais des données des sens qui attendent d'être assujettis par la pensée, par abstraction, simplification et schématisation, c'est-à-dire par idéalisation. En effet, comme l'explique Mach, on peut être troublé « lorsque tous les événements vécus sont considérés comme des "effets" d'un monde extérieur se prolongeant dans la conscience. On obtient ainsi un écheveau de difficultés métaphysiques, que l'on ne peut apparemment démêler. Mais ce spectre disparaît dès l'instant où l'on prend les choses, pour ainsi dire, au sens mathématique[2] [...] ». Ainsi, « une chose est une abstraction[3] » et le monde est un « symbole mental » au sens mathématique. Ce n'est pas le sujet qui s'adapte aux données mais, au contraire, ce sont les données qui s'adaptent aux besoins du sujet. L'ordre et la loi de la nature ne sont pas à chercher en dehors du sujet mais *du côté* de l'investigateur de la nature lui-même : « les lois, dit ainsi Bogdanov suivant fidèlement le point de vue de Mach, n'appartiennent nullement à la sphère de l'expérience elles n'y sont pas données, elles sont créées par la pensée comme un moyen d'organiser l'expérience, de l'agencer harmonieusement en un tout

1. *Ibid.*, p. 84.
2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. 1, « Remarques préliminaires antimétaphysiques », § 15, p. 35.
3. E. Mach, *La Mécanique*, chap. IV, « Développement formel de la mécanique. 4. La science comme économie de pensée », p. 450, ; cité par Xavier Verley, *Mach, un physicien philosophe*, Paris, P.U.F, 1998, p. 92.

coordonné[1]. » En effet, rétorquera Lénine avec ironie, rien n'est plus commode à la pensée, que de ramener toute réalité du côté du sujet et de l'expérience des sens, considérant alors la science comme un produit de la vie psychique[2] !

Une propriété essentielle de la loi de la plus grande économie des moyens est le « besoin de permanence et de stabilité de notre esprit[3] » (Mach). Pour l'empiriocriticisme, cette propriété dirige en vérité le cours et l'évolution future des sociétés humaines. Ainsi, si la science, c'est-à-dire l' « analyse les sensations », « [...] ne consiste pas à découvrir des éléments purs, *a priori* mais à rechercher la constance ou l'invariance à partir de la différence sensible[4] », c'est parce que l'économie de pensée est le résultat direct d'un besoin de stabilité. Et c'est toute la sphère morale qui

1. A. Bogdanov, *Empiriomonisme*, tome 1, p. 40, cité par *M. & E.*, chap. III, section 3, p. 204. Cf. aussi E. Mach, *La Connaissance et erreur*, chap. XXIII, « Sens et valeur des lois scientifiques », p. 374 : « [...] les lois de la nature sont un produit du besoin *psychologique* que nous avons de retrouver notre chemin dans la nature, de ne pas rester étrangers et embarrassés devant les phénomènes. Cela se voit nettement dans les motifs de ces lois, qui répondent toujours à ce besoin, et aussi à l'état actuel, quel qu'il soit, de la civilisation ».

2. « On ne saurait imaginer de pensée plus "économique", dit aussi Lénine. Pas de preuves de syllogismes et de définitions qui puissent réfuter le solipsiste s'il développe logiquement sa conception ». (*M. & E.*, chap. V, section 3, p. 331). Juste avant, il dit encore : « L'exploitation de la nouvelle physique par l'idéalisme philosophique, ou les déductions idéalistes tirées de cette physique ne sont pas dues à la découverte de nouveaux aspects de la substance et de la force, de la matière et du mouvement, mais à la tentative de concevoir le mouvement sans matière ( ) Quel est donc le lien entre l'idéalisme philosophique et la tendance à détacher la matière du mouvement, à séparer la matière de la force ? N'est-il pas en effet plus "économique" de concevoir le mouvement sans matière ? » (*Ibid.*).

3. Cité par Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach*, p. 160, et aussi p. 135 et p. 208. « Le *succès* justifie notre hypothèse de la stabilité, introduite *méthodiquement* pour édifier la *science* » (E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, chap. III, « Mémoire, reproduction et association », VI, p. 45) ; « la stabilité est suffisante pour que nous puissions fonder une Science utile » (E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, chap. XVI, « Relation de cause à effet et la notion de fonction », p. 278).

4. Xavier Verley, *Mach, un physicien philosophe*, Paris, P.U.F, 1998, p. 50.

devra alors être comprise comme une tendance fondamentale à la stabilité. Lénine cite l'empiriocriticiste allemand Joseph Petzoldt (1862-1929) qui fonde ses recherches sur cette tendance, en complet accord avec son ami autrichien : « La stabilité, dit-il, est le trait essentiel de tout ce à quoi tendent notre pensée et notre œuvre créatrice[1].» Subsumant l'ensemble des phénomènes, la loi de stabilité est à l'œuvre aussi bien dans la science qu'en morale dont le sentiment moral de pitié ou de compassion en sont une expression. C'est le « libre développement » de cette expression, érigée en idéal par les hommes, qui « viendra en aide à l'humanité » et conduira à la paix perpétuelle. Ainsi, « la tendance à la stabilité est une aspiration à l'état final, à l'état ultime de par sa nature même[2] ». Face à l'économie de pensée et sa tendance psychique à la stabilité, Lénine oppose à l'empiriocriticisme un autre idéal qui dérive de la théorie du reflet :

> Le fait que vous vivez, que vous exercez une activité économique, que vous procréez et que vous fabriquez des produits, que vous les échangez, détermine une succession objectivement nécessaire d'événements, de développements, indépendante de votre conscience *sociale* qui ne l'embrasse jamais dans son intégralité. *La tâche la plus noble de l'humanité* [nous soulignons] est d'embrasser cette logique objective de l'évolution économique (évolution de l'existence sociale) dans ses traits généraux et essentiels, afin d'y adapter aussi clairement et nettement que possible, avec esprit critique, sa conscience sociale et la conscience des classes avancées de tous les pays capitalistes[3].

1. Cité par *M. & E.*, chap. VI, section 1, p. 399. Notons que dans le tome II de *Einführung in die Philosophpie der reinen Erfahrung* [*Introduction à la philosophie de l'expérience pure*] (Leipzig, 1904) et que cite ici Lénine, Petzoldt se démarque de Mach et d'Avenarius en admettant l'objectivité du monde perçu et son indépendance vis-à-vis du sujet qui le perçoit.
2. *Ibid.*
3. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 406. La théorie du reflet ne saurait se concilier avec la tendance psychique à la stabilité lorsqu'elle est mise à la base de la connaissance. Pourtant il semble qu'on retrouve une tendance métaphysique similaire chez É. Meyerson lorsqu'il explique, malgré son réalisme, que toute connaissance *découle* d'une même tendance de l'esprit humain qui consiste à nier tout changement et à affirmer l'identité dans le temps et l'espace.

Ainsi, si les hommes font bien eux-mêmes leur propre histoire, c'est dans des conditions déterminées qu'ils n'ont pas choisies, entièrement indépendantes d'eux et léguées par les générations précédentes. Et c'est au sein de ce cadre *réaliste*, que peut être comprise « l'intentionnalité » (dans le sens où semble l'entendre originaire- ment Brentano) qui gouverne la conscience des hommes.

L'économie de pensée et son idéal stabilisateur s'apparente visiblement à une statique sociale similaire au « système de philosophie synthétique » du sociologue et philosophe anglais Herbert Spencer (1820-1903) qui opère l'unification des disciplines scientifiques sous une « loi d'évolution ». En effet, il est possible de reconnaître dans le principe psychique d'économie de Mach une analogue au principe de la « persistance de la force » de Spencer, vecteur d'unification moniste des phénomènes et dont l'emprunt à la physique n'a rien de surprenant. Voyons ce que dit Spencer :

> Ce principe dernier [la persistance de la force] peut servir à démontrer la tendance de tout organisme, dérangé par quelque influence insolite, à retourner à l'équilibre. C'est à lui qu'on peut aussi ramener le pouvoir que possèdent les individus, et plus encore les espèces, de s'adapter à des circonstances nouvelles. Une autre raison vient encore appuyer notre conclusion : c'est le progrès naturel vers l'harmonie, entre la nature mentale de l'homme et les conditions de son existence. Après avoir trouvé que l'on peut déduire de ce principe dernier les divers caractères de l'évolution, nous en tirons finalement une raison de croire que l'évolution ne peut se terminer que par l'établissement de la plus grande perfection et du bonheur le plus complet[1].

Après avoir cité ce passage dans son analyse du spencérisme, P. Tort peut dire légitimement que :

> [...] le système de Spencer quant à son versant bio-sociologique peut se ramener ultimement au principe de *l'adaptation aux circonstances* par le biais de la modification des habitudes : comme chez Lamarck, la clef du devenir est donnée chez Spencer par les notions de ré-ajustement

1. H. Spencer, *Les Premiers principes* [*First Principles* (1862)], chapitre XXII, L'équilibre, trad. fr. É. H. Cazelles, Paris, Baillières, 1871, p. 554-555. Cité par P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983, p. 413.

> adaptatif, de convenance restaurée entre les facultés et les besoins, de régulation instinctive ou inconsciente, de rétablissement d'équilibres vitaux, de corrélations fonctionnelles reconstituées après modification, de tendance à l'*harmonisation* entre l'individu et les circonstances de son existence[1].

Ernst Mach partage avec Herbert Spencer cette même foi en une loi finalisée de l'univers. Ainsi, la référence chez Mach au domaine de la biologie et à « une psychologie à tendance Spencer-Darwin[2] » est surtout redevable au sociologue anglais dont le système constitué dans ses grandes lignes dès 1858 diffère et préexiste à la théorie de l'évolution de Darwin, dont la diffusion débute avec la publication de *L'Origine des espèces* en 1859. Ainsi, lorsqu'en 1864 Spencer accueillit la révolution darwinienne dans ses *Principes de biologie*, ce fut seulement pour lui emprunter des éléments explicatifs et se servir de la sélection naturelle (à laquelle en biologie il préfère en tant que lamarckien l'action directe du milieu), afin de justifier la concurrence des individus entre eux qui aboutit à la disqualification des moins aptes. Cette pensée évolutionniste, para-scientifique, qui est une « [...] simple projection du mécanisme de la sélection naturelle sur l'évolution de la société, projection qui est ignorante ou ne tient aucun compte du développement anthropologique que Darwin a apporté lui-même a sa théorie[3] [...] », a servi de puissant soutien théorique à l'idéologie libérale de l'ère victorienne. Mais cette naissance marque aussi le début de la confusion entre darwinisme et sélectionnisme social (ce qu'on appelle encore abusivement aujourd'hui le darwinisme social dont Spencer est le véritable père fondateur). Du côté de l'empiriocriticisme, on retrouve les traits caractéristiques de cette idéologie évolutionniste, exprimant une volonté d'unifier sous une seule loi l'intelligence de l'ensemble des phénomènes biologiques et sociaux, notamment une « [...] manière

1. P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 413-414. Nous renvoyons à l'étude de cet auteur : « La synthèse organiciste (Spencer et l'évolutionnisme) » dont cet extrait est tiré, in P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 333-431.
2. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. IV, « Les points de vue principaux pour la recherche des sens », § 2 et § 6, p. 58 et p. 64.
3. P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 313.

- moniste - de replier une conception évolutive-adaptationniste de la connaissance sur une conception elle aussi évolutive-adaptationniste$_1$ [...] ». De plus, nous retrouvons dans la conception que partagent Mach, Avenarius et Petzoldt la même contradiction interne que dans le système de Spencer. En effet, l'idéal stabilisateur implique la résorption des antagonismes et l'instauration d'institutions et de mesures d'assistance envers les défavorisés pour préserver l'unité organique de la société de possibles désordres sociaux. Mais cela contredit le laisser-faire et le libre développement des « lois de la nature » promu par l'évolutionnisme spencérien. À l'instar des empiriocriticistes européens, Bogdanov suit le même rêve d'une totalité fondée sur des différences sociales qui ne seraient que structurelles et fonctionnelles : « comme la vie sociale se ramène à la vie psychique des membres de la société, le contenu du concept de progrès reste ici le même : plénitude et harmonie croissante de la vie$_2$ ». Or, réplique Lénine, « il n'est pas besoin de dire que tout ce jeu biosociologique (la lutte pour la vie) et son harmonisation ne contiennent *pas un grain* de marxisme » et se retrouve déjà « chez Spencer et Mikhaïlovski$_3$ ». L'idéal moral de stabilité et d'harmonie contredit

1. P. Tort, « Mach, Ernst » in (dir.) P. Tort, *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, vol. 2, p. 2745.
2. A. Bogdanov, « Qu'est-ce que l'idéalisme ? » [1901] ; Cité par *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 408. Ailleurs, Lénine remarque en poussant jusqu'à son terme la logique de Bogdanov, que si le but de la science est la stabilité, déduit de l'identité entre vie sociale et vie psychique, alors il est indéniable que « la religion a une "valeur générale" plus étendue que la science ; la majeure partie de l'humanité s'en tient encore aujourd'hui à la première. Le catholicisme est "socialement organisé, harmonisé, concerté" par son évolution séculaire. [Mais] si cette expérience sociale-religieuse hautement organisée et d'une indéniable valeur générale "ne s'harmonise pas" avec "l'expérience" scientifique, c'est qu'il existe entre elles une différence de principe fondamentale, que Bogdanov a effacée en répudiant la vérité objective » (*M. & E.*, chap. II, section 4, p. 146). De même, si l'utilité est le seul critère de vérité comme le dit le pragmatisme, il est indéniable que ce courant pourra se concilier avec la religion qui a prouvé sa valeur pratique de consolation des souffrances humaines et cela sans la moindre métaphysique, sans dépasser aucunement les limites de l'expérience (Cf. *M. & E.*, Chap. VI, section 4, p. 428 note).
3. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 408.

la lutte des classes qui, pour le marxisme, gouverne l'évolution sociopolitique des sociétés capitalistes et qui continue d'ailleurs, de façon modifiée, sous le socialisme.

À côté du « système de l'évolution » de Spencer dont « s'apparente évidemment[1] » la conception évolutionniste de Mach, il faut citer aussi Lamarck et Schopenhauer parmi les influences qui ont affermi la décision du savant autrichien de rabattre son point de vue « économique » sur un point de vue biologique. Ainsi, en 1910, Mach signale la profonde imprégnation de l'enseignement de Lamarck qu'il a reçu de son professeur d'histoire naturelle F. X. Wessely, avant 1859[2]. Cette déclaration est précieuse car il confirme l'étroite association opérée dans son esprit entre Lamarck et Darwin qui sonne comme une réduction de la théorie biologique sélective du second à la conception adaptationniste du premier. Ainsi, la référence évolutionniste chez le savant autrichien est Lamarck (et parmi ses contemporains Spencer dans la mesure où celui-ci est lamarckien en biologie) plutôt que le darwinisme dont le transformisme ne se trouve *pas* déjà entièrement chez le naturaliste français, malgré une idée reçue concernant l'auteur de *L'Origine des espèces*[3]. Lorsque

1. Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach*, p. 261.

2. « J'ai été formé, dit Mach, à l'enseignement de Lamarck par mon estimé professeur F. X. Wessely dès 1854 alors que j'étais élève au *Gymnasium*. Cela me facilita le fait d'accepter les idées de Darwin sur l'évolution qui furent publiées en 1859. Ces idées ont toujours été présentes à mon esprit pendant mes conférences données à Graz de 1864 à 1867, et se sont révélées au grand jour lorsque j'ai conçu la concurrence de pensées scientifiques comme une lutte de vie et de mort selon la survie du plus apte. Ces vues ne contredisent pas ma théorie sur l'économie [de pensée] mais permettent d'élargir celle-ci en l'insérant dans une représentation épistémologique bio-économique » (E. Mach, « Les idées directrices de ma théorie de la connaissance dans les sciences naturelles et l'accueil qu'elles ont reçu des contemporains », *Scientia*, XIV, 1910, p. 225-240). Il s'agit ici d'une traduction à partir de l'édition en langue anglaise de ce texte : E. Mach, « The Leading Thoughts of my Scientific Epistemology and its acceptance by Contemporaries » *in* J. Blackmore, *Ernst Mach - A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 133).

3. Cf. Patrick Tort, *Darwin n'est pas celui qu'on croit*, Paris, Le Cavalier bleu, 2010, p. 21-27, sur Lamarck et Darwin. Chez Darwin, la variation

Mach présente sa contribution personnelle à la problématique de l'évolution biologique - « la concurrence de pensées scientifiques comme une lutte de vie et de mort selon la survie du plus apte » -, il parle en fait de l'« adaptation des pensées entre elles ». Par ailleurs, « L'adaptation de la pensée aux faits » quant à elle, promue aussi par Mach, renvoie dans sa fonction biologique à l'action directe du milieu. Auparavant privilégiée par le lamarckisme, il s'agit de la modification organique acquise par des individus à travers un simple effort de mise en harmonie du corps biologique et de ses besoins avec le milieu. Ici, nulle trace de darwinisme, sauf un emprunt vague au concept de sélection exporté au domaine psychique. De plus, l'innovation de Mach n'en est pas vraiment une puisque déjà Hume décrivait la croyance, qui structure selon lui la psyché humaine dans tous les domaines, comme le résultat d'une opération mentale de sélection des faits de l'expérience vivante en vue d'établir des rapports subjectifs de causalité et d'ordonnancement. On peut même noter, en suivant le propos d'un commentateur avisé, que déjà Berkeley faisait « [...] intervenir des actes intellectuels, des directions de l'attention, des attitudes mentales sélectives[1] ». Alors que Darwin n'acceptera jamais comme mécanisme des variations avantageuses l'adaptation due à la « volonté » des organismes ainsi que la loi du développement progressif tendant vers la perfection[2], Mach par-

procède de l'organisme plus que de l'environnement bien qu'elle puisse être activée par un changement de ce dernier. « Il conservera toutefois de Lamarck le principe de l'hérédité des effets de l'usage et du défaut d'usage des parties organiques, tout en le "doublant" d'une interprétation en termes de sélection naturelle, ce que les commentateurs engagés dans la célébration des mérites précurseurs de Lamarck ne relèvent jamais » (Patrick Tort, *Darwin et la religion*, Paris, Ellipses, 2011, p. 23).

1. F. Alquié, « Berkeley », dans *La Philosophie*. Tome 2. De Galilée à Jean-Jacques Rousseau, Belgique, Marabout, 1979, p. 211.

2. Cf. notamment *Notebook B* 216, et Lettre de Darwin à Hooker du 11/01/1844, ainsi que « Esquisse historique » dans *L'Origine des espèces* [édition du Bicentenaire], trad. A. Berra, (dir.) Patrick Tort, (coordination) Michel Prum, Paris, Champion Classiques, 2009, p. 264. Ainsi, « [...] Darwin ne commet aucun contresens en interprétant en termes de volonté, de vouloir ou de volition l'idée lamarckienne, souvent réitérée dans des conditions multiples, suivant laquelle « de nouveaux besoins ayant rendu telle partie nécessaire, ont réellement, par une suite d'efforts, fait naître

tage au contraire avec Lamarck un tel point de vue : l'adaptation biologique est vue comme un acte de « volition » et une tendance innée vers la perfection, rétablissant ainsi selon Schopenhauer (autre influence de Mach, comme l'on va le voir), le finalisme dont on croyait que Darwin avait définitivement émancipé l'intelligence des mécanismes biologiques. Ainsi, comme l'a bien vu E. Cassirer :

> Partout Lamarck (plutôt que Darwin) partait, dans l'établissement de sa doctrine, de catégories philosophiques. Selon lui, les modifications affectant le monde organisé sont conditionnées par le fait que des besoins s'y forment, qui orientent les fonctions de l'organisme dans une direction déterminée. Et la fonction nouvelle conduit pour finir à la formation d'un organe nouveau. La téléologie, de cette façon n'est pas mise hors jeu, elle est élevée au rang de principe explicatif suprême, prenant directement la place de la causalité[1].

Par-delà et malgré d'évidentes différences avec Lamarck tout comme avec Spencer - car, à la différence de ces derniers, Mach évacue la question du milieu et de son action comme réalité physique extérieure et indépendante des organismes pour ramener la problématique des « circonstances » ou du « milieu » aux données des sens , les vues sociobiologiques du savant autrichien renvoient à une sorte de psycho-lamarckisme. Le savant autrichien remplace, répétons-le, la dualité objective milieu/organisme, telle qu'elle découle d'une vision réaliste, en plaçant cette distinction dans le sujet percevant lui-même. L'évolutionnisme de Mach est bien ainsi un psycho-lamarckisme radical qui part de la liaison indissoluble entre l'existence (les données des sens) et la pensée téléologique.

Après Spencer et Lamarck, l'évocation des influences de Mach, au sujet de l'économie de pensée, nous conduit à Arthur Schopenhauer (1788-1860) sur lequel le savant autrichien fait plusieurs allusions : « on peut admettre très volontiers, dit-il, les idées de Schopenhauer sur les relations de la force et de la volonté, sans rien

cette partie » (*Philosophie zoologique*, 1809, p. 222). Sauf évidemment à considérer que la tension de la girafe vers sa pâture haut perchée [...] est indépendante de sa "volonté" » (Patrick Tort, *Darwin et la religion*, Paris, Ellipses, 2011, p. 23).

1. E. Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, vol. IV : De la mort de Hegel aux temps présents, Paris, Éditions du Cerf, p. 208.

voir de métaphysique dans l'une et l'autre[1] ». Et comme l'explique R. Bouvier « [...] on sait que pour Schopenhauer, la distinction des individus est abolie dans l'unité du Vouloir-vivre universel[2] ». En effet, il semble que c'est dans cette perspective schopenhauerienne que Mach inscrit son principe économique lorsqu'il explique que

> le maintien de l'espèce n'est qu'un point de départ pour la recherche, sans doute très précieux, mais il n'est en rien ni le stade dernier, ni le plus élevé. [...] La volonté guidée par la recherche du plaisir et la fuite de la douleur ne l'est donc pas limitativement, en vue du pur et simple maintien de l'espèce[3].

Par conséquent, selon Mach, au-delà de son utilité pour la lutte pour l'existence, il faut ajouter à l'économie de pensée d'autres « considérations téléologiques » plus fondamentales mais aussi, disons-le, plus énigmatiques. La référence au philosophe allemand de la Volonté dans un cadre d'explication évolutionniste s'éclaire si l'on rappelle que Schopenhauer avait lu attentivement Lamarck dans le cadre d'une entreprise de réhabilitation des causes finales dans la nature. Celles-ci, dit le philosophe allemand, « [...] doivent être notre guide dans l'intelligence de la nature organique, comme les causes efficientes dans celle de la nature inorganique[4]. » En effet :

> L'organisme n'est que la réalisation dans le cerveau de la forme visible d'une volonté déjà existante. Il résulte de cette condition nettement

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. IV, « Les points de vue principaux pour la recherche des sens », § 10, p. 77 dans la note. Lénine pointe cette admission par Mach de la « métaphysique volontariste », y voyant une « preuve du caractère arbitraire de sa terminologie « qui se veut pourtant expressément anti-métaphysique : « Nous voici, dit Lénine, non seulement au-dessus du matérialisme, mais aussi de l'idéalisme d'un "quelconque" Hegel, ce qui ne nous empêche pas d'être en coquetterie avec un idéalisme dans le genre de Schopenhauer » (*M. & E.*, chap. III, section 6, p. 235-236).
2. Robert Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach,* p. 137.
3. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. IV, « Les points de vue principaux pour la recherche des sens », § 10, p. 77.
4. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, chapitre XXVI, De la téléologie, trad. A. Burdeau, nouvelle édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, P.U.F, 1966, p. 1053.

> marquée des êtres organisés, que la téléologie, hypothèse de l'appropriation de tout organe a une fin, est un guide des plus sûrs dans l'étude de toute la nature organique[1].

En bref, c'est parce que l'animal a voulu adopter un mode de vie selon son Vouloir-vivre, que son organisation s'y est adaptée. Et c'est à ce titre que Schopenhauer louera Lamarck pour avoir noté très justement le rôle déterminant de la volition, malgré que le naturaliste français « [...] ne pouvait pas en arriver à penser que la Volonté de l'animal, en tant que chose en soi, pût se situer en dehors du temps, et préexister ainsi à l'animal lui-même[2] ». Voyons un passage de *L'Analyse des sensations* qui traite du principe d'économie selon un point de vue téléologique car il permettra de voir comment Mach, bien plus que le fait d' « admettre » la philosophie de Schopenhauer, *approuve* la proximité entre son principe psycho-bio-économique et la Volonté de Schopenhauer, à condition toutefois d'exclure la « monstruosité » de la chose en soi :

> Dans un environnement suffisamment constant, se développe une constance corrélative de nos pensées. En vertu de cette constance même, elles s'efforcent de *compléter* les faits à moitié observés. Ce désir [*Trieb*] de complétude ne surgit pas à l'occasion d'un seul fait observé ; il n'est pas non plus produit intentionnellement ; nous le trouvons au préalable en nous, sans que nous y soyons pour quelque chose. Il nous fait face telle une *force* étrangère qui cependant nous accompagne, nous aide continuellement et dont nous avons précisément besoin si nous voulons compléter les faits. Bien que ce désir soit développé avec l'expérience, il y a en lui *davantage* que ce qu'on trouve dans une seule expérience[3].

Ainsi, l'Homme est animé, nous dit Mach, par une pulsion un « désir de complétude » qui se trouve « au préalable en nous », « sans que nous y soyons pour quelque chose » et qui, telle « une force étrangère », nous accompagne et nous aide continuellement

1. Ibid, p. 1052.
2. A. Schopenhauer, *De la volonté dans la nature* [1836], trad. E. Sans, Paris, P.U.F, p. 101.
3. E. Mach, *L'Analyse des sensations*, chap. XVI, « De l'influence des recherches précédentes sur la conception de la physique », § 16, p. 292.

à aller toujours plus loin dans notre quête pour embrasser la vérité et compléter les informations parcellaires de l'expérience sensible. Cette Volonté immatérielle d'origine obscure, dont procède l'économie de pensée apparemment non *soumise* aux causes efficientes (le temps et l'espace), préexiste à chaque organisme vivant, guidant celui-ci dans une quête infinie d'adéquation de son entendement avec le Tout, vers l'unité première. De ce point de vue dérive toute une série d'inconséquences (bien que congruentes avec l'idéalité du temps et de l'espace) comme lorsque Mach est amené à dire que « dans la nature, il n'y a ni causes, ni effets. La nature n'est présente qu'*une seule fois*[1] ». Ce faisant, et à travers cette conception de la nature que l'on trouve déjà dans la *Naturphilosophie* allemande, Mach récuse toute idée d'évolution dans la nature et toute dimension historique et transformiste, ramenant la relativité de la connaissance à une problématique exclusivement holiste (relation de la partie au tout)[2]. Ainsi, l'idéalisme « biologique » (s'il est permis d'utiliser cette formule) sert à revaloriser la téléologie et se trouve en contradiction avec les sciences contemporaines de la nature dont Mach voulait pourtant faire reposer sa gnoséologie. Avec Darwin, au contraire, la fin des arguments théologiques dans l'explication de l'évolution des organismes vivants met fin, sur le terrain des sciences de la nature, à toute inféodation des processus biologiques à des fins préétablies. C'est aussi en opposition avec le point de vue de Mach, concernant le maintien du concept de finalité dans la nature, que se situe l'attitude de Marx et d'Engels lorsque ceux-ci réagissent immédiate-

1. Mach, *La Mécanique*, Chap. IV, « Développement formel de la mécanique », p. 451.

2. En effet, le système (l'ontologie et la gnoséologie) de Mach est holiste tout comme l'est d'abord le système de Spencer fondé sur le modèle de l'organicisme *statique* (une société *est* un organisme). Parce que Spencer se réclame abusivement de la théorie de l'évolution et qu'il utilise secondairement, pour sauver son éthique individualiste et concurrentialiste, un autre modèle organiciste (celui-là *dynamique* ou « évolutionniste » dans lequel une société évolue comme un organisme, c'est-à-dire qu'elle donne naissance à un *agrégat* d'organismes), on peut être amené à confondre le système de Spencer avec l'arbre (ou le corail) aux ramifications généalogiques utilisé par les transformistes comme Darwin qui adoptent ainsi une conception "émergentiste" du vivant. Cf. P. Tort, « Spencer et le système des sciences », in *La Raison classificatoire*, p. 341-380.

ment à la parution de *L'Origine des espèces* en 1859, reconnaissant dans ce livre l'atteinte durable portée à la téléologie ainsi que la dimension historique introduite dans l'étude de la nature[1]. De plus, concernant l'étude de la production et reproduction des conditions matérielles de l'existence sociale, Marx et Engels soulignent le fait qu' « on arrive à dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure[2] [...] ».

2. 2. Une nouvelle cohérence donnée au matérialisme

Dans la dernière partie de son ouvrage, la section 5 du chapitre VI intitulée « Ernst Mach et Ernst Haeckel », Lénine oppose les deux savants sur la question du matérialisme des sciences de la nature. C'est ainsi le célèbre zoologiste, inspirateur du « darwinisme social » allemand et antisocialiste avéré Ernst Haeckel (1834-1919), qui est convié par Lénine comme représentant par excellence de ce « matérialisme spontané », c'est-à-dire la « [...] conviction spontanée, non consciente, diffuse, philosophiquement inconsciente, qu'a l'immense majorité des savants, de la réalité objective du monde extérieur reflété par notre conscience[3] ». C'est précisément l'existence de ce matérialisme spontané qui est passé sous silence ou, lorsqu'il est reconnu, combattu par les empiriocriticistes. Or, pour sa part, Haeckel, nous dit Lénine, « [...] *n'admet* [...] *même pas l'idée* qu'il puisse y avoir une théorie de la connaissance autre que celle du *matérialisme des sciences de la nature*. Il se moque des philosophes en matérialiste, *sans même s'apercevoir* qu'il se place au point de vue matérialiste[4] ! » Il s'agit ainsi pour Lénine de montrer « *l'esprit de parti* en philosophie » manifesté par Haeckel alors qu'au contraire il est refoulé par les empiriocriticistes comme Mach[5]. En

1. Lettre d'Engels à Marx, 11 ou 12 décembre 1859 et Lettre de Marx à Engels, 19 décembre 1860, in Marx/Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, p. 19 et 20, respectivement.
2. Marx/Engels, *L'Idéologie allemande*, I. Feuerbach, p. 35.
3. *M. & E.*, chap. VI, section 5, 434.
4. *M. & E.*, chap. VI, section 5, 442.
5. Rappelons que chez Lénine, le fait de voir dans la gnoséologie une « science de parti » ne contredit pas la valeur objective accordée aux don-

effet, ce dernier se présente comme ne faisant pas de la philosophie (et n'étant par conséquent ni un opposant ni un partisan d'aucune philosophie politique particulière)[1]. Il se réfugie alors dans une attitude agnostique « indéterministe » concernant la science comme la pratique sociale. Pourtant, la *réaction* parmi les empiriocriticistes contre Haeckel (qui défend publiquement sa profession de foi moniste et réaliste et la relie ouvertement à un combat anti-clérical, excluant tout recours à une quelconque « transcendance évolutive[2] »), est bien le signe d'un esprit partisan. Ce constat fait par Lénine révèle en quelque sorte un retour du refoulé politique en philosophie, c'est-à-dire précisément l'esprit de parti, souvent plus ou moins travesti en temps normal, mais que le succès formidable des œuvres de popularisation du naturaliste allemand a fait resurgir au grand jour :

> La tempête soulevée dans les pays civilisés par les *Énigmes de l'univers* de E. Haeckel a fait ressortir avec un singulier relief l'*esprit de parti* en philosophie, dans la société contemporaine d'une part et, de l'autre, la véritable portée sociale de la lutte du matérialisme contre l'idéalisme et, l'agnosticisme. La diffusion de ce livre par *centaines de milliers* d'exemplaires, immédiatement, traduit dans toutes les langues et répandu en éditions à bon marché, atteste avec évidence que cet ouvrage "est allé au peuple", et que E. Haeckel a du coup conquis des masses de lecteurs. Ce petit livre populaire est devenu une arme de la lutte de classe. Dans tous les pays du monde, les professeurs de philosophie et de théologie se sont mis de mille manières à réfuter et à pourfendre Haeckel[3].

nées positives de la science. En effet, bien que le caractère de classe de la science apparaisse quand il s'agit de savoir qui les étudie et les utilise, c'est-à-dire dans l'application sociale et pratique qui est faite de ses résultats, la science n'a pas de caractère de classe concernant son contenu positif, sanctionné pour son objectivité par la méthode scientifique elle-même.

1. Cf. E. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, Préface, p. 7. Néanmoins, Mach ne fut pas apolitique puisqu'il adhéra, à la fin des années 1890, à la branche viennoise de la *Fabian Society* (*Wiener Fabier Gesellschaft*), un cercle socialiste d'études et de discussions fondé en 1891.

2. P. Tort, « Transcendance évolutive », in *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, (dir.) P. Tort, vol. 3, Paris, P.U.F, 1966, p. 4317.

3. *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 437. Sur la réception et l'influence des idées et des œuvres de Haeckel parmi l'intelligentsia de la Russie tsariste, cf. Alexander Vucinich, *Darwin in Russian Thought*, Berkeley, University

Le révolutionnaire russe est bien entendu au courant des « absurdités criantes, tant sur la politique que sur la "religion naturelle moniste"[1] » de Haeckel. Néanmoins, il choisit de l'opposer à Mach et à la théorie dualiste absolue selon laquelle notamment « [...] la raison humaine est essentiellement différente de l'intelligence des animaux supérieurs et des instincts des animaux inférieurs[2] » car la position du naturaliste allemand garantit *l'essentiel* contre l'idéalisme et l'agnosticisme : un matérialisme naturaliste et un réalisme épistémologique qui forment le socle nécessaire pour un possible matérialisme historique. Ainsi, Haeckel occupe à peu près le même statut que les mécaniciens en physique dans l'ouvrage de Lénine. Néanmoins, le choix du révolutionnaire russe demeure problématique par rapport à la constitution d'un matérialisme intégral et pas seulement parce que Haeckel n'élargit pas, comme Lénine le sait fort bien, le matérialisme naturaliste jusqu'au matérialisme historique dans le cadre de la constitution d'un matérialisme intégral. En effet, la généalogie matérialiste du fait psychique pensé en termes dialectiques - enjeu crucial pour tout matérialisme non-réductionniste - ne se trouve pas chez le naturaliste allemand. Lénine cite par exemple l'explication physiologique de la connaissance donnée par Haeckel : le *phronéma*, cette partie du cerveau humain qui est, explique le naturaliste allemand, une « dynamo très perfectionnée et dont les parties composantes sont constituées par des millions de cellules physiques[3] ». Produit phylogénétique, le phronéma serait ainsi le lieu anatomique de tout ce qui constitue l'activité de la pensée et de la connaissance. Haeckel lui assigne un rôle d'association

of California Press, 1988, p. 186-196 et p. 365-370.

1. *M. & E.*, p. 446. Haeckel sera par exemple un allié du *Kulturkampf* (combat pour la civilisation) de Bismarck pour renforcer l'unité de la nation allemande. Le naturaliste allemand vise l'Église comme force politique réactionnaire et le cléricalisme et le fidéisme comme entraves au progrès scientifique (plutôt que la religion elle-même). Par ailleurs, il rejette l'accusation dirigé contre lui de matérialiste et d'athéiste.

2. *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 437.

3. E. Haeckel, *Les Merveilles de la vie. Études de philosophie biologique pour servir de complément aux* Énigmes de l'Univers, « Table I. Opposition des deux voies pour la théorie de la connaissance » et « Table XVI. Monisme et dualisme de l'esprit », Paris, Schleicher frères, 1907, p. 28 et 208, respectivement ; cité par *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 441.

et de transformation des données sensorielles en matériau pour la conscience et pour la pensée réflexive. Or, cette conception conduit Haeckel à assujettir la psychologie à la physiologie comme l'une des ses branches particulières. Les faits psychiques et sociaux sont ainsi réduits à leur base biologique et il est impossible de dissocier, sur le plan gnoséologique, sciences de la nature et sciences de l'esprit. Cette conception est peu compatible avec une articulation dialectique des rapports entre faits biologiques et faits sociaux.

Plus fondamentalement, si le choix de Haeckel comme représentant du matérialisme dans les sciences de la nature, c'est-à-dire essentiellement du *darwinisme*, demeure discutable, c'est qu'il est d'emblée contradictoire. En effet, Haeckel est en Allemagne ce que Spencer est dans les pays anglo-saxons : une figure tutélaire de la philosophie évolutionniste qui est la projection idéologique du mécanisme de la sélection naturelle sur l'évolution de la société, promouvant dans sa version dominante la disqualification des moins aptes (à travers différentes approches : le laissez-faire économique, l'eugénisme, etc.). Aussi nommé improprement « darwinisme social » car contraire au développement anthropologique que donne Darwin lui-même à la théorie de l'évolution, ce « monisme » évolutionniste envisage par conséquent les rapports entre biologie et social, nature et société, selon une simple et stricte continuité. C'est précisément ce courant qui transfert le *struggle for life*, la lutte pour l'existence, au domaine des sciences sociales que combat Lénine par ailleurs dans son ouvrage, y compris lorsque que cet évolutionnisme est aménagé en sociobiologie révolutionnaire comme chez Bogdanov pour qui la lutte du prolétariat est une lutte vitale (ou « sélection sociale »), « socialement organisée », afin d'harmoniser ou égaliser la société et les intérêts de classe.

Quelle est l'origine de ce paradoxe dans l'œuvre de Lénine ? À notre avis, il provient du fait qu'en choisissant Haeckel comme représentant du darwinisme, le révolutionnaire russe n'a pas pensé la nécessaire distinction à établir entre Haeckel et Darwin, qui dans ce sens est aussi bien celle entre idéologie et science. Par conséquent, Lénine retombe dans la bévue commise par Marx et Engels avant lui: l'assimilation du darwinisme avec la philosophie évolutionniste, selon d'ailleurs une idée dominante, voire universellement répandue. En effet, lorsque Engels déclare que

« dans la doctrine de Darwin, j'accepte la théorie de l'évolution, mais je n'admets sa méthode de démonstration (*struggle for life*, *natural selection*) qu'en tant que première expression, provisoire et imparfaite, d'une réalité nouvellement découverte[1] », il y a là une critique portant sur l'assimilation abusive de la théorie sélective au tout concurrentiel des doctrines économiques libérales, ce point de vue n'étant pas, on le sait maintenant, le fait de Darwin mais des « darwinistes » sociaux de l'époque qui parlaient en son nom. Ainsi, bien que pour Engels le darwinisme soit, répétons-le, le socle nécessaire de l'évolution historico-sociale, néanmoins Darwin «transpose» unilatéralement, mécaniquement, le capitalisme dans l'explication de la nature (notamment l'idéologie malthusienne bien que l'anthropologie darwinienne soit anti-malthu- sienne, ce que ne remarque pas le révolutionnaire allemand). Ainsi, paradoxalement, le marxisme et l'évolutionnisme philosophique concurrentialiste et disqualificatoire ont partagé une même ignorance du développement anthropologique que Darwin lui-même a établi à partir de sa théorie sélective dans *The Descent of Man* (*La Filiation de l'Homme*, 1871) et qu'Engels avait pourtant lu mais pas compris. Cette méconnaissance durable du darwinisme, que l'on retrouve aussi bien à gauche qu'à droite, a marqué longtemps les commentaires et évaluations de l'œuvre du naturaliste anglais. Pour s'en démarquer, il faut reprendre les conclusions de Patrick Tort qui a profondément renouvelé les études sur Darwin depuis ces trente dernières années. Celui-ci a rompu avec la fragmentation récurrente de l'unité théorique du darwinisme qui avait conduit à instituer une frontière expéditive entre le Darwin de *L'Origine des espèces* (qui serait toute la science darwinienne) et le Darwin de *La Filiation de l'Homme* (qui relèverait de l'idéologie social-darwiniste). Cela revenait à retrancher la partie anthropologique de l'œuvre du naturaliste anglais, qu'on trouve dans l'ouvrage de 1871. Car c'est au nom de la conscience du rôle de la science et de sa portée cognitive que Darwin étend logiquement à l'homme le cadre explicatif de la sélection naturelle dans *La Filiation de*

1. Lettre d'Engels à Lavrov, 12 au 12 novembre 1875, *in* Marx/Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, p. 83. Cf. aussi la même idée exprimée sur le *struggle for life* (tiré des liasses de notes d'Engels de 1875) dans F. Engels, *Dialectique de la nature*, p. 317.

l'Homme, se positionnant ainsi contre l'agnosticisme dont le trait dominant est le refus d'aborder cette question du point de vue du matérialisme[1]. Mais cette opération de Darwin n'aboutit pas aux conclusions des évolutionnistes qui parlent en son nom, bien au contraire. En effet, fidèle à la logique continuiste de la descendance, il s'agit pour le naturaliste anglais de considérer toute acquisition morale comme étant un fait d'évolution, c'est-à-dire de rendre compte d'une généalogie matérialiste de la morale pensée sur le modèle de la *variation* avantageuse et *sélectionnée*, de la divergence innovante et du dépassement de l'ancienne forme. Autrement dit, il s'agit, explique P. Tort, de :

> [...] penser évolutivement le développement de la morale et de la civilisation en termes de genèse naturelle, c'est-à-dire à l'intérieur du monisme continuiste fondamental de la théorie de la descendance modifiée par la sélection naturelle, tout en sachant que le grand mécanisme unitaire de la sélection, longuement explicité et profusément illustré en 1859, allait se trouver contrarié par le constat des effets culturels de son processus[2].

Darwin tient les deux bouts de la chaîne de l'évolution de l'humanité : d'un côté, l'affiliation de celle-ci à la série animale et l'ancrage dans son socle biologique, de l'autre le fait culturel humain considéré jusque dans ses développements les plus sophistiqués, comme cette morale qui semble contredire la sélection naturelle à laquelle elle doit pourtant son émergence. Entre les deux aucune rupture possible, mais la nécessité logique de retracer rationnellement une genèse réaliste, un processus évolutif introducteur de nouveauté[3]. La solution proprement darwinienne au constat paradoxal que « la civilisation met un frein [*cheks*], de bien des manières, à l'action de la Sélection Naturelle[4] », consiste dans le développement

1. Cf. Patrick Tort, *Darwin n'est pas celui qu'on croit*, p. 153-169, contre l'idée reçue selon laquelle « Darwin était agnostique ».
2. P. Tort, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin » [Préface], *in* Charles Darwin, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepse/ICDI, 1999, p. 60.
3. Cf. *La Seconde révolution darwinienne* (*Biologie évolution et théorie de la civilisation*), Paris, Éditions Kimé, 2002, p. 119-120.
4. Charles Darwin, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*,

de la logique même de la théorie de l'évolution qui repose sur la sélectionabilité et la grande variation héréditaire, organique, instinctuelle et comportementale : « *La sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle*[1]. » Il s'agit là d'un « effet réversif de l'évolution » comme le nomme P. Tort qui devient le « concept-clé de l'anthropologie darwinienne[2] » et qui formalise rigoureusement le mécanisme de la dialectique évolutive à l'œuvre dans *La Filiation de l'Homme* bien qu'il ne soit pas nommé comme tel dans cet ouvrage.

L'effet réversif de l'évolution décrit un renversement sans rupture qui éloigne l'une de l'autre d'une façon progressive, chez l'Homme, les instances naturelle et culturelle de l'évolution[3], lesquelles ne sauraient être pensées cependant comme essentiellement dissociables. Par conséquent, le « passage » de la « nature » à la « civilisation » par sélection d'une tendance évolutive favorable à la seconde n'est ni de l'ordre d'une rupture, ni de l'ordre d'une continuité simple, explique P. Tort, mais de l'ordre d'une continuité réversive qui *dés-essentialise*, tout en la rendant sensible à la fin, la dualité oppositionnelle des deux instances[4], instaurant entre elles un « effet de rupture » qui diffère fondamentalement d'une rupture effective. Dans ce cadre de pensée, les rapports entre nature et culture ne recoupent plus la différence entre animalité et humanité qui faisait auparavant de l'homme un être dénaturé, séparé de ses « ancêtres animaux ». La chaîne qui conduit de la nature à la culture est *celle-là même* de l'histoire évolutive de l'homme, excluant toute rupture essentielle entre l'homme biologique et l'homme « culturel », car il ne saurait y avoir de rupture effective dans une généalogie. Autrement dit : l'homme appartient aussi bien et simultanément à la sphère de la nature et la sphère de la culture[5]. Désormais, l'*effet*

chap. V, « Sur le développement des facultés intellectuelles au cours des temps primitifs et civilisés », p. 2224

1. P. Tort, « Effet réversif de l'évolution », in *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, (dir.) P. Tort, vol. 1, Paris, P.U.F, 1966, p. 1334.
2. *Ibid.*
3. Cf. P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983, p. 314.
4. Cf. P. Tort, « L'Anthropologie inattendue de Charles Darwin », p. 43.
5. Cf. Entretien avec P. Tort, *Dossier pour la science*, juin 2009, p. 21.

de rupture (renversement tendanciel par rapport au biologique) interdit que l'on puisse rendre l'anthropologie de Darwin responsable d'une sociobiologie qui défendrait au contraire, et à l'opposé, l'idée d'une continuité simple (sans renversement) entre nature et société[1]. Par l'observation d'ébauches de représentations, de sentiments et de comportements homologues chez les animaux, Darwin pense la morale humaine sans sortir de l'immanence des processus observés. La contradiction entre le physique et le psychique est ainsi dépassée par l'explication en termes naturalistes de la formation progressive de la psyché humaine, dévoilant l'origine archaïque et non transcendante de la moralité, du sentiment religieux et de l'idée de sublime[2]. De cette manière, le naturaliste donne une nouvelle cohérence au matérialisme ; il rend possible « [...] le monisme matérialiste requis, précisément par le transformisme des sciences de la nature[3] ». Autrement dit, il rend possible un matérialisme intégral qui n'achoppe pas sur la question des sources de la morale, et indique sa profonde nécessité méthodologique en science[4]. « Les sciences humaines et sociales peuvent être matérialistes (puisque leurs objets ne "rompent" pas avec la nature), tout en ayant désormais un objet distinct et irréductible aux seules sciences de la nature[5]. »

Patrick Tort a souligné le fait que l'effet réversif de l'évolution n'est pas une philosophie de la nature[6] (car on ne quitte pas un instant le cadre du discours de la rationalité scientifique portant sur l'extension de la théorie de la sélection naturelle à l'explication du devenir des sociétés humaines), mais plutôt que « [...] là se trouve

1. Cf. P. Tort, « L'Anthropologie inattendue de Charles Darwin », p. 42.
2. Cf. Charles Darwin, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, chapitre III. Comparaison des capacités mentales de l'homme et des animaux inférieurs, p. 149-182.
3. P. Tort, « L'anthropologie inattendue de C. Darwin », p. 66-67 ; Cf. aussi P. Tort, *L'Effet Darwin (Sélection naturelle et naissance de la civilisation)*, Paris, Seuil, 2008, p. 201.
4. P. Tort, *Darwin et la philosophie* (*religion, morale, matérialisme*), IV. L'effet réversif n'est pas un concept philosophique, Paris, Kimé, 2004, p. 64. Cf. aussi P. Tort, *La Seconde révolution darwinienne*, p. 89.
5. P. Tort, « Une articulation inédite entre le biologique et le social », *L'Humanité*, 16 décembre 1997.
6. P. Tort, *Darwin et la philosophie* (*religion, morale, matérialisme*), IV. L'effet réversif n'est pas un concept philosophique, p. 63-67.

en un sens non trivial et riche d'horizon éthique, la véritable dialectique de la nature[1] ». Il est vrai que la référence à la dialectique peut surprendre concernant le contexte culturel anglo-saxon (dont est originaire Darwin), réputé pour être resté étranger à ce mode de pensée. Mais cette idée reçue oublie le fait que la *nouveauté* darwinienne s'inscrit dans un mode de pensée *ancien* dans l'explication des faits, en Angleterre et ailleurs. Il est à l'œuvre par exemple (bien que cela soit rarement souligné) dans les solutions apportées de fa- çon conséquente à l'antique clivage entre ó *(physis*), la nature, et ó (*nomos*), la loi, par divers monismes matérialistes au cours de l'histoire de la philosophie, et qui résident dans une articulation dialectique, comme c'est le cas chez Thomas Hobbes[2].

Revenons à Lénine et au marxisme. Cette naturalisation de la morale et cette explication du fait social comme propriété émergente, *qui reposent sur la théorie sélective de Darwin*, Lénine ne l'a pas vue. Dans ce domaine, le révolutionnaire russe s'inscrit d'emblée dans la répétition des prises de positions de Marx et Engels. Il faut noter que cette reprise va de pair dans le cas de Lénine, comme on l'a vu à travers de nombreux exemples, avec celle de la pensée dialectique marxiste. Or, la dialectique marxiste est étroitement attachée à un legs ambigu, celui du vocabulaire hégélien. En effet, tels qu'ils étaient engagés dans la lutte contre le « social-darwinisme » allemand présent jusqu'au sein du mouvement ouvrier et socialiste, les fondateurs du matérialisme historique (cf. surtout *Dialectique de la nature*) ont tenté d'identifier au commencement précis dans l'évolution de l'espèce humaine vers la voie de la civilisation, c'est-à-dire une rupture (pensée comme « saut » ou « bond qualitatif[3] »),

1. P. Tort, *Darwin et la science de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2000, p. 111.
2. Cf. P. Tort, *Physique de l'État (examen du* Corps Politique *de Hobbes*), Paris, Vrin, 1978.
3. F. Engels voit par exemple dans la transformation du singe en homme un saut qualitatif dans le caractère quantitatif de l'histoire évolutive des espèces. La fabrication de l'outil serait l'événement évolutif, le « pas décisif pour le passage du singe à l'homme », celui qui conduit au renversement qui s'effectue de l'histoire naturelle (animale) de l'homme à son histoire sociale où celui-ci fait sa propre histoire. Cf. Engels, « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » (1876), *in* F. Engels,

à partir de laquelle cette évolution cesse d'être exclusivement *naturelle* pour devenir aussi *humaine*. À ce titre, Engels (suivant en cela Marx) utilisera le motif du travail mais aussi celui du langage (« d'abord le travail, et puis en même temps que lui, le langage$_1$ »), sans pouvoir réellement inscrire sa recherche sur le socle de la dynamique sélective où là s'exerce « [...] à l'intérieur même de la sélection naturelle un effet d'auto-application qui boucle l'absolue cohérence du rapport entre nature et civilisation envisagé du point de vue de la théorie de la descendance avec modifications$_2$ [...] ». Ainsi, l'ambition légitime de fonder une dialectique de la nature sur une base à la fois transformiste et matérialiste est pensée paradoxalement chez Marx en des termes qui relèvent d'un mode de pensée essentiellement *discontinuiste* et qui, par ailleurs, entre en contradiction avec la méthode matérialiste exposée par lui-même dans le *Capital* :

> Il est bien plus facile, dit en effet le révolutionnaire allemand, de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions [ou des philosophies, ajouterons-nous], que de faire voir par une voie inverse comment les conditions de vie réelle revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique$_3$.

Ici, au contraire du motif de la rupture qui reprend le vocabulaire *philosophique* de l'hégélianisme, cette méthode *scientifique* défendue *aussi* par Marx a pour souci de retracer des genèses réalistes, une « processualité » permettant de rendre compte jusques et y compris ce qui se renverse en son contraire, plus en accord avec le *Natura non facit saltum* (La nature ne fait pas de sauts) dont Darwin avait fait un principe transformiste dans *L'Origine des espèces*. Comme on le voit, la terminologie du saut a un statut nettement

Dialectique dans la nature, p. 171-183. Pour une vue d'ensemble des relations entre Marx/Engels et Darwin, *cf.* P. Tort, « Darwin, chaînon manqué et retrouvé du matérialisme de Marx » *in* P. Tort, *Darwin et la philosophie (Religion, morale, matérialisme)*, p. 43-55.

1. F. Engels, « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme », *in* F. Engels, *Dialectique dans la nature*, p. 175.
2. P. Tort, *Darwin et la science de l'évolution*, p. 109.
3. K. Marx, *Le Capital*. Livre I, Paris, Quadrige/P.U.F, 1993, p. 418.

contradictoire chez Marx et Engels. D'ailleurs, Engels s'est senti obligé pour ne pas paraître rompre avec ce principe transformiste des sciences de la nature, de préciser que « s'il n'y a pas de bonds dans la nature, c'est *précisément parce que* la nature ne se compose que de bonds[1] ».

À la suite de Marx et Engels, Lénine va aussi parler de « saut ». Bornons-nous à citer un exemple prélevé dans l'ouvrage de 1909 sans évoquer l'annotation plus tardive de la *Science de la logique* de Hegel[2]. « Hegel, explique le révolutionnaire russe en citant Engels,

1. F. Engels, *Dialectique de la nature*, [Mathématiques] (1875), p. 276.

2. Chez Hegel, le changement du quantitatif au qualitatif intervient par un saut. À ce titre, Lénine souligne en particulier le passage suivant de l'œuvre de Hegel (Cf. Lénine, *Cahiers philosophiques*, Résumé « Science de la logique » de Hegel, p. 119) : « *Il n'y a pas de saut dans la nature* ; et la représentation habituelle, quand elle doit comprendre un *surgir* ou un *disparaître*, croit l'avoir compris [...] en ce qu'elle le représente comme un venir au jour ou un disparaître *progressifs*. Mais il s'est montré que les changements de l'être en général ne sont pas seulement le passer d'un quantum dans un autre quantum, mais le passage du qualitatif dans le quantitatif et inversement, un devenir-autre qui est une interruption du progressif et un qualitativement-autre en regard de l'être-là précédent. — C'est ainsi que l'eau, par le refroidissement, ne devient pas solide peu à peu, en sorte qu'elle deviendrait comme de la bouillie et se solidifierait progressivement jusqu'à la consistance de la glace, mais elle est solide d'un coup ; [...] » (F. W. Hegel, *Science de la logique*. Premier tome. Premier livre. L'être [édition de 1812], 3e section, chap. 2, « B. Ligne nodale de relations- de-mesure. Remarque. Exemples à ce propos », trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1987, p. 341). Or, si on s'arrête à cet exemple donné par Hegel, les états de matière ne se distinguent pas entre eux par des frontières absolues, comme le pense celui-ci. Certes, l'eau liquide portée à 100 °C entre en ébullition et se transforme brutalement en vapeur d'eau. Mais on peut aussi assister à une transformation qualitative sans « saut » lorsqu'on commence à porter l'eau à haute pression avant de la chauffer puis revenir à la pression ordinaire : on assiste alors à un *passage continu* de l'état liquide à son état gazeux, sans ébullition. Ainsi, on peut rendre compte de la dialecticité de la nature où intervient à la fois le continu et le discontinu, sans faire intervenir la notion métaphysique de « saut » qui contredit le *Natura non facit saltum*, et sans *ramener*, comme le fait Hegel, ce processus à la perception immédiate qu'en fait un observateur. À cet égard, il en va de l'usage de la notion de « saut » comme de celui

a été le premier à représenter exactement le rapport de la liberté et de la nécessité. Pour lui, la liberté est l'intellection de la nécessité », se faisant il « [...] applique manifestement à la philosophie la méthode "saltovitale", c'est-à-dire qu'il fait un *bond* de la théorie à la pratique[1] ». Or, cette reprise de la terminologie hégélieno-marxiste du saut qui désigne une rupture de la gradualité s'oppose paradoxalement au caractère moniste et immanent des processus dialectiques dont Lénine veut rendre compte. Ce caractère moniste exclut que la nécessité et la liberté, tout comme la nature et la culture, soient considérées comme deux ordres ou règnes de réalité radicalement distincts l'un de l'autre, où l'homme s'élève brusquement de l'un à l'autre de façon transcendante[2]. Il est vrai que de son côté le philosophe français Henri Lefebvre a défendu l'idée que « le bond dialectique implique à la fois la continuité (le mouvement profond qui continue) et la discontinuité (l'apparition du nouveau, la fin de l'ancien)[3] ». Cela ne relèverait donc pas selon lui d'une « idéologie de la rupture[4] ». Il dit aussi :

de « hasard » (entendu comme contingence ou déterminisme indifférent) : en fait, ce sont les résultats d'un réseau de chaînes causales trop complexe pour être actuellement démêlé et connu, et pour rendre compte de manière continu des états qu'ils servent à décrire.

1. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 231.

2. Selon un idéalisme objectif foncièrement moniste, Hegel lui-même n'instaure aucune dualité radicale entre nécessité et liberté lorsqu'il explique dans *Principes de la philosophie du droit*, § 4, que « le royaume de la liberté réalisée effectivement [c'est] le monde de l'Esprit [...] tiré de celui-ci même comme une seconde nature » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, P. 89). Cf. aussi Hegel, *Cours d'esthétique.* Vol. 1, chap. 3, « III. De la détermination de l'idéal », trad. fr. Ch. Benard, Paris, André, 1840, p. 333). Pourtant, Hegel exclut de sa philosophie de la nature le principe du *Natura non facit saltum* au motif que l'idée d'évolution graduelle, l'idée de variation imperceptible promue par la science empirique de la nature, ne connaîtrait que les variations quantitatives au détriment de la différence qualitative. Sur ce point, cf. Hegel, *Encyclopédie, II. La Philosophie de la nature*, Add. 250, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 354-355.

3. Henri Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Anthropos, 1947, 1980, p. 223.

4. Cf. Jacques D'Hondt, *L'Idéologie de la rupture*, Paris, P.U.F, 1978.

> Qu'il y ait un saut *métaphysique* entre la matière et la vie (et non un *bon dialectique*, impliquant à la fois continuité et discontinuité), cette hypothèse ne suggère aucune recherche concernant l'origine de la vie ou le passage actuel de la matière inanimée à la vie. Par contre, l'hypothèse inverse, matérialiste, délimite aussitôt une zone immense de recherches et suggère d'innombrables tentatives expérimentales (analyse, synthèse, etc.)[1]

Malgré ce point de vue, le constat rigoureux fait par P. Tort demeure : « un renversement continu [celui de l'effet réversif de l'évolution] n'est pas un saut[2] ». Aujourd'hui, avec le vrai discours anthologique de Darwin, il y a sans doute l'occasion pour une pensée marxiste en quête d'une cohérence renouvelée du matérialisme et qui ne sacrifie pas l'esprit à la lettre, de suivre le conseil donné par Engels et Lénine eux-mêmes :

> Engels dit explicitement : "avec chaque découverte qui fait époque dans le domaine des sciences naturelles" (à plus forte raison dans l'histoire de l'humanité) "le matérialisme doit modifier sa forme". Ainsi, la révision de la "forme" du matérialisme d'Engels, la révision de ses principes de philosophie naturelle, n'a rien de "révisionniste" au sens consacré du mot ; le marxisme l'exige au contraire. Ce n'est pas cette révision que nous reprochons aux disciples de Mach, c'est leur procédé *purement révisionniste* qui consiste à trahir l'essence du matérialisme en feignant de n'en critiquer que la forme, à emprunter à la philosophie bourgeoise réactionnaire ses propositions fondamentales sans tenter ouvertement, en toute franchise et avec résolution, de s'attaquer par exemple à cette affirmation d'Engels, qui est indéniablement dans cette question d'une extrême importance : "...le mouvement est inconcevable sans matière"[3].

1. Henri Lefebvre, *Méthodologie des sciences : un inédit*, Paris, Anthropos, 2002, p. 35.
2. P. Tort, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, suivi de *Introduction à l'anthropologie darwinienne. Marx - Engels, Malthus, Spencer*, Darwin, Paris, L'Harmattan, 1988, 2006, p. 136.
3. *M. & E.*, chap. V, *op. cit* p. 312 ; cf. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 33.

II / 3. Science et idéologie

La distinction entre idéologie et science est une question-clé pour la théorie matérialiste de la connaissance. Qu'est-ce que nous dit *Matérialisme et Empiriocriticisme* à ce sujet ? Peut-on, de la lutte séculaire entre matérialisme et idéalisme telle que la présente Lénine, en déduire par exemple l'invariance du contenu de ces deux partis respectifs ? Il s'agirait alors d'un affrontement *idéologique* et métaphysique. C'est la conclusion que tire par exemple L. Althusser de son interprétation de l'ouvrage de Lénine :

> Lénine [...] dès les premières pages de *Matérialisme et Empiriocriticisme*, explique que Mach ne fait que *répéter* Berkeley, à quoi il oppose pour son propre compte sa propre *répétition* de Diderot. Pis encore, on s'aperçoit que Berkeley et Diderot se *répètent* l'un l'autre, puisqu'ils sont d'accord sur le couple matière/esprit, dont ils se contentent de disposer autrement les termes. Le rien de leur philosophie n'est que le rien de ce renversement des termes d'un couple catégorial immuable (matière/esprit) qui représente, dans la théorie philosophique, le jeu des deux tendances antagonistes qui s'affrontent à travers ce couple. L'histoire de la philosophie n'est alors rien que le rien de ce renversement répété[1].

L'affrontement du couple matérialisme/idéalisme serait-il spéculaire, chaque terme n'étant que l'inverse exact de l'autre, comme dans un miroir ? Car le philosophe français va même jusqu'à dire que « Lénine déclare qu'on ne peut pas démontrer les principes derniers du matérialisme[2] », pourtant en flagrante contradiction avec ce que dit celui-ci (et Engels avant lui)[3]. Mach n'est pas Berkeley et Lénine

1. Althusser, *L*énine et la philosophie, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, p. 34. La thèse de L. Althusser radicalise le commentaire suivant de H. Lefebvre : « le matérialisme - comme l'idéalisme - est philosophiquement un postulat. [...] Il y a deux postulats possibles, égaux initialement [...] Jamais on ne pourra démontrer logiquement le matérialisme pas plus que l'idéalisme. On peut seulement formuler les deux concepts contradictoires et montrer leur incompatibilité » (*Pour connaître la pensée de Lénine*, Paris, Bordas, 1957, 1977, p. 152-153).
2. *Ibid.*, p. 35.
3. Cf. Lénine dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, chap. II, section 2,

n'est pas Diderot même s'il est vrai que les postulats gnoséologiques de l'empiriocriticisme ne font que reproduire ceux de Berkeley. Dans ce sens l'empiriocriticisme est bien une répétition de Berkeley, abstraction faite de son mode d'apparition et de déploiement stratégique comme réitération et remaniement du berkeleyisme. En effet, si pour Lénine (et Marx avant lui) l'idéologie « n'a pas d'histoire[1] », ce qui est le propre du mode d'être de l'idéologie, c'est en tant qu'elle n'a pas d'histoire *autonome*, ce qui souligne son historicité, c'est-à-dire sa détermination historique. Il s'agira donc de tenter de rendre compte de la *situation* de la lutte entre matérialisme et idéalisme, celle-ci ne s'arrêtant donc pas à une « histoire des idées [...] évoquant sur un mode très classiquement "idéaliste" l'indépendance d'une sphère des "idées"[2]. »

Lorsqu'on analyse en particulier l'empiriocriticisme, on ne doit pas s'arrêter au fait que Mach se défend d'être un idéaliste berkeleyen et veut se prémunir de l'accusation de la « monstruosité » du solipsisme. S'inspirant de l'analogie juridique que l'on trouvait déjà chez Marx dans l'*Avant-propos* à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), Lénine explique en effet que :

> On juge un homme non sur ce qu'il dit ou pense de lui-même, mais sur ses actes. Les philosophes doivent être jugés non sur les étiquettes qu'ils arborent ("positivisme", philosophie de l'"expérience pure", "monisme" ou "empiriomonisme", "philosophie des sciences de la nature", etc.), mais sur la manière dont ils résolvent en fait les questions théoriques fondamentales, sur les gens avec qui ils marchent la main dans la main, sur ce qu'ils enseignent et ont appris à leurs élèves et disciples[3].

Ainsi, l'empiriocriticisme comme courant idéologique est susceptible d'une description objective de son mode d'apparition et de son évolution, pouvant permettre d'éclaircir ce qui distingue l'idéo-

p. 135 et Chap. III, section 4, p. 209. Ces deux passages citent F. Engels, *Anti-Dühring*, Partie 1, chapitre IV, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 73.

1. Karl Marx - Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 20-21

2. Patrick Tort, *La Seconde révolution darwinienne*, Paris, Éditions Kimé, 2002, p. 29

3. *M. & E.*, chap. IV, section 4, p. 268.

logie de la science. Nous nous aiderons de deux citations qui prolongent notre analyse. D'abord, celle de Paul-Laurent Assoun :

> Sur le plan de la théorie de l'idéologie, c'est un thème constant de Marx à Lénine que l'idéalisme consiste dans la réitération des mêmes thèmes sous un déguisement moderniste (cf. l'introduction du *Matérialisme et Empiriocriticisme* qui désigne la répétition littérale à peine déguisée des thèses de Berkeley par les tenants de l'empiriocriticisme [Cf. Lénine, *Œuvres complètes*, t. 14, p. 19-37]). En ce sens la répétition est un symptôme majeur et nécessaire d'une pensée *idéaliste*, foncièrement incapable de renouvellement, en contraste avec une pensée matérialiste ordonnée au processus ouvert[1].

Ensuite celle de G. Lukács qui décrit le contexte d'apparition de l'empiriocriticisme dans l'histoire des idées :

> Le progrès des sciences au XIXe siècle a réduit à néant le climat spirituel indispensable au développement de l'idéalisme objectif. [...] Nous mentionnerons donc simplement l'idée de l'évolution historique, s'est imposée aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences morales. Par là même, il est devenu impossible à tout jamais de considérer le monde humain, l'ensemble de la nature et de la société, comme le produit d'un acte créateur unique, la conscience humaine est désormais donnée pour la science comme le produit historique d'une évolution naturelle de plusieurs millions d'années et d'une évolution sociale très longue. Aussi les adeptes de l'idéalisme objectif ont-ils mené un combat acharné pendant des siècles contre les progrès des sciences, depuis les découvertes de Copernic jusqu'à celles de Darwin. Au bout d'un certain temps, ils ont été obligés d'incorporer ces résultats - sous des formes modifiées, faussées ou atténuées - à leur système [...]. Cette crise de l'idéalisme objectif a acculé l'ensemble de la pensée idéaliste [...] La conception de la "troisième voie" implique - faut-il le dire - l'aveu secret de la faillite de l'idéalisme. Contrairement à l'idéalisme classique dont les représentants avaient la fierté de se déclarer idéaliste et d'engager un combat ouvert contre le matérialisme, les adeptes modernes de la "troisième voie" n'osent plus proclamer leur appartenance à l'idéalisme et vont même jusqu'à faire semblant de le combattre. Cette voie ne peut conduire, même chez les

1. Paul-Laurent Assoun, « Répétition historique » dans *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1998, p. 994.

penseurs de bonne foi, qu'à un mélange éclectique et arbitraire d'élémentsprovenantdesystèmesdifférents[1].

Ainsi, relativement aux rapports entre science et idéologie, le matérialisme et l'idéalisme n'ont pas le même statut chez Lénine : à l'un il lui donne un caractère de scientificité ; à l'autre, en disant que la gnoséologie empiriocriticiste est idéaliste, il lui assigne un rôle que l'on pourrait désigner d' « *idéologie para-scientifique* » en suivant l'usage qu'en fait dans un contexte différent Patrick Tort. Nous pensons en effet que la méthode épistémologique proposée par celui-ci, l' « analyse des complexes discursifs », est la théorie la plus capable de rendre compte de ce qui distingue science et idéologie. Nous renvoyons aux ouvrages de P. Tort pour une exposition la plus achevée de son épistémologie, nous réservant le droit d'en citer seulement certains éléments pour servir notre propos[2]. Une idéologie parascientifique emprunte des résultats et des fragments d'énoncés à la science pour se faire passer pour la science elle-même. Cette stratégie que nous pensons reconnaître dans l'empiriocriticisme est soulignée par Lénine lorsqu'il en décompose les enchaînements argumentatifs (chez Avenarius, Mach et Bogdanov) pour montrer comment elle incorpore les principes fondamentaux du matérialiste, pour les intégrer dans un système général de pensée idéaliste, qui les rend méconnaissables hors de ce travail épistémologique de tri[3]. Ainsi, science et idéologie ne sont-elles pas consubstantielles, contrairement à ce que prétend Bogdanov lorsqu'il dit par exemple que la vérité est une forme idéologique, une forme organisatrice de l'expérience humaine[4], ou bien lorsqu'il affirme que « la science peut être bourgeoise ou prolétarienne par sa "nature" même[5] ». Contre cette

1. G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?* (1947), Paris, Nagel, 1961, p. 241- 243.
2. Cf. notamment de Patrick Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983 ; *La Raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989 ; *La Seconde révolution darwinienne*, Paris, Kimé, 2002.
3. Cf. Chap I, section 2 et chap. IV, section 5.
4. A. Bogdanov, « Préface du Livre III de *Empiriomonisme* » (1906), in *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Paris, François Maspero, 1977, p. 52 et 53.
5. A. Bogdanov, « La science et la classe ouvrière » paru dans *Culture prolétarienne*, n° 2, 1918, *Ibid.*, p. 97.

confusion entre idéologie et science, un marxiste comme le président chinois Mao Zedong déclarera dans une perspective léniniste que la science doit suivre son propre cours : les « sciences naturelles [...] comportent deux aspects. En elles-mêmes, elles n'ont pas de caractère de classe ; mais ce caractère apparaît quand il s'agit de savoir qui les étudie et les utilise$_1$ », c'est-à-dire en quelque sorte de surcroît. La gnoséologie empiriocriticiste elle-même se positionne d'emblée comme *idéologie* lorsqu'elle combat le matérialisme (jugée par elle idéologique) comme « l'autre radical$_2$ ». Il s'agit pour elle de revendiquer une « troisième voie » qui dépasse ces oppositions philosophiques entre le matérialisme et l'idéalisme ; de plus Mach rejette le qualificatif de philosophe$_3$. Mais le véritable adversaire, c'est le matérialisme (plutôt que l'idéalisme) dans son rapport historique à la science, même si le seul moyen pour l'empiriocriticisme d'échapper à cette « donnée de fait » est de « [...] continuer à faire semblant de croire qu'il est une philosophie (donc qu'il appartient au registre d'une doctrine subjective, d'ailleurs moralement discréditée par les connotations péjoratives du terme dans ses emplois vulgaires)$_4$ ». Ainsi, la dénaturation de la position matérialiste est visible lorsque Mach dit que « sur le plan physiologique, nous demeurons matérialistes et égoïstes, de même que nous voyons toujours se lever le soleil$_5$ ». Une autre déclaration révélatrice de Mach est la suivante : « la plupart des savants ont aujourd'hui comme philosophie un matérialisme vieux de cent cinquante ans, et depuis longtemps, ce système parait inadmissible aux philosophes, et même aux hommes qui ne se tiennent pas trop en dehors de la pensée philosophique [c'est-

1. Mao Zedong, « Repoussons les attaques des droitiers bourgeois » (9 juillet 1957), in *Œuvres choisies de Mao Tsétoung*, Vol. 5, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1977, p. 501.
2. P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1985, p. 29.
3. Ernst Mach, *La Connaissance et l'erreur*, Préface, Paris, E. Flammarion, 1908, p. 7 ; cf. aussi E. Mach, « A Draft Foreword to the Russian Transrans-lation of *Die Analyse Der Empfindungen* » (1906/7), in John Blackmore (ed.), *Ernst Mach - A Deeper Look. Documents and New Perspectives*, Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 115.
4. P. Tort, *La Seconde révolution darwinienne*, Paris, Kimé, 2002, p. 24.
5. E. Mach, *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, Éd. J. Chambon, 1996, p. 311.

à-dire l'auteur lui-même][1] ». Le caractère idéologique de la théorie de la connaissance chez Mach se révèle ainsi dans le projet avoué de son positivisme : épurer la science de son matérialisme de fait. C'est ainsi pour lui un enjeu dit « anti-métaphysique » - voire un préalable -, lié étroitement au contenu positif de son système. En effet, *L'Analyse des sensations* s'ouvre par un chapitre intitulé « Remarques préliminaires anti-métaphysiques ». Lénine ne s'y trompe pas lorsque, dès l'introduction de l'ouvrage de 1909, la guerre contre le matérialisme est définie comme un trait idéologique fondamental et sous-jacent de la philosophie académique dominante en général et des représentants de l'empiriocriticisme en particulier. De ce point de vue, c'est avec logique que le révolutionnaire russe rapproche ce courant avec « l'immatérialisme » de Berkeley dont l'adoption de ce terme-là avait comme principal objectif de combattre le matérialisme. Et ce projet concerne aussi bien Mach et son monisme « neutre » que l'évolution ultérieure d'une partie de la philosophie (la phénoménologie husserlienne, Heidegger, l'existentialisme sartrien), lorsqu'elle rejette la causalité (la liaison objective des objets et des processus du monde extérieur) et déclare l'incognoscibilité ou même la non-existence de la réalité indépendante de la conscience. Cet aspect idéologique de l'entreprise empiriocriticiste, qui autorise tous les mysticismes, peut être vu comme un « irrationalisme », c'est-à-dire la négation ou « destruction de la raison », comme dira Lukács en 1954[2].

« Aucune idéologie ne peut naître d'une science[3]. » C'est parce que l'idéologie para-scientifique travaille dans un autre champ que celui de la science et des connaissances positives que celle-ci produit, qu'elle cherchera, en parasitant son discours, à se donner l'apparence d'une science rigoureuse[4]. Il appartiendra néanmoins à la science comme tâche de ne pas reconnaître comme siennes les propositions de l'idéologie qui cherchent à s'énoncer en son nom. On comprendra que l'opposition ou la dissociation entre l'idéologie para-scientifique et la science relève d'enjeu stratégique, histo-

1. Mach, *La Connaissance et l'erreur*, p. 16.
2. Cf. G. Lukács, *La Destruction de la raison*, 2 vols., Paris, L'Arche, 1958-1959. En cours de republication aux Éditions Delga.
3. P. Tort, *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, p. 9. 4. *Ibid.*, p. 537.

riquement déterminé, qui engage la science à prendre parti pour se prémunir et s'opposer publiquement à l'intrusion idéologique dans son champ. Lénine montre ici que les savants doivent adopter une autre prise de position que celle, agnostique et auto-défensive. C'est pourtant le cas lorsque les savants adoptent une « idéologie scientifique$_1$ » comme pensée sociale qui se croit autonome des conditions socio-historiques et non responsable des applications sociales qui sont faites des résultats positifs de la science. Ils accepteront par exemple la théorie de l'évolution tout en rejetant le matérialisme intégral.

Il s'agit au contraire de constituer une épistémologie consciente et critique, cette «science de *parti*$_2$» matérialiste dont parle Lénine. Théoriquement, le champ scientifique se trouverait alors amené reconnaître dans le matérialisme historique une application légitime à l'étude de l'histoire des sociétés, d'autant plus que ce champ aura pris conscience que la science possède elle-même une histoire qui n'est pas séparée du reste de l'histoire sociale, comme devraient d'ailleurs le démontrer symptomatiquement les interventions réitératives des idéologies qui tentent d'influencer son cours. Mais pour Lénine, il ne s'agit pas d'imposer en doctrinaire à la science cet esprit de parti mais de lui apporter la conscience de sa pratique matérialiste et de lui révéler les principes qu'elle a elle-même développés en son sein. Ce sera d'abord le rôle d'une épistémologie matérialiste - celle-là même que propose Lénine. L'utilité de cette tâche se mesure au fait que le travail d'élucidation et d'objectivation de la réalité par la science ne dissipe pas en lui-même les mystifications idéologiques qui travaillent dans un autre champ, socio-politique. Une conséquence que l'on peut observer est que l'entreprise scientifique tendra à négliger les effets réels de l'idéologie sur ses conditions de production à réifier et à fétichiser ses résultats alors que son entreprise s'inscrit dans des rapports historiques et sociaux.

À la différence des idéologies, les sciences se révèlent comme telles car elles se constituent comme un ensemble de connaissances positives. Autrement dit, la nature de l'idéologie est autre que celle de la science :

1. *M. & E.*, chap. II, section 5, p. 161.
2. *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 429.

> [...] Une périodisation est possible et praticable pour l'histoire des sciences réduite au seul recensement des faits, tâtonnements, erreurs et positivités qui jalonnent son parcours. Il y a *en effet* une physique d'*avant* et d'*après* Galilée, d'*avant* et d'*après* Newton, d'*avant* et d'*après* les théories relativistes et quantiques. Une périodisation du même type est en revanche impossible et impraticable pour une éventuelle "histoire" des idéologies, puisque la *structure* des idéologies n'évolue pas, puisque celles-ci ne présentent au regard de l'analyste aucune différence qualitative et fonctionnelle profonde entre un *avant* et un *après*[1].

Lénine a une vision continuiste de la science. Mais l'innovation scientifique n'est pas pensée comme une solution de simple continuité car « pour que çà commence, il faut que ça ne commence pas toujours ! Le contraire du commencement ce n'est pas la fin mais bien la continuation[2]. »

Une conception matérialiste et dialectique de la connaissance objective et scientifique s'attachera alors à rendre compte de celle- ci à la fois « par solutions de continuité[3] » et comme émergence, mettant en évidence des phénomènes de continuité et de rupture (d'ailleurs non pas tant comme coupure épistémologique mais plutôt comme *effet* de rupture car l'innovation naît de la continuité des transformations). En effet, selon un mode de pensée dialectique, « la rupture est une forme de continuité. Se poser en s'opposant (à quelqu'un) c'est encore (lui) devoir quelque chose[4] ». Autrement dit, « "continuisme" et "discontinuisme" doivent être ainsi deux attitudes théoriques complémentaires[5] ».

C'est donc sur un mode dialectique décrit plus haut qu'on rendra compte d'une *histoire* du matérialisme qui constitue en quelque sorte un héritage pour Lénine, dont il cite les figures marquantes (Diderot, Feuerbach). D'autres sont seulement évoquées par lui (Démocrite[6])

1. P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1985, p. 545.
2. Jacques D'Hondt, *L'Idéologie de la rupture*, Paris, P.U.F, 1978, p. 92.
3. Lénine, « Karl Marx » (1915) in Lénine, *Karl Marx et sa doctrine*, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 18.
4. J. D'Hondt, *L'Idéologie de la rupture*, 1978, p. 161.
5. P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1985, p. 25.
6. Cf. *M. & E.*, chap. VI, section 5, p. 443. Démocrite passait pour le rival de Platon. Lénine établit ainsi avec justesse « la lutte des tendances ou des

ou bien présentes implicitement (Épicure[1], Bacon[2], Spinoza[3]). Cette histoire n'est pas linéaire comme le montre le rôle joué pour le matérialisme marxiste par l'idéalisme objectif de Hegel qui déclare qu' « un mode d'être de la matière est le penser[4] », ce philosophe transmettant un élément essentiel du spinozisme, suivi par Feuerbach. De Hegel, Marx reprend aussi la perspective sujet/objet ouverte par l'idéalisme allemand. À la suite d'Engels, Lénine va reconnaître dans la philosophie classique allemande l'une des sources du matérialisme historique et dialectique[5]. Comme courant de pensée, le matérialisme suit une évolution toujours en cours. Cela n'empêche pas mais, au contraire, autorise de déceler les principes stables de ce matérialisme philosophique qui s'est constitué au cours des siècles dans sa lutte pour la connaissance du monde, contre l'idéalisme et la religion, en devenant notamment la condition méthodologique de la science. Citons parmi ces principes :

- le principe de réalisme (la catégorie de matière), c'est-à-dire l'existence d'une réalité objective indépendante de la conscience que nous en avons *a priori* et qui relève d'une connaissance objective (selon un déterminisme indifférent), irréductible à toute croyance et pensée finaliste ;

- le principe d'immanence qui requiert d'admettre le caractère uniquement matériel de la réalité et de l'ensemble de ses phé-

lignes de développement de Platon et de Démocrite ». En effet, « ces lignes existent dès ce moment-là, remarque Olivier Bloch, et c'est dès ce moment qu'elles sont claires ; d'ailleurs, n'est-ce pas dans un passage fameux du *Sophiste* que Platon lui-même a présenté de façon la plus claire l'opposition entre le matérialisme des Fils de la Terre et l'idéalisme des Amis des Formes » (Olivier Bloch, *Matière à histoires*, p. 48).

1. Cf. *M. & E.*, chap. II, section 4, p. 153

2. Cf. *M. & E.*, chap. I, section 2, p. 62, ainsi que la section 4, p. 91 et le chap. III, section 6.

3. *M. & E.*, chap. III, section 6, p. 232.

4. F. W. G. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 6, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1979, p. 508-509-510 ; cf. aussi Jacques D'Hondt, « Hegel et Spinoza » (1978), in *Actes du Colloque International Spinoza*, Paris, 3-5 mai 1977 ; *Revue de Synthèse*, Paris, n° 89-91, pp. 207-219.

5. Cf. à ce sujet Lénine, « Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme » (1913) in Lénine, Œuvres, t. 19, Paris-Moscou, Éditions sociales, 1970, p. 13-18.

nomènes. En effet, la méthode scientifique *part* de l'immanence du monde, sans adjonction extérieure et sans déduire ce monde d'un autre. Ce principe implique un point de vue naturaliste (l'homme est un morceau de cette nature) et moniste (refus de considérer la pensée et le corps comme deux substances distinctes). Il implique aussi le transformisme$_1$, c'est-à-dire que le mouvement est immanent à la matière et l'univers porte en lui le principe propre à sa transformation ;

- le caractère cognitif de la réalité car au titre de cet immanentisme, la science part aussi d'un postulat : la réalité est *a priori* indéfiniment connaissable et sa connaissance comme indéfiniment améliorable.

Ainsi, au cours de l'histoire, les principes ontologiques du matérialisme se sont synthétisés (résumés et généralisés sous formes de postulats et principes méthodologiques) pour devenir ce que Marx appelait la « méthode matérialiste » se trouvant au fondement de la démarche scientifique. Autrement dit, l'histoire du matérialisme philosophique montre le passage d'une idéologie (*pré-*)*scientifique* - « [...] qui est, rigoureusement, du point de vue de son actualité vivante, *la science d'avant la science*$_2$ » et qu'il faut ne pas confondre avec une idéologie *para-scientifique*) - à la science. En effet,

> [...] en tenant compte de la distinction établie entre idéologie (pré-)scientifique et idéologie para-scientifique, on dira d'une façon plus complète que toute science résulte, dans son apparition, d'une idéologie scientifique historiquement antérieure à elle, et qu'elle rectifie cette rectification étant l'équivalent d'une "destitution" de fait. *Mais une idéologie para-scientifique ne saurait aucunement "naître" d'une science*. Il importe de préciser tout de suite que l'un des comportements-types de l'idéologie para-scientifique est de renvoyer, beaucoup plus réellement qu'à la science qui lui est contemporaine, à l'idéolo-

1. Les études historiographiques d'Olivier Bloch ont montré que la caractérisation du matérialisme du XVIII^{e} siècle comme « mécaniste » dans ce qu'il l'oppose à une conception ultérieure dynamiste, voire transformiste (« vitaliste ») est sujette à caution (cf. Olivier Bloch, *Matière à histoire*, Vrin, 1997). Dans ce sens, Marx et la tradition marxiste à sa suite, en caractérisant ainsi le « matérialisme d'ancien régime », ont, semble-t-il, excessivement insisté sur la rupture effectuée avec leurs prédécesseurs.

2. P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1985, p. 29.

> gie scientifique qui l'a précédée. L'exemple de Spencer, qui puise ses modèles dans le lamarckisme beaucoup plus fréquemment que dans le darwinisme, pourrait être, à cet égard, l'un des plus caractéristiques parmi ceux que nous avons étudiés[1].

Chez Patrick Tort, l'évolutionnisme spencérien que l'on nomme encore trop souvent de manière impropre le « darwinisme social » (il s'oppose en fait radicalement à la science darwinienne de l'évolution), sert de paradigme à l'étude des idéologies para-scientifiques. Chez Mach, les emprunts de circonstances d'un champ (la biologie) transférés à un autre domaine (la connaissance humaine) reproduisent le paradigme évolutionniste spencérien en sociologie. D'ailleurs et comme on l'a vu précédemment, l'empiriocriticisme, lorsqu'il aborde le domaine de la biologie, emprunte moins à la science qui lui est contemporaine (la théorie de l'évolution de Darwin) qu'à l'idéologie pré-scientifique qui l'a précédée, à savoir le larmarckisme.

Revenons à l'idée défendue par Althusser concernant la prétendue invariance historique en quoi consisterait la lutte séculaire entre matérialisme et idéalisme. Lorsque Lénine cite une remarque de Diderot parue dans *Lettre sur les aveugles* selon laquelle les arguments et les syllogismes ne suffisent pas à réfuter l'absurdité idéaliste[2], il ne s'agit pas d'une illustration de la thèse d'invariance mais plutôt qu'il est vain de vouloir ruiner les principes gnoséologiques de l'idéalisme en restant dans le discours philosophique de la spéculation. C'est pourtant ce que voudra faire l'idéalisme transcendantal kantien contre l'idéalisme « physique » avec les catégories *a priori* de l'entendement. Au contraire, c'est l'expérimentation scientifique et la pratique industrielle, nous permettant de reproduire artificiellement des « choses en soi » comme l'alizarine (exemple cité par Engels et repris par Lénine), qui offrent concrètement une réfutation de l'agnosticisme et de l'idéalisme transcendantal qu'aucun discours philosophique n'est en mesure de fournir. Ainsi, avec la science, « [...] si nous déduisons les principes de l'Être de ce qui est, nous n'avons pas besoin pour cela de philosophie, mais de connaissances

1. *Ibid.*, p. 539.
2. Cf. En guise d'introduction, p. 29. Lénine cite un passage de *Lettre sur les aveugles in* D. Diderot, *Œuvres philosophiques*, p. 156.

positives sur le monde et ce qui s'y produit, et ce qui en résulte n'est pas non plus de la philosophie mais de la science positive[1] ». La « méthode matérialiste[2] » et les données positives de la science obligent à quitter le monde de la pensée pure et de la spéculation philosophique (sans histoire propre parce qu'idéologique) pour descendre dans le monde du réel, au contact des choses mêmes, à recourir à la pratique (science, production, lutte des classes) pour accéder à une vérité objective. En retour, la vérité objective acquise par l'expérience est profitable à une lutte idéologique effective contre l'idéalisme qui entretient l'illusion d'exister de façon autonome par rapport à l'activité pratique. On retrouve ici le programme d'une « sortie (en all. *Ausgang*) de la philosophie » par son « dépassement » (*Aufheben*), énoncée par Marx dès les années 1840. Cette sortie ne consiste pas en l'élimination de cette discipline mais consiste dans le rejet de son autonomie illusionnante et dans la mise au contact de son contenu avec le monde (dont la philosophie est une émanation malgré l'ou-

1. F. Engels, *Anti-Dühring,* Paris, Éditions sociales, 1977, p. 67.

2. La méthode matérialiste qui se veut scientifique et non plus philosophique, défendue et illustrée par Marx dans *Le Capital*, ne fixe donc pas un idéal ou des prescriptions morales à valeur universelle mais décrit et explique des *processus* historico-évolutifs. « Dans cet impitoyable, nécessaire et lucide *retour à l'immanence*, explique de nos jours Patrick Tort, il y a quelque chose que la philosophie persiste à ne pas faire. La philosophie a pu décrire et commenter le "sublime". Mais ce n'est pas elle qui a analysé le processus de la *sublimation*. La philosophie a pu indéfiniment décrire et commenter la "liberté". Mais ce n'est pas elle qui sera apte à décrire le moindre processus réel d'*autonomisation*. La philosophie peut juger les discours, les actions et les comportements suivant une échelle de "valeurs" - et tenir en même temps des milliers de discours sur "la" valeur -, mais elle ne saura rien dire par elle-même du processus psychique et du phénomène social de la *valorisation*. Au cœur de toutes ces impuissances règne un reliquat de métaphysique essentialiste et fixiste susceptible de faire retour à chaque instant sous les termes figés de "transcendance", d' "universel" et d' "absolu". La philosophie *prend au mot* le vocabulaire de la croyance. Elle hypostasie les corrélats imaginaires des états de la conscience abusée. D'où l'obligation de *sortir de la philosophie* pour dire la vérité des processus, y compris celle des processus de fétichisation du vocabulaire » (P. Tort, *L'Effet Darwin*, Paris, Seuil, 2008, p. 208).

bli fréquent de celle-ci), afin d'interpréter celui-ci et de le changer[1].
Suivant ce projet, le contenu de la philosophie chez Marx visera ainsi à se démarquer dans un premier temps de la *Naturphilosophie* et du matérialisme spéculatif de Feuerbach qui, malgré l'appel de ce dernier à réinventer la philosophie afin qu'elle devienne « la science de la réalité dans sa vérité et sa totalité[2] », demeure néanmoins « idéaliste par en haut[3] » concernant l'illusion philosophique en quoi consiste l'idée de fonder la véritable religion du « genre » humain. Ainsi, partant de Feuerbach dans sa lutte pour le matérialisme contre l'idéalisme, Marx explique résolument dans *L'Idéologie allemande* qu' « il faut laisser de côté la philosophie [...] et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire[4] ». « [...] C'est là, ajoute-t-il où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive[5] ».

Plus loin, il dit encore :

> Pour les philosophes, c'est une tâche des plus difficiles qui soient de quitter le monde de la pensée pour descendre dans le monde réel. La réalité immédiate de la pensée est le *langage*. De même que les philosophes ont fait de la pensée une réalité autonome, ils ne pouvaient faire autrement que d'attribuer au langage une réalité autonome pour en faire leur domaine réservé [...] Le problème : descendre du monde des idées dans le monde réel, se ramène au problème : passer du langage à la vie[6].

1. Cf. P.-L. Assoun, « Philosophie », *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1998[3], p. 872-882, pour un aperçu des différents aspects de cette thématique chez Marx ; cf. aussi l'entrée « Philosophie/ effectuation de la — / sortie de la — » dans E. Renault, *Le Vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses, 2001, p. 40-43.
2. Cf. L. Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (1839), p. 56 et aussi p. 43 de *Principes de la Philosophie de l'avenir* (1843), p. 186-187 dans *Manifestes philosophiques*. *Textes choisis* (1839-1845), Paris, P.U.F, 1960, 1973, p. 56, 43 et p. 186-187.
3. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 58 ; cité par *M. & E.*, chap VI, section 2, p. 412.
4. K. Marx, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 234.
5. *Ibid.*, p. 21
6. Cité par P.-L. Assoun, « Philosophie », *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 874.

Il paraît évident que l'exigence empirique s'avère bien relative pour quelqu'un qui va considérer la philosophie comme un jeu de scrabble ou une partie d'échec, au risque du solipsisme, c'est-à-dire de prendre ce jeu pour le monde réel. Pour sa part, le matérialisme somme aux philosophes de sortir de ce simple jeu de langage pour atteindre une vérité objective.

F. Engels prolongera le programme de Marx d'une sortie de la philosophie, après la mort de son ami, notamment dans l'*Anti-Dühring* : « L'unité réelle du monde, explique-t-il, consiste en sa matérialité, et celle-ci se prouve non pas par quelques boniments de prestidigitateur, mais par un long et laborieux développement de la philosophie et de la science de la nature[1]. » Il s'agit ici notamment de sortir des limites absolues et indépassables fixées arbitrairement à l'humanité par la philosophie elle-même afin de se mettre à l'école des sciences de la nature qui montrent la possibilité offerte par celles-ci de connaître objectivement le monde et de transformer la « chose en soi » en « chose pour nous ». Néanmoins, à l'époque de Marx et Engels (c'est moins vrai pour ce dernier, après la mort de son ami), le matérialisme était dans l'air. Le but des fondateurs du matérialisme historique étaient de développer ce matérialisme « par en haut » dans le domaine historico-social, en soulignant le caractère dialectique de celui-ci et de son rapport avec sa base historico-naturelle, sans s'attarder, précisera Lénine[2] avec justesse, à ressasser les questions gnoséologiques déjà résolues par l' « ancien » maté-

1. Cf. F. Engels, *Anti-Dühring,* Partie 1, chapitre IV, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 73 (cité par *M. & E.*, chap. 2, section 2, p. 135). Voir dans la même œuvre d'Engels : Présentation, I, « Généralités », Ibid, p. 54 et 60, et Première partie, chap. III, « Subdivision. L'apriorisme », Ibid, p. 67. Engels s'inspire sans doute de la déclaration suivante de Feuerbach : « L'histoire de l'humanité n'est pas autre chose que la victoire continuelle remportée sur les limites qui à une époque déterminée étaient tenues pour les limites de l'humanité, et pour cette raison, pour des limites absolues, indépassables. L'avenir dévoile toujours que les prétendues limites du genre n'étaient que celles de l'individu. L'histoire des sciences, particulièrement celle de la philosophie et des sciences naturelles, fournit à ce propos les preuves du plus haut intérêt. Il serait intéressant et instructif d'écrire une histoire des sciences précisément de ce point de vue [...] » (Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris Gallimard, 1968, p. 292). 2. Cf. *M. & E.*, chap. VI, section 4, p. 421.

rialisme, développant ainsi son côté actif, subjectif, concret, c'est-à-dire comme « humanisation de la nature »[1]. Mais dans le contexte suivant tel que le vit et en rend compte Lénine[2], la situation est tout à fait différente. La gnoséologie matérialiste est sur la défensive. On la considère comme contraire au caractère « dialectique » (relatif) de la connaissance des processus, conception du cours de la science qui a été largement acceptée de nos jours. On peut voir cette évolution dans l'évaluation du matérialisme chez les positivistes (Comte, Vogt, et d'autres) qui commencent par défendre une conception globalement réaliste, attachée à l'objectivité de la connaissance (même si elle prend plutôt la forme d'un « matérialisme honteux »[3]), mais ensuite pour aboutir paradoxalement chez leurs héritiers (Mach, Pearson, Duhem, Poincaré, etc.) à une vision purement phénoménaliste, envisageant la vérité scientifique comme subjective (ou intersubjective) et déclarant par exemple en physique que « la matière a disparu ». Pour les défenseurs du matérialisme conséquent comme Lénine, il s'agit alors de s'immuniser contre ce subjectivisme réagissant aux découvertes scientifiques qui administrent en quelque sorte les preuves du matérialisme dialectique (tout en rénovant complètement les fondements de ce dernier). En effet, Engels avait dit qu'à chaque nouveau développement des sciences de la nature, le matérialisme devait changer de forme : « Avec toute découverte faisant époque dans le domaine des sciences de la nature, il doit inévitablement modifier sa forme ; et depuis que l'histoire elle-même est soumise au traitement matérialiste, s'ouvre également ici une nouvelle voie du développement[4]. »

1. Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1962, p. 92.
2. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 412.
3. André Lefevre, *La Renaissance du matérialisme*, Paris, Octave Doin éd., 1881, p. 221. L'expression de « matérialisme honteux » vise les « réticences positivistes ». Elle a peut-être influencé F. Engels qui l'utilise aussi dans l'Introduction à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1962, p. 31. Notre caractérisa- tion du positivisme du début serait bien entendu à nuancer. Cf. à ce sujet Jacques Moutaux, « La critique comtienne du matérialisme » dans Jacques D'Hondt, Georges Festa (dir.), *Présences du matérialisme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 179-193.
4. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 33 ; cité par *M. & E.*, chap. V,

Dans la nouvelle situation qu'analyse Lénine en 1909, les disciples bolcheviks de Mach (Bogdanov, Bazarov, Souvorov, etc.) ont « abordé en quelque sorte à revers$_1$ » le matérialisme dialectique, c'est-à-dire par le haut, à partir du matérialisme historique. En voulant en critiquer la forme, ils sont allés trop loin et ont renié unilatéralement ces fondements naturalistes et épistémologiques, glissant vers l'idéalisme. Pour Lénine, de son côté, il ne peut s'agir de seulement défendre les fondements gnoséologiques du marxisme et rester à la hauteur du « matérialisme philosophique intégral$_2$ ». C'est pourquoi il reproche à Plekhanov sa lutte purement doctrinale contre les disciples russes de Mach$_3$. Au-delà d'une lutte anti-révisionniste, Lénine a développé ainsi, comme on l'a vu, le concept philosophique de matière qui est une réponse épistémologique à la crise de croissance que traverse la physique. Il y a donc bien, chez lui, un projet épistémologique, décrit tout au long de l'ouvrage de 1909 mais non pas expressément nommé, de constituer un matérialisme intégral comme tâche *scientifique*, à mesure des avancées des sciences de la nature, projet qui ne peut se concevoir que de façon asymptotique.

p. 312.
1. *M. & E.*, chap. VI, section 2, p. 413.
2. *M. & E.*, Supplément à la section 1 du chapitre IV, p. 453.
3. Cf. *M. & E.*, notamment le chap. VI, section 5, p. 445 note.

Conclusion

Notre but principal était de reconsidérer *Matérialisme et Empiriocriticisme* qui est jugé par la plupart des commentateurs que nous avons rencontrés dans notre travail de recherche comme, au mieux, un ouvrage de philosophie de « niveau assez faible »[1]. Nous espérons avoir amplement démontré le contraire en indiquant notamment la grande cohérence interne de l'œuvre du point de vue de la défense de la doctrine matérialiste et du développement de celle-ci à partir de l'apport des sciences modernes car, comme le rappelle Lénine, le matérialisme doit s'enrichir avec chaque nouvelle découverte scientifique. Néanmoins, la communication entre science et matérialisme philosophique n'est pas unilatérale. Ainsi, dans sa réfutation de la gnoséologie empiriocriticiste, Lénine a voulu rappeler que le matérialisme constitue en science, la condition méthodologique de la connaissance objective. Dans ce cadre, c'est dans *Matérialisme et Empiriocriticisme* que, à notre connaissance, se trouve explicitement et clairement énoncé pour la première fois dans la littérature traitant d'épistémologie, le concept de matière tel qu'il est adopté spontanément par les savants dans leur démarche scientifique, et bien que Lénine rappelle lui-même qu'il ne l'a pas inventé et que ce concept est établi depuis longtemps. Il faut souligner que cette définition de la matière donnée par le révolutionnaire russe, est aujourd'hui largement admise dans la plupart des manuels ou textes d'épistémologie contemporains pour définir les postulats du « réalisme » (d'ailleurs d'une façon confuse car ces textes parlent par exemple de « réalisme ontologique » ou de « réalisme métaphysique »), mais sans jamais que le nom du révolutionnaire russe ou de son ouvrage de 1909 n'y apparaisse, et ceci sans doute afin d'éviter de présenter le matérialisme méthodologique comme un *a priori* philosophique ou une prise de parti idéologique[2].

1. Henri Chambre, « Lénine et le léninisme » [1971], dans *Encyclopædia Universalis*, 3e éd., corpus 13, 1989, p. 602.
2. À titre d'exemple, cf. Mario Bunge, *Chasing Reality. Strife over Realism*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 29 ; Guillaume Lecointre, « Comprendre le matérialisme par son histoire », in P. Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007, p. 13-33 ; Mi-

Il n'est pas inutile de rappeler l'intérêt de l'ouvrage de Lénine dans le cadre de la lutte publique menée aujourd'hui par les rationalistes contre les diverses formes du créationnisme et contre le réarmement contemporain des spiritualismes en tous genres qui investissent notamment le thème de la morale, celui-ci devant être, selon ces courants, pensé à côté des processus immanents et du pouvoir explicatif de la science. Il faut relier cela à la difficile lutte que mène l'humanité avec elle-même pour faire gagner du terrain au principe de réalité sur le principe de plaisir. Or, les rapports entre la science et la religion (un thème important abordé dans l'ouvrage de Lénine) sont fondamentalement antithétiques et reposent *d'abord* sur la rivalité, non sur la négociation. Dans ce cadre, *Matérialisme et Empiriocriticisme* offre l'exemple d'une autre prise de position anti-métaphysique que celle, agnostique et défensive, qui se caractérise par le refus d'aborder la question de la morale du point de vue (qui est celui de Lénine) d'un matérialisme rationnel intégral, englobant l'éthique de façon non-réductionniste (« dialectique »). C'est l'enjeu d'une conversion matérialiste requérant d'admettre le caractère uniquement matériel du réel et de l'ensemble de ses phénomènes, et par conséquent, que « [...] la matière et son mode d'existence, le mouvement, sont leur propre cause[1] ».

Ainsi, en révélant la contribution ainsi que la qualité doctrinale et argumentative de *Matérialisme et Empiriocriticisme*, nous avons voulu par là même montrer l'actualité de l'ouvrage de Lénine en accomplissant un geste, à certains égards, similaire de celui de G. Lukács dans *Existentialisme ou marxisme ?* (1947) lorsque le philosophe hongrois rappelait la valeur théorique de l'ouvrage de

chel Esfeld, « Le réalisme scientifique et la métaphysique des sciences ». Article disponible sur internet [consulté le 1er avril 2011] : http://www.unil.ch/webdav/site/philo/shared/DocsPerso/EsfeldMichael/2008/Barberousse08.pdf; Howard Sankey, « Qu'est-ce que le réalisme scientifique ? », *Réseaux* (Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique) n°94-95-96, Université de Mons (Belgique), 2002, p. 69-82. Article disponible sur internet [consulté le 1er avril 2011] : http://philosophy.unimelb.edu.au/about/staff/Sankey/howard/french-paper.pdf.

1. F. Engels, *Dialectique de la nature*, fragment intitulé « Sur la conception « mécaniste » de la nature » (rédigée approximativement vers le début de 1885), p. 259.

Lénine mesurable au fait que les arguments qui y sont développés s'appliquent aux systèmes analogues adverses nés *ultérieurement*. « Il serait faux de croire, disait-il, que la critique de Lénine concerne exclusivement la doctrine de Mach et que l'évolution ultérieure de la philosophie y échappe. La tendance dominante de la philosophie au stade de l'impérialisme reste inchangée : c'est la recherche de la "troisième voie". Rien ne le prouve mieux que l'exemple de l'existentialisme issu de la phénoménologie de Husserl. Là aussi, la philosophie prétend à étreindre la réalité objective en s'aidant des catégories de la conscience pure[1]. »

Pour finir, soulignons le fait que nous avons tenté de penser l'ouvrage de Lénine et le matérialisme en général en utilisant les catégories de continuité et de discontinuité. D'une part, nous avons voulu rétablir en particulier une filiation épistémologique méconnue avec Francis Bacon dans la mesure où ce dernier influence profondément la théorie de la connaissance des matérialistes ultérieurs (entre autres T. Hobbes, D. Diderot et les matérialistes français du xviii[e] siècle, L. Feuerbach, K. Marx et F. Engels) jusques et y compris Lénine. En effet, la théorie du reflet, la valeur cognitive et explicative de la science, l'usage rationnel de l'épochè doublé d'une critique du scepticisme philosophique, le savoir comme progression infinie (asymptotique) sont autant d'éléments théoriques que l'on trouve déjà d'une manière ou d'une autre chez Bacon, abstraction faite, bien sûr, des différences existant entre ce dernier et Lénine en ce qui concerne notamment les considérations théologiques du philosophe anglais (cf. Bacon, « De l'athéisme » en 1625)[2]. D'autre part, il ne faudrait pas oublier cependant en quoi le matérialisme dialectique et historique se *distingue* de l'ancien matérialisme savant sur certains points, notamment par la sortie hors de la spéculation philosophique et de la simple promotion des savoirs, même encyclopédiques. Jusqu'ici « les philosophes n'ont fait qu'*interpréter*

1. Georges Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?*, p. 244-245.

2. Soulignons néanmoins - fait rare dans l'histoire de la philosophie à l'âge classique - le fait que Francis Bacon (dans « De la superstition »), rompant avec la tradition philosophique depuis Platon, souligne la supériorité de la position athéiste qui est pacifique par rapport à la « superstition » et à l'idolâtrie religieuse qui érigent une « tyrannie absolue » sur l'entendement humain.

diversement le monde, ce qui importe c'est de le *transformer*[1] », énonce Marx dans la célèbre onzième des *Thèses sur Feuerbach*. Cette sentence peut servir à interroger la fonction sociale du savoir incluant les productions scientifiques dans une société mue par les antagonismes sociaux. En devenant les intellectuels organiques du prolétariat international, Marx et Engels ont voulu défendre « l'esprit de parti » dont parle le révolutionnaire russe dans son ouvrage, celui qui s'en tient fermement au point de vue d'un groupe social qui a une mission historique d'émancipation sociale car le savant comme « [...] éducateur a besoin lui-même d'être éduqué[2] ».

1. Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845) in K. Marx/F. Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 4.
2. *Ibid.*, 3e thèse, p. 2.

Bibliographie

I. - Édition de référence

La version originale de *Matérialisme et Empiriocriticisme*. *Notes critiques sur une philosophie réactionnaire* par Lénine a été publiée en russe à Moscou en mai 1909, en contournant la censure tsariste, sous le titre *Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии (Materializm i Empiriokrititsizm. Kriticheskie zametki ob odnoi reaktsionnoi filosofii)*. La première édition en français est publiée aux Éditions sociales internationales en 1928. L'édition de référence est :

LÉNINE (Vladimir), *Matérialisme et Empiriocriticisme*. *Notes critiques sur une philosophie réactionnaire,* dans *Œuvres*, tome 14 : 1908, Paris et Moscou, Éditions sociales et Éditions en langues étrangères, 1962, 415 p. (le nom du traducteur n'est pas indiqué mais on trouve l'indication suivante en fin de volume, p. 412 : « la traduction de ce volume a été revue par Roger Garaudy ».)

Parmi les nombreuses rééditions en fascicule, j'ai utilisé celle parue aux Éditions en langues étrangères de Pékin, 1975, 1978, 464 p. Elle a l'avantage d'inclure les « Dix questions au conférencier » (mai-juin 1908) qui avec *Matérialisme et Empiriocriticisme* compose le tome 14 des *Œuvres*. Cependant les notes de ce volume ne sont reproduites que partiellement.

II. - Ouvrages et articles cités

ALTHUSSER (Louis), *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1995, 1997, 632 p.

— *Philosophie et philosophie spontanée des savants* [1967], Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974, 157 p.

— *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant*

Hegel, Paris, Maspero, 1972, 93 p.

ASSOUN (Paul-Laurent), *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1976, 2009 (3e éd.), 364 p.

— [Articles] « Loi », « Répétition historique », « Vérité » in G. Labica et G. Bensussan (éd.), Dictionnaire critique du marxisme, Paris, P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 668-671, p. 993-995, p. 1198-1201.

BACHELARD (Gaston), *La Philosophie du non : essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F, 1940, 145 p.

BACON (Francis), *Novum Organum*, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, P.U.F, 1986, 2001, 349 p.

— *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michelle Le Dœuff, Gallimard/Tel, 1991, 375 p.

BALIBAR (Françoise), *Einstein : La joie de la pensée*, Paris, Gallimard, 1993, 144 p.

BARTHOLY (Marie-Claude), DESPIN (Jean-Pierre), GRANDPIERRE (Gérald), dir., *La Science :* épistémologie générale, Paris, Magnard, 1978, 383 p.

BERKELEY (George), *Les Principes de la connaissance humaine*, trad. Charles Rouvier, Paris, Armand Colin, 1920, 107 p.

BLACKMORE (John), (ed.), *Ernst Mach* : *his work, life and influence*, Los Angeles, University California Press, 1972, 414 p.

— *Ernst Mach - A Deeper Look*. *Documents and New Perspectives*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1992, 463 p.

BLOCH (Ernst), *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 1974, 186 p.

BLOCH (Olivier), *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, 464 p.

BOGDANOV (Alexandre), *La Science, l'art et la classe ouvrière*, traduit du russe par Blanche Grinbaum. Présentation de Henri Deluy et Dominique Lecourt, Paris, François Maspero, 1977, 291 p.

BONDARENKO (Maria), « Reflet *vs* réfraction chez les philosophes marxistes du langage des années 1920-1930 en Russie : V. Volochinov lu à travers V. Abaev », *Cahiers de l'ILSL*, n° 24, 2008, p. 113-148.

BOURDIN (Jean-Claude), *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1996, 353 p.

BOUVIER (Robert), *La Pensée d'Ernst Mach* : *Essai de biographie intellectuelle et de critique*, Paris, Vélin d'Or, 1923, 370 p.

BUNGE (Mario), *Chasing Reality. Strife over Realism*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, 342 p.

CASSIRER (Ernst), *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments pour une théorie de la connaissance*, Œuvres XX, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 144 p.

— *La Philosophie des formes symboliques*, t. I. Le langage, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 352 p.

— *La Philosophie des formes symboliques*, t. III. La phénoménologie de la connaissance, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 614 p.

— *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*. tome IV. De la mort de Hegel aux temps présents, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 420 p.

CHAMBRE (Henri), « Lénine et le léninisme » [1971], in *Encyclopædia Universalis*, 3e éd., corpus 13, 1989, p. 600-607.

CORNFORTH (Maurice), *L'Idéologie anglaise. De l'empirisme*

au positivisme logique, Éditions Delga, 2010, 221 p.

DARWIN (Charles), *L'Origine des espèces* [édition du Bicentenaire], trad. A. Berra, dir. Patrick Tort, (coordination) Michel Prum, Paris, Champion Classiques, 2009, 918 p.

— *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, dir. Patrick Tort, (coordination) Michel Prum Paris, Syllepse, 1999, 825 p.

D'HONDT (Jacques), *L'Idéologie de la rupture*, Paris, P.U.F, 1978, 191 p.

— « Hegel et Spinoza » (1978), in *Actes du Colloque International Spinoza*, Paris, 3-5 mai 1977, *Revue de Synthèse*, Paris, n° 89-91, pp. 207-219.

— et FESTA (Georges), (dir.), *Présences du matérialisme*, colloque international, 11 au 11 août 1990, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, L'Harmattan, 1999, 262 p.

DEBORIN (Abram), « G. Lukács et sa critique du marxisme », *Sous la bannière du marxisme*, 1924, Juin-Juillet, n° 6-7, p. 49-69. Cf. consultable en russe sur internet à la page « Texts of Deborin's Writings »: http://www.sovlit.org/amd/Pages/Texts.html

DELEUZE (Gilles), *La Philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F./Quadrige, 1963, 2004_{3},110 p.

DELRIEU (Alain), *Sigmund Freud*. *Index thématique*, Paris, Éd. Economica, 2008_{3}, 1734 p.

DIDEROT (Denis), *Œuvres philosophiques*, (dir.) Michel Delon, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2010, 1472 p.

DUBESSY (Jean), et LECOINTRE (Guillaume), (dir.), *Intrusions spiritualistes et impostures intellectuelles en sciences*. Actes du colloque organisé sous la direction de la Libre pensée, le 29 septembre 2000, Paris, Éditions Syllepse, 2001, 398 p.

EINSTEIN (Alfred) et INFELD (Léopold), *L'Évolution des idées en physique* [1936], Paris, Champs-Flammarion, 1983, 280 p.

— *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952, 316 p.

ENGELS (Friedrich), *Anti-Dühring (M.E. Dühring bouleverse la science)*, Paris, Éditions sociales, 1977, 501 p.

— *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1975, 718 p.

— *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, 91 p.

— *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1962, 125 p.

— *Souvenirs sur Marx et Engels* [anthologie], Moscou, Éd. du Progrès, 1982, 428 p.

FEUERBACH (Ludwig), *Manifestes philosophiques*. Textes choisis (1839-1845). trad. L. Althusser, Paris, P.U.F, 1960, 1973, 237 p.

— *Pour une réforme de la philosophie* [anthologie], trad. Y. Constantinidès, Paris, Mille et une nuits, 2004, 94 p.

FRUTEAU DE LACLOS (Frédéric), *L'Épistémologie d'Émile Meyerson : Une anthropologie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009, 289 p.

GONTIER (Thierry), *Le Vocabulaire de Bacon*, Paris, Ellipses, 2003, 69 p.

GRAMSCI (Antonio), *Textes*, (dir.) A. Tosel, Paris, Éditions sociales, 1983, 388 p.

— *Gramsci dans le texte*, (dir.) F. Ricci, Paris, Éditions sociales, 1975, 797 p.

GRISONI (Dominique), (dir.), *Histoire du marxisme contemporain*, t. 4 : Lénine, Paris, UGE (collection 10/18), 1978, 311 p.

HAECKEL (Ernst), *Les Énigmes de l'Univers*, trad. de l'allemand Camille Bos, Paris, Schleicher frères, 1902, 460 p.

— *Les Merveilles de la vie. Études de philosophie biologique pour servir de complément aux* Énigmes de l'Univers, Paris, Schleicher frères, 1907, 382 p.

HEGEL (G. W. F.), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vol. 6, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1979, 1806 p.

— *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, 444 p.

— *Cours d'esthétique.* Vol. 1, trad. fr. Ch. Benard, Paris, André, 1840, 348 p.

— *Encyclopédie, I. La Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, 646 p.

— *Encyclopédie, II. La Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, 778 p.

— *Science de la logique*. Premier tome. Premier livre. L'être [édition de 1812], trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1987, 413 p.

HELMHOLTZ (Hermann *von*), *Optique physiologique*, Paris, Victor Masson et fils, 1867, 1057 p.

HOLTON (Gerald), *L'Invention scientifique. Thémata et interprétation*, Paris, P.U.F, 1982, (trad. partielle de *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard University Press, 1973), 469 p.

HORKHEIMER (Max), « Matérialisme et métaphysique » in Horkheimer, M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduction de l'allemand par C, Maillard et S, Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 93-137.

HUME (David), *Traité de la nature humaine*, Livre I : l'entendement, trad. Philippe Baranguer et Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, 433 p.

ISRAEL (Giorgio), « Des *regulae* à la géométrie », *Revue d'histoire des sciences*, Paris, P.U.F, 1998, vol. 51, n_o 2-3, pp. 183-236.

JACOBI (Friedrich Heinrich), *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, intro., trad. et notes K. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, 320 p.

JOSEPHSON (Paul R.), *Physics and Politics in Revolutionary Russia*, Berkeley, University of California Press, 1991, 422 p.

KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1997, 2006, 749 p.

— *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993_2, 185 p.

— *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, 411 p.

LABICA (Georges), *Karl Mar*x. *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, P.U.F, Philosophies, 1987, 134 p.

— et BENSUSSAN (Gérard), (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/ P.U.F, 1981, 1985, 1998, 1240 p.

— [Articles] « Agnosticisme », « Science » *in* G. Labica et G. Bensussan, éd., *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 16, p.1030-1040.

LECOINTRE (Guillaume), « Préface : Comprendre le matérialisme par son histoire » (préface) in Pascal Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007, p. 13-33.

LECOURT (Dominique), *Une crise et son enjeu* : *essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paris, F. Maspero, 1973, 142 p.

— *Lyssenko, histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, avant-propos de Louis Althusser, Paris, Maspero, 1976, 258 p.

LEFEBVRE (Henri), *Pour connaître la pensée de Lénine*, Paris, Bordas, 1957, 1977_2, 356 p.

— *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Anthropos, 1947, 1980_2, 291 p.

— *Méthodologie des sciences : un inédit*, Paris, Anthropos, 2002, 225 p.

LEFEVRE (André), *La Renaissance du matérialisme*, Paris, Octave Doin éd., 1881, 496 p.

LÉNINE (Vladimir), *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, 607 p.

— *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. N. Guterman el H. Lefebvre, Paris, Gallimard, 1938, 196, 307 p.

— *Karl Marx et sa doctrine* [anthologie], Paris, Éditions sociales, 1971, 218 p.

— *Textes philosophiques* [anthologie], Sylvie Pelta, Françoise Sève (dir.), Paris, Éditions sociales, 1978, 349 p.

—*Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates*, Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/Moscou, 1980, 357 p.

— *Le Contenu économique du populisme et la critique qu'en*

fait dans son livre M. Strouvé, Éditions sociales/ Éditions du progrès, Paris/Moscou, 1974, 274 p.

— *L'État et la révolution*, Paris, Éditions sociales, 1976, 187 p.

LUKÁCS (Georges [Georg, György]), *Histoire et conscience de classe*. *Essais de dialectique marxiste,* trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, 2010_2, 417 p.

— *Existentialisme ou marxisme ?* (1947), Paris, Nagel, 1961, 290 p.

MACH (Ernst), *La Mécanique*. *Exposé historique et critique de son développement*, trad. fr. d'apr. la 4_e éd. en allemand É. Bertrand, Paris, Librairie scientifique A. Hermann, 1904, 483 p.

— *The Analysis of Sensations*, *and the relation of physical to psychical*, trad. d'apr. la éd. en allemand C. M. Williams, Chicago and London, The Open Court Publishing Company, 1914, 380 p.

— *L'Analyse des sensations*. *Le Rapport du physique au psychique*, trad. fr. d'apr. la 6_e et dernière éd. en allemand F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Paris, Édition Jacqueline Chambon, 1996, 323 p.

— *Popular Scientific Lectures*, Chicago, The Open Court publishing company, 1895, 332 p.

— *La Connaissance et l'erreur*, trad. fr. d'apr. La 2e éd. allemande M. Dufour, Paris, E. Flammarion, 1908, 388 p.

— « Sur le rapport de la Physique avec la Psychologie », *Année Psychologique*, XII, Paris, 1906, p. 303-316.

MAO (Tsé-toung [Zedong]), *Œuvres choisies de Mao Tsétoung*, vol. 5, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1977, 568 p.

MAROT (John Eric), « Alexandr Bogdanov, *Vpered*, and the Role of the Intellectual in the Workers Movement », *The Russian*

Review, vol. 49, 1990, p. 241-264.

MARX (Karl), *Œuvres*, t. II, Économie, (dir.) Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, 2112 p.

— *Manuscrits de 1857-1858 dits "Grundrisse"*, [réimpression en un volume de l'édition des Éditions sociales de Jean-Pierre Lefebvre en 1980], Paris, Les Éditions sociales, 2011_3, 928 p.

— *Le Capital*. *Critique de l'économie politique*, vol. 1, trad. sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, P.U.F /Quadrige, 1983, 1993, 940 p.

— *Manuscrits de 1844*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1962, 174 p.

MARX (Karl) et ENGELS (Friedrich), *La Sainte famille*, Paris, Éditions sociales, 1972, 256 p.

— *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1973, 158 p.

— *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1974, 621 p.

MARX (Karl), MARX (Jenny), ENGELS (Friedrich), *Lettres à Kugelmann*, trad. et présentation G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1971, 269 p.

MEYERSON (Émile), *De l'explication dans les sciences*, t. II, Paris, Payot, 1921, 469 p.

PANNEKOEK (Anton [(pseudo) J. Harper]), *Lénine philosophe* : *examen critique des fondements philosophiques du léninisme*. Précédé d'une préface de Paul Mattick et suivi de remarques critiques de Karl Korsch, trad. de l'édition anglaise D. Saint-James, C. Simon, Paris, Éd. Spartacus, 1970, 122 p.

PATY (Michel), « Empiriocriticisme », in G. Bensussan, G. La-

bica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 384-387.

— *Einstein philosophe : la physique comme pratique philosophique*, Paris, P.U.F, 1993, 583 p.

PLÉKHANOV (George), *Œuvres philosophiques*, t. 1, Moscou, Éditions du progrès, (sans date), 526 p.

— *Œuvres philosophiques*, t. 2, Moscou, Éditions du progrès, 1966. 851 p.

— *Œuvres philosophiques*, t. 3, Moscou, Éditions du progrès, 1981, 718 p.

RENAULT (Emmanuel), *Le vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses, 2001, 63 p.

REY (Abel), *La Théorie physique chez les physiciens contemporains*, Paris, F. Alcan, 1907, 412 p.

— *La Philosophie moderne*, Paris, E. Flammarion, 1908, 372 p.

RUPP-EISENREICH (Britta), « Darwinisme allemand » *in* P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, vol. 1, Paris, P.U.F, 1996, p. 822-866.

SANKEY (Howard), « Qu'est-ce que le réalisme scientifique ? », *Réseaux* (Revue interdisciplinaire de philosophie morale et politique) 94-95-96, Université de Mons (Belgique), 2002, p. 69-82.

SCHOPENHAUER (Arthur), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, nouvelle édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, P.U.F, 1966, 1435 p.

— *De la volonté dans la nature*, Paris, trad. Édouard Sans, Quadrige/ P.U.F, 1969, 206 p.

SCHULZE (Gottlob Ernst), *Enésidème. Ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*, Paris, Vrin, 2007, 280 p.

SÈVE (Lucien), *Penser avec Marx aujourd'hui. I. Marx et nous*, Paris, La Dispute, 2004, 282 p.

— et LABICA (Georges), (dir.), *Lénine et la pratique scientifique*, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, Paris, Éditions sociales, 1974, 601 p.

SPENCER (Herbert), *Les Premiers principes*, trad. É. H. Cazelles, Paris, Baillières, 1871, 604 p.

TIMPANARO (Sebastiano), *Praxis, Estructuralismo y Materialismo*, trad. en espagnol F. Cusó, Barcelona, Editorial Fontanella, 1973, 233 p.

— *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, 1975_2, 268 p.

TORT (Patrick), *La Pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983, 556 p.

— *La Raison classificatoire*. Quinze études, Paris, Aubier, 1989, 572 p.

— (dir.) *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 vol., Paris, P.U.F, 1996, 4862 p.

— [Articles] « Effet réversif de l'évolution », « Fechner, Gustav Theodor », « Mach, Ernst », « Transcendance évolutive » in P. Tort (dir.), Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution, vol. 1, Paris, P.U.F, 1996, p. 1334-1335, p. 1631-1632., p. 2742-2745, p. 4317.

— *Darwin et la science de l'évolution*, Paris, Gallimard Découvertes, 159 p.

— *La Seconde révolution darwinienne* (*Biologie évolution et théorie de la civilisation*), Paris, Éditions Kimé, 2002, 160 p.

— *Darwin et la philosophie*. *Religion, morale, matérialisme*, Paris, Kimé, 2004, 78 p.

— Une idéologie para-scientifique », *Le Nouvel Observateur*, Hors-série n° 61, La Bible contre Darwin, décembre 2005, p. 42-45.

— *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, suivi de *Introduction à l'anthropologie darwinienne. Marx -Engels, Malthus, Spencer, Darwin*, Paris, L'Harmattan, 1988, 2006_2, 154 p.

— *L'Effet Darwin Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008, 231 p.

—*Darwin n'est pas celui qu'on croit*, Paris, Le Cavalier bleu, 2010, 188 p.

— (avec la collaboration de Solange Willefert) *Darwin et la religion. La conversion matérialiste*, Paris, Ellipses, 2011, 549 p.

TOSEL (André), « Liberté/Nécessité » in *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 653-656.

— « Reflet » dans *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Quadrige/ P.U.F, 1981, 1985, 1998, p. 974-976.

VERLEY (Xavier), *Mach, un physicien philosophe*, Paris, P.U.F, coll. « Philosophies », 1998, 128 p.

VOGT (Karl Christoph), *Lettres physiologiques*, Paris, Reinwald, 1875, 739 p.

VUCINICH (Alexander), *Darwin in Russian Thought*, Berkeley, University of California Press, 1988, 468 p.

WEIL (Simone), *Œuvres complètes*, t. II, volume 1 : Écrits historiques et politiques :
L'Engagement syndical (1927 - juillet 1934), éd. Géraldi Leroy,

André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 424 p.

YASSOUR (Avraham), « Bogdanov et son œuvre », *Cahiers du monde russe et soviétique*, Année 1969, volume X, Numéro 3, p. 546-584.

ZAHAR (Élie), *Essai d'épistémologie réaliste*, Paris, Vrin, 2000, 188 p.

ZAPATA (René), *Luttes philosophiques en URSS, 1922-1931* [Anthologie], Paris, P.U.F, 1983, 335 p.

Table des matières

Introduction.....7

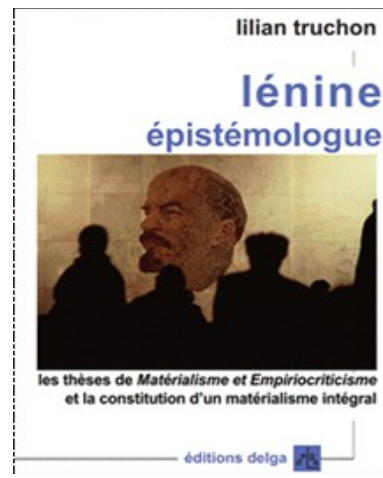
Première partie : les thèses gnoséologiques
I / 1. La critique de l'empiriocriticisme ou l'anti-Mach.....15
I / 2. L'empiriocriticisme : un « néo-berkeleyisme ».....34
I / 3. Les thèses gnoséologiques de Marx.....42
I / 4. Les objections de l'empiriocriticisme contre le matérialisme.....46
I / 5. La critique « de gauche » du kantisme.....56
I / 6. Nécessité et liberté.....60
I / 7. La connaissance objective.....65
I / 8. Le caractère cognitif et explicatif de la science.....70
I / 9. La théorie du reflet.....80
I / 10. Le concept philosophique de matière.....90
I / 11. La connaissance comme progression asymptotique infinie.....98

Deuxième partie : la constitution d'un matérialisme intégral
II / 1. Cosmologie matérialiste et unité de la science en physique.....125
II / 2. Matérialisme dialectique et théorie de l'évolution.....144
II / 2.1. L'économie de pensée comme fonction biologique.....151
II / 2.2. Une nouvelle cohérence donnée au matérialisme.....165
II / 3. Science et idéologie.....178

Conclusion.....195

Bibliographie.....199
Postface.....214

Postface : Après la parution de *Lénine épistémologue*



Publié en juin 2013, *Lénine épistémologue* est le premier ouvrage en français, à ma connaissance, entièrement consacré aux thèses philosophico-épistémologiques de Lénine, au moins depuis 1974, année de la parution de l'ouvrage de Dominique Lecourt : *Une crise et son enjeu* (cf. bibliographie).

Certes, la diffusion de mon livre a été jusqu'ici limitée (quelques centaines d'exemplaires vendus) et j'ai constaté une quasi-absence de recension dans la presse spécialisée (*Actuel Marx,* etc.) ou dans la presse militante. Pour ne rien dire des cercles philosophiques académiques... L'exception est venue de *L'Humanité* avec l'article du 1er avril 2014 de Wilfrid Magnier :http://www.humanite.fr/lenine-un-materialisme-integral

C'est donc dans l'espoir que l'ouvrage trouvera un lectorat élargi que je propose cette édition électronique, et pourquoi pas, donner l'envie de le traduire en langues étrangères?

S'il n'a pas bénéficié de beaucoup de promotion, par contre, mon ouvrage a eu en quelque sorte l'honneur d'être censuré dès sa sortie! En effet, le 30 juin 2013, un bloggueur et contributeur de Wikipédia dénoncait dans un “post” la censure dont avait fait l'objet mon livre lors d'une réactualisation d'une page de cette encyclopédie en ligne. Pour information, vous trouverez, après cette postface, le texte en question. Heureusemment, depuis, la situation a changée : https://fr.wikipedia.org/wiki/Mat%C3%A9rialisme_et_empiriocriticisme

Néanmoins ce genre d'incident n'a pas empêché que mon livre soit lu. Pour preuves, mon agréable surprise lorsqu'un jour Gilles B., un étudiant en philosophie (ancien ouvrier chez Renault et ancien militant à Lutte Ouvrière), de la même université que moi mais que je ne connaissais pas encore, m'aborda et sortit de sa

sacoche un exemplaire de mon ouvrage. Ou bien lorsque Julie B., une syndicaliste étudiante (par ailleurs une responsable du Parti de Gauche), me raconta que son oncle l'avait lu et apprécié. Une certitude donc : la culture marxiste n'est pas morte!

***

Mon ouvrage visait notamment deux buts : Premièrement, valoriser la contribution inestimable de Lénine comme épistémologue et matérialiste en dénoncant pour ce faire toutes les caricatures (réalisme naïf, dogmatisme virulent, contenu polémique ennuyeux, mauvaise connaissance de l'histoire de la philosophie et des auteurs traités, etc.) dont a fait l'objet *Matérialisme et Empiriocriticisme*. Cela a pris la plupart du temps la forme de réponses aux objections courantes. Je souhaiterais ici reformuler ce que je considèére comme le coeur du contenu positif de mon ouvrage (dans sa première partie): la définition du matérialisme (ou "réalisme"), à savoir, la condition méthodologique de la connaissance objective requérant d'admettre le caractère uniquement matériel de la réalité et de l'ensemble de ses phénomènes, n'a pas seulement pour champ d'application le domaine de la méthodologie en science mais est d'emblée une posture gnoséologique se présentant comme condition de possibilité pour la connaissance des choses dans leur immanence processuelle. Cela revient à adhérer à la "théorie du reflet". Elle ne signifie aucunement qu'un sujet cognitif puisse copier et reproduire passivement une réalité objective et extérieure à lui, c'est-à-dire acquérir une image immédiate du réel, au prix de l'oubli illusoire de sa propre subjectivité. Par conséquent, la théorie du reflet n'entretient aucune analogie possible avec un essentialisme de type aristotélicien ou avec la contemplation d'Idées platoniciennes immuables (où l'objet extérieur serait en quelque sorte l'Idée). Au contraire, elle exclut l'idée que le reflétant reflète immédiatement et totalement le reflété car il n'y a pas d'essence fixe des choses. Elle décrit un processus cognitif rationnel et actif qui n'oublie ni l'objet ni le sujet cognitif mais pense les deux dialectiquement comme une unité des contraires. Autrement dit, elle exclut toute argumentation sur la possibilité de connaître *a priori* la réalité matérielle. Elle implique plutôt qu'il faut partir de l'immanence du monde, sans adjonction extérieure et

sans déduire ce monde d'un autre, et cela est le résultant d'un *effort* rationnel de la pensée humaine pour s'affranchir de tout élément de spiritualisme et de toute idée de transcendance. C'est donc délibérément que le sujet cognitif va faire abstraction de sa subjectivité à la manière en quelque sorte d'une *épochè* mais qui ne renoncerait pas à tout jugement *a posteriori*, ou bien à la façon d'une "acatalepsie" réaliste qui exclurait la projection intentionnalisante à quoi se réduit primitivement le finalisme. C'est ce que l'on pourrait nommer l'âge adulte de la connaissance. Que signifie le fait que sujet cognitif et objet fonctionnent comme une unité de contraires (couple d'opposés)? Que leur identité n'est que partielle, relative historiquement parlant, puisqu'il y a antériorité de l'objet (la matière) sur le sujet (la pensée). Le processus cognitif témoigne donc d'une relation asymétrique constitutive qui doit être considérée comme asymptotique : les points de la courbe asymptotique figurent les "vérités relatives" d'un savoir s'approchant de plus en plus de la "vérité absolue" ; l'avancée infinie de la courbe figure le passage de « l'en soi » à une connaissance humaine « pour soi », non limitable en droits. Autrement dit, ce processus fonctionne comme un champ ouvert, jamais clôturé, illustrant sa dimension historique (relative). Ou comme le dit Lénine lui-même dans son ouvrage:

> "[La]distinction entre la vérité absolue et la vérité relative est vague, direz-vous. Je vous répondrai : elle est tout juste assez « vague » pour empêcher la science de devenir un dogme au mauvais sens de ce mot, une chose morte, figée, ossifiée ; mais elle est assez « précise » pour tracer entre nous et le fidéisme, l'agnosticisme, l'idéalisme philosophique, la sophistique des disciples de Hume et de Kant, une ligne de démarcation décisive et ineffaçable. II y a ici une limite que vous n'avez pas remarquée, et, ne l'ayant pas remarquée, vous avez glissé dans le marais de la philosophie réactionnaire. C'est la limite entre le matérialisme dialectique et le relativisme".

Le caractère asymptotique du savoir scientifique relève donc d'un optimisme gnoséologique.

Deuxièmement, il s'agissait pour moi de rendre sensible

l'actualité théorique de l'ouvrage de Lénine concernant la constitution d'un matérialisme intégral, notamment sur le rapport de "l'être" à la "pensée" (en termes philosophiques faute de mieux, et selon la représentation classique d'Engels dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*). Cette actualité implique un dialogue avec le darwinisme et sa révolution anthropologique, révolution mise à jour par Patrick Tort grâce au concept matérialiste de "continuité réversive". Car forger le chaînon théorique, souvent manqué par le passé, qui relie le matérialisme dialectique et le matérialisme naturaliste darwinien ne peut faire l'impasse sur le fait que le modèle de "l'effet réversif" dont il est question ici, ne se trouve ni dans Hegel, ni dans Marx, ni dans Engels, ni dans d'autres grands théoriciens du mouvement communiste international, encore moins dans l'anarchisme naturaliste d'un Kropotkine. Il se rencontre chez Darwin lui-même. Récemment j'ai publié un article qui revient sur ce thème : "Retour sur le marxisme et le darwinisme", *Actuel Marx* n° 58, 2015. Il se situe théoriquement dans la lignée de l'édition critique française établie par Patrick Tort du texte de Anton Pannekoek paru originellement en 1909 : *Darwinisme et Marxisme* (Paris, Les éditions Arkhê, 2011). Il s'agit du Pannekoek qui était encore marxiste à l'époque et non pas du même auteur qui sombra plus tard, notamment avec *Lénine philosophe* en 1938, dans le relativisme philosophique le plus condamnable et dans l'antibolchévisme le plus viscéral au nom de la lutte contre l'Union Soviétique de Staline.

***

Dans la bibliographie de mon ouvrage, je pourrais aujourd'hui ajouter en particulier un ouvrage sur la vie et l'oeuvre de Lénine, qui constitue un progrès certain par rapport au flot d'ouvrages sur le même thème et qui fleurent bon l'anticommunisme primaire et la désinformation : Lars T. Lih, *Lénine. Une biographie*, (Paris, Les Prairies Ordinaires, 2015, 288 pages). Encore faut-il noter, en ce qui concerne le sujet qui nous occupe, que le point de vue de Lih est erroné lorsqu'il déclare que *Matérialisme et Empiriocriticisme* constitua un "des devoirs d'école" de Lénine sur un sujet qu'il connaissait "relativement mal" (*Ibid*., p. 11-12). Au contraire, Lénine, en tant qu'autodidacte, a rédigé cette oeuvre en

1908/1909 après des années de lecture notamment d'auteurs du matérialisme français du XVIIIe siècle comme Diderot et D'Holbach et en particulier à partir de la polémique révisionniste et néo-kantienne de Bernstein dans le mouvement socialiste international vers 1898. D'ailleurs, le simple relevé du nombre d'ouvrages et d'articles cités avec précision et esprit de synthèse dans *Matérialisme et Empiriocriticisme* montre combien Lénine étudiait de façon approfondie et soutenue.

Pour information, je pourrais ajouter aussi des ouvrages parus depuis lors ou d'autres textes dont j'ignorais à l'époque l'existence sur A. Bogdanov : d'abord le livre de K. M. Jensen intitulé *Beyond Marx and Mach: Aleksandr Bogdanov's* Philosophy of Living Experience (Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company, 1978). Citons également : A. Bodganov, *The Philosophy of Living Experience: Popular Outlines* (trad. en anglais David G, Rowley, Leiden, Netherland, Brill, 2015). L'ouvrage de Jensen m'a confirmé que Bogdanov, à la suite de E, Mach, était théoriquement en guerre contre le matérialisme et son histoire, sous prétexte de lutter contre le “réalisme naïf”. En effet, Démocrite et Th. Hobbes étaient vilipendés par Bogdanov parce qu'il les considérait comme étant les précurseurs du concept philosophique de “matière” en tant que “chose en soi” (cf. K. M. Jensen intitulé *Beyond Marx and Mach,* p. 63 et 70). Sacre du “fétichisme” et de la réification de la “matière” pour Bogdanov, conceptualisation effective de la réalité objective et dette philosophique envers ces auteurs matérialistes pour Lénine! A ce titre, je me propose de revenir en particulier sur l'apport sous-estimé de Th Hobbes à l'histoire du matérialisme *et* de la dialectique dans un prochain ouvrage entièremment consacré à la philosophie naturelle et politique de cet auteur.

Je m'arrêterai là en ce qui concerne les nouveaux éléments bibliographiques. Je souhaite terminer cette postface par une longue citation qui montre que, dès le début, Lénine a trouvé son public et touché sa cible en 1909, comme j'espère que c'est le cas, toute proportion gardée, avec mon texte :

> Il [Lénine] écouta avec un grand intérêt ce que je lui dis de l'accueil fait à son livre *Matérialisme et empiriocriticisme*.

> [...] A l'époque où le livre parut pour la première fois, il produisit sur les adversaires l'effet d'une bombe. [...] Ilitch [Lénine] se réjouit surtout en apprenant que dès la parution de ce livre les militants [...] les ouvriers d'avant-garde, s'étaient mis à l'étudier avec ardeur; beaucoup d'entre eux se sentirent si ferrés sur ces questions, qu'ils intervinrent hardiment et avec succès contre les "machistes" [partisans de la philosophie de Ernst Mach et de l'empiriocriticisme]. Je citai Alexandre Bouïko, révolutionnaire professionnel du Parti, ex-ouvrier de l'usine Poutilov, le bolchévik Boubléïev des chantiers de constructions navales Sémiannikovski, les ouvrières Polia (de la fabrique Pal) et Ksioucha (de la fabrique Thornton). [...] Ensuite, Lénine m'expliqua pourquoi, maintenant précisément, dans cette phase de réaction politique et idéologique, il était si important d'engager une lutte résolue et irréconciliable contre les gens qui avaient renié le marxisme [...] Vladimir Ilitch disait qu'il ne fallait pas sous-estimer le danger de voir contaminer la couche supérieure des ouvriers par les petites idées réactionnaires.
>
> - Tatiana Fiodorovna Lioudvinskaïa, "A Terioki et à Paris", in *Lénine tel qu'il fut*, 1959.

Lilian Truchon, novembre 2015.

ANNEXE

Wikipédia ou l'importance du tri sélectif des idéologies

Publié le 28/06/2013 par Wikibuster: https://wikibuster.wordpress.com/page/27/ [consulté le 19 novembre 2015]

Voici de nouveaux commentaires de Sebrider sur le thème du tri idéologique sur Wikipédia, n'est-il pas nécessaire pour déterminer « le point de vue correct »

Voilà encore et encore un exemple tout chaud et concret de ce tri :

J'ai introduit sous l'IP [...], ce samedi 22 juin 2013, dans la bibliographie de l'article Lénine, le livre de Lilian Truchon, « Lénine épistémologue », Delga, 2013. Et comme par hasard, mon ajout a été rapidement supprimé par le Même utilisateur:Jean-Jacques Georges, le prêtre des sujets communistes de wikipédia. J'avais également ajouté cet *« Obscur ouvrage d'un obscur doctorant, qui met sur son CV un lien vers un site internet*

stalinien », dixit Jean-Jacques Georges dans l'article « Œuvres et bibliographie de/sur Lénine ».

Comment Jean-Jacques Georges accuse les autres d'être des staliniens, cela devient-il de plus en plus un honneur de sa part ? Voici ce que publie cet obscur doctorant sur le site universitaire nantais :

« Lénine Épistémologue. Les Thèses de Matérialisme et Empiriocriticisme et la constitution d'un matérialisme intégral aux éditions Delga (début 2013). Pour information, on peut facilement trouver sur Internet l'ouvrage de Lénine, Matérialisme et Empiriocriticisme, notamment à : http://www.communisme-bolchevisme.n… "

Si on clique sur le lien on tombe naturellement sur « Matérialisme et Empiriocriticisme » de Lénine au format .pdf, adéquate pour les e-livres et qui est en rapport avec son sujet. Bouuuuh ! le méchant stalinien. Bref encore une belle réaction de cour primaire de la part d'un des wikipédiens les plus intelligents.

J'ai réitéré l'introduction du livre dans la bibliographie et :

« Ce doctorant est un illustre inconnu et son ouvrage est dispensable dans la bibliographie. Sebrider n'a pas droit de cité dans wikipédia – qu'il aille faire ailleurs la promotion de ses ouvrages « matérialistes » préférés) » dixit Jean-Jacques George ce 22 juin 2013 à 19:34.

Or, un « illustre inconnu » comme François-Xavier Heynen a droit d'être cité longuement dans l'article Herbert Spencer. Heynen transforme la « loi du plus apte/fort » d'Herbert Spencer en une « loi des plus sympathiques » suite à ses études sur l'oeuvre complète de Spencer. On notera que François-Xavier Heynen a également son article, même si depuis juin 2013 il est en attente d'admissibilité et le sera encore pendant des siècles.

Or, un « illustre inconnu » comme David Priestland entre autres a droit d'être cité. Jean-Jacques Georges l'utilise abondement dans l'article Communiste de wikipédia. Comme cet auteur n'avait pas d'article wikipédia, je l'ai créé le 8 août 2012 à 01:41. Les réactions de Jean-Jacques Georges et Celette sont intéressantes. Ils comblent le vide béant qu'ils ont laissé en ajoutant des inter-liens avec les autres articles de wikipédia. Bref, pas vraiment de réaction !

Lorsque j'ai créé l'article Roger Keeran, historien américain et militant communiste (taxé de stalinien par Celette et Jean-Jacques Georges) le 18 mars 2013 à 17:29, un petit KGB local l'a de suite mis en attente d'admissibilité le 18 mars 2013 à 23:24. Il l'accuse de ne pas rentrer dans les « critères d'admissibilité des scientifiques et universitaires ». De plus le petit KGB local indique que l' « article ne cite suffisamment ces sources ».

Pourtant, si on regarde bien, l'article Roger Keeran est bien plus fourni que l'article David Priestland. Pour les construire, j'ai utilisé internet de la même manière. J'ai grandement utilisé « Keywiki » pour l'article de Keeran. Par ailleurs, on note que le livre de Keeran est bien plus vieux que

celui de Priestland. De plus, Roger Keeran est publié en français. Mais « Le socialisme trahi, les causes de la chutes de l'union soviétique » (é. Delga, 2012) coécrit avec Thomas Kenny n'a pas le droit d'être cité ni d'être introduit dans la bibliographie des sujets sur le communisme de wikipédia.

Mais il est vrai que la langue ne doit pas être une barrière à la connaissance. Cependant Priesland a le droit d'être cité tandis que Mark Edele est mis à l'écart car il ne rentre par dans l'Ordre des choses :

« Mark Edele shows that it was not ideology, terror, or state control which held this society together, but the harsh realities of making a living in a chaotic economy which the rulers claimed to plan and control, but which in fact they could only manage haphazardly » (Présentation du livre Stalinist Society: 1928-1953, 2011

Geoffrey Roberts dont j'ai créé l'article n'est pas utilisé par Jean-Jacques Georges et ne le sera jamais quand bien même il sera édité en Français dans l'année 2013 aux éditions Delga. Quelle horreur, Delga est de sensibilité communiste !

Je remarque que Keeran, Kenny (par la lecture de l'éd. Delga) et Edele (à travers ce simple petit résumé en anglais) tendent vers la conception du renégat soviétique Alexandre Zinoviev, c'est à dire vers des explications immanentes et objectives de la société communiste post-féodale et du « facteur de trahison ». Cela est même si il faut recadrer l'interprétation dans le cadre théorique d'AZ sur les phénomènes sociologiques (internes à la société -> phénomènes communautaires) et les phénomènes historiques (externes à la société ->1914/1945 et 1954/1984). Par exemple, selon ce résumé Edele va vers des explications économiques. Or, la société communiste post-féodale (et post-apocalypse) mature n'est pas économique mais communautaire c'est à dire que les usines ne servent pas à produire mais à organiser la population en collectif (in Alexandre Zinoviev, Katastroïka, p.34).

Si vous voulez voir de la production, il faut aller voir le goulag (année 30 et année 70 en lien avec la sphère historique mondiale). Il caractérise des milieux de production type historique (temporalité brève – immanent à la sphère historique et non à la sphère sociologique communautaire en tant que telle) tandis que chez nous, les milieux de production (ou sphère professionnelle) sont de type sociologique (sur le long terme – immanent à la société occidentiste).

Pour revenir à ce samedi 22 juin 2013, j'ai également introduit le livre de Lilian Truchon, « Lénine épistémologue », Delga, 2013″ dans la bibliographie de l'article « Matérialisme et empiriocriticisme » car c'est le thème du livre. J'avais aussi ajouté Pascal Charbonnat, « Histoire des philosophies matérialiste », Kimé, 2013, p.597-618. Mais :

* (actu | diff) 22 juin 2013 à 21:02 Superjuju10 (discuter | contributions) m . . (4 241 octets) (-168) . . (Révocation des modifications de 90.33.58.115

(retour à la dernière version de Lacrymocéphale)) (défaire)
* (actu | diff) 22 juin 2013 à 20:59 90.33.58.115 (discuter) . . (4 409 octets) (+168) . . (Vandalisme par le « petit KGB Local » Annulation des modifications 94312243 de Lacrymocéphale (d)) (défaire)
* (actu | diff) 22 juin 2013 à 20:56 Lacrymocéphale (discuter | contributions) . . (4 241 octets) (-168) . . (Annulation des modifications 94312144 de 90.33.58.115 (d)) (défaire)
* (actu | diff) 22 juin 2013 à 20:50 90.33.58.115 (discuter) . . (4 409 octets) (+168) . . (Vandalisme par Jean-Jacques Georges Annulation des modifications 94311091 de Jean-Jacques Georges (d)) (défaire)
* (actu | diff) 22 juin 2013 à 20:09 Jean-Jacques Georges (discuter | contributions) . . (4 241 octets) (-168) . . (Retour du troll banni Sebrider.) (défaire)
* (actu | diff) 22 juin 2013 à 19:25 90.33.58.115 (discuter) . . (4 409 octets) (+168) . . (→Critiques) (défaire)

Effacés aussi les inter-liens [[matérialisme dialectique]] et [[Matérialisme historique]] des « Articles connexes » de l'article Lénine.

Effacée également, la catégorie philosophie matérialiste pour « Catégorie:Essai de Lénine » sous prétexte que « tous les ouvrages de Lénine ne sont pas de la philosophie » (Jean-Jacques Georges) et appuyé par le petit KGB local. Or, l'article « Œuvres et bibliographie de/sur Lénine » est dans « Catégorie:Bibliographie en philosophie ». En plus de ces absurdités, il y a aussi un flagrant délit de méconnaissance. En effet; ils ne savent pas que la trinité Philosophie – Economie – Politique forme une chaine inaliénable. Et, cela est dit clairement dans la littérature marxiste de type matérialiste et dialectique. Mais, comme partout et de tout temps le matérialisme et la dialectique sont rejetés et calomniés. Wikipédia ne fait l'exception.

« Pourtant, le mépris des chercheurs occidentaux n'est pas rationnellement justifiable. Les phénomènes étudiés hurlent littéralement qu'ils ont lieu non pas en vertu de préceptes politiques, mais selon des lois objectives que l'on qualifiait naguère de dialectiques. On y trouve la lutte des contraires, la division de l'uni et la polarisation des parties, la transformation de phénomène en leur opposé et leur retour, à un nouveau niveau, à leur état (« négation de la négation »), le passage de changements quantitatifs en qualitatifs, etc. Mais les chercheurs, craignant qu'on ne leur reproche de la vénération pour la dialectique font tout ce qu'ils peuvent pour ne pas la remarquer dans leurs objets d'étude. À la place, ils pondent des platitudes saturées de classifications et de définitions « bureaucratiques ».

La méthode de pensée dialectique ne se réduit pas aux « lois de la dialectique » connues. Elle inclut un certain nombre de procédés d'expérimentation mentale que Hegel et Marx appelaient la méthode d'ascension de l'abstrait vers le concret. (…) Je suis persuadé que cette méthode pourrait-être très utile à la description de l'occidentisme, mais, à ce jour, Le Capital de Marx reste l'exemple unique de son application. »

=> L'Occidentisme – essai sur le triomphe d'une idéologie, Alexandre Zinoviev, éd. Plon, 1996 (ISBN 978-2259-183-178), partie L'idéologie, chap. Antidialectisme de l'idéologie de l'occidentisme, p. 208

Voilà encore et encore comment le petit KGB de wikipédia a bloqué une IP, ce jour du samedi 22 juin 2013.

[...] Sebrider, 23/06/2013.