

Vol. 3 no. 2

Marxisme

# Phi Zéro

revue étudiante de philosophie

Comprenant des textes de :

Yvon Blanchard

Claude Lagader

Mars 75



COMITE DE DIRECTION

Benoît Bernier  
Gheorghe Clonda  
Pierre Girouard  
Marie-Andrée Trudel

COMITE DE LECTURE

Claude-Emile Piché  
Marie-Armelle Thébault  
Serge Tisseur  
Pierre Valois

NOTE

Le comité de lecture a pour tâche principale de déterminer le contenu de la revue. Il est essentiellement composé d'étudiants pour que Phi Zéro réponde aux intérêts des étudiants. Le Comité de Direction les invite donc instamment à venir occuper les places qui leur reviennent au sein du comité de lecture.



# Sommaire

## ESSAIS

- Denis Richard. CONFUSIONS.....7
- Michel Collins. LES DIEUX DANS LE LANGAGE.....9
- Pierre Bellehumeur. Traduction: -KANT - REFLEXIONS  
DE CENTENAIRE.....19
- Michel Collins. L'HISTORIOGRAPHIE COMME JUGEMENT  
HISTORIQUE.....47

## MARXISME

- Pierre Girouard. LA PLUS-VALUE DANS LE SPORT PRO-  
FESSIONNEL.....67
- Claude Lagadec. LE MARXISME, POURQUOI PAS?.....73
- André Mineau. MARX: THEORIE ET PRATIQUE, PHILOSO-  
PHIE ET CRITIQUE.....75
- Pierre Valois. LA NOTION DE PIETE FILIALE.....81
- Yvon Blanchard. ALIENATION ET ARGENT SELON MARX....89

## CHRONIQUE

- Serge Tisseur. A AJOUTER.....111

SOMMAIRE (suite)

DOSSIERS

Pierre Girouard. L'ECHO DU SECRET.....115

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

MARXISME

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

CHRONIQUE

.....

# Essais





# Confusions

Ne pas confondre

un livre éclairant  
avec

une brique et un fanal;

Ne pas confondre

une remarque intéressante  
avec

le profit d'une remarque;

Ne pas confondre

un bacc. en philosophie  
avec

la philosophie du traversier;

Ne pas confondre

digestion d'auteur  
avec

renvoi en bas de page;

Ne pas confondre

la traversée de l'écriture  
avec

les vingt-quatre heures de La Tuque;

Ne pas confondre

l'être de l'étant  
avec

la grenouille du lac;

Ne pas confondre

trafic d'influence  
avec

heure de pointe;

Ne pas confondre

théorie globale  
avec

Mr. Bubble.

- 
1. La formulation de ces "confusions" est librement inspirée de: Franquin et Delporte, Gaston R4, EN DIRECT DE LA GAFFE, Ed. Dupuis, 1974.

# "Les dieux dans le langage"

## I

### UNE METAPHORE

L'énoncé: "les dieux dans le langage" de Lacan (1), une métaphore, l'aboutissement d'un transport (2) " μεταφορα ". Ce qui nous préoccupe c'est de retrouver le sujet, le pré-texte, la "causa", ici la chose. Les noms sont à reprendre; c'est au contenu de ceux-ci qu'il faut travailler. "Dieux" et "langage", qu'y a-t-il de compris et dans ce "dans"? Lénine ne dit-il pas:

"Pour connaître réellement un objet, il faut embrasser et étudier tous ses aspects, toutes les liaisons et "médiations". Nous n'y arriverons jamais intégralement, mais la nécessité de considérer tous les aspects nous garde des erreurs et de l'engourdissement." (3)

(1) Le texte de Lacan, LE SEMINAIRE, n'a point été consulté. Nous avons préféré travailler à partir de nos propres signifiés.

(2) Nous nous appuyons ici sur la définition que fournit Aristote dans sa Poétique: "la métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre,..." (1457b 6-7). Nous laissons tomber les catégories de transport que ce dernier indique, celle-ci ne nous étant d'aucune utilité pour la suite de notre dissertation reposant non sur le problème de la Métaphore mais bien plutôt sur celui qu'elle renferme.

(3) Volume 1 Lénine: "A nouveau les syndicats, la situation actuelle et les erreurs de Trotski et de Boukhanine.

Suivons donc son conseil.

Le "dans" introduit les "dieux" dans le lieu du "langage", "intus". Il crée une liaison d'appartenance en tant que joint. Le "dans" permet, opère la copulation entre les "dieux" et le "langage", d'où il ressort l'appartenance de l'un à l'autre et de l'autre à l'un - n'en est-il pas ainsi des amants de Platon? Plus essentiellement encore, "dieux" et "langage" entrent dans un jeu, un combat inévitable: celui de l'aimé et de l'aimant qui implique le choix du type d'amant et d'amour. (1) Peut-il en être autrement si on se situe d'un point de vue dialecticien?

"La contradiction, dit Mao Tse-Toung, existe dans tous les processus qui se déroulent dans les choses et les phénomènes objectifs et dans la pensée subjective, elle pénètre tous les processus du début à la fin;" (2)

La contradiction n'implique-t-elle pas de plus une différence de niveau entre les deux termes: l'aspect principal et l'aspect secondaire de la contradiction? Détachons-nous de la forêt instituée par le "dans" pour mieux y revenir. Forçons plutôt à se dévoiler les "dieux" et le "langage", les deux aspects qui se prêtent au regard.

(1) Référons-nous par exemple au discours de Lysias, au premier et au second de Socrate.

(2) Mao Tse-Toung, QUATRE ESSAIS PHILOSOPHIQUES. De la contradiction. p. 80

## II

## DU LANGAGE A L'ECRITURE

"Bien faire les métaphores, nous dit Aristote, c'est bien apercevoir les ressemblances". (1) Si l'on prête foi à son dire il est possible de découvrir le nom de la chose sous le masque du surnom par voie de ressemblances et de là, d'en revenir à la chose elle-même, puisque si l'on veut établir des ressemblances par comparaison il faut connaître la chose et au moins une autre avec laquelle on la met en rapport dans ce qui peut les faire se ressembler, sembler avec un Même.

Fidèle à ce que nous venons d'énoncer il faut partir du langage, de ce qu'il est. Derrida nous dit dans DE LA GRAMMATOLOGIE, à propos du langage:

"...on disait "langage"  
pour action, mouvement,  
pensée, réflexion, cons-  
cience, inconscient, ex-  
périence, affectivité,  
etc." (2)

Les structuralistes eux, et je me réfère ici au dire de Roman Jakobson, pensent le langage dans son rapport aux signes:

"...: le langage est un  
système de signes,..." (3)

(1) Aristote, POETIQUE 1459a 7

(2) Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. p. 19

(3) Jakobson, ESSAIS DE LINGUISTIQUE GENERALE. p. 162

Qu'est-il le langage, comment comprendre "langage"?

Somme toute, le langage n'est-il pas que le mode par lequel il est possible d'exprimer "ausdrücken", de faire sortir, d'extraire l'impression et ce sous la forme de l'impression "druck" comme expression "ausdruck" de l'impression "drücken"? Mais qu'en est-il de l'essence et du contenu du dit dont il ne témoigne pas? Quel est le concept qui sait contenir à la fois: le langage, son essence et son contenu, le signifiant et le signifié? N'est-ce pas là l'attribut de celui d'écriture qui, avec Derrida, a pris une extension considérable, du moins par rapport au caractère restreint dans lequel il avait été contraint: "les gestes physiques de l'inscription littérale, pictographique ou idéographique (1)," signe. L'écriture nous dit-il:

"On tend maintenant à dire "écriture" pour tout cela (2) et pour autre chose: pour désigner non seulement les gestes physiques de l'inscription littérale, pictographique ou idéographique, mais aussi la totalité de ce qui la rend possible; puis aussi, au-delà de la face signifiante, la face signifiée elle-même; par là,

(1) DE LA GRAMMATOLOGIE p. 19

(2) Il faut faire référence à ce qui a précédemment été attribué au langage.

tout ce qui peut donner lieu à une inscription en général, qu'elle soit ou non littérale et même si ce qu'elle distribue dans l'espace est étranger à l'ordre de la voix: cinématographie, chorégraphie, certes mais aussi "écriture" picturale, musicale, sculpturale, etc. ...Tout cela pour décrire non seulement le système de notation s'attachant secondairement à ces activités mais l'essence et le contenu de ces activités elles-mêmes." (1)

On aperçoit une légitimation phénoménale de cette conception dans le rapport institué par les sciences et ce, grâce à l'ordinateur, entre langage et programme. Ne parle-t-on pas d'ailleurs en biologie de programme, pro-gramme? Souvenons-nous de Jacques Monod dans LE HASARD ET LA NECESSITE. Il en est ainsi dans de nombreuses disciplines et surtout partout où les cerveaux électroniques ont été introduits.

Ce n'est plus "langage" qu'il faut lire mais bien plutôt "écriture". Du surnom, n'est-on pas revenu avec "écriture" à l'appellation correcte de l'étant qui nous préoccupait et qui pourtant n'était

(1). DE LA GRAMMATOLOGIE p. 19

pas déployé dans tout son être? Le langage a repris sa place à l'intérieur de l'écriture qu'il avait subjuguée. L'écriture, dont nous parle Platon dans son PHEDRE, n'est plus, ou si elle est encore, ce n'est que comme partie constituante de l'écriture. Nous ne nous attacherons plus aux dieux dans le langage mais bien plutôt aux dieux dans l'écriture.

L'Histoire a marqué le concept d'écriture, il n'en a pas été autrement pour celui de dieu; Nietzsche n'a-t-il pas annoncé la mort de Dieu et des dieux:

"Devant Dieu - Mais il est mort à présent, ce dieu"? (1)

Qui est-il ce Dieu et qu'implique sa mort à la limite pour l'écriture?

### III

#### LES DIEUX DE L'ECRITURE: ASSASINES

Les dieux avaient vaincu lors du premier combat; ils s'étaient posés en maître, mais depuis Nietzsche la situation a été renversée: ils ont succombé sous le poids de leurs propres contradictions. Qui sont-ils ces dieux de Nietzsche pour que l'on puisse les voir dans l'écriture?

Même si l'aphorisme no. 343 du cinquième livre du GAI SAVOIR - "Ce qu'il en est de notre sérénité"

(1) Nietzsche, AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA. p. 347



parle de la mort de Dieu comme étant celle du Dieu chrétien:

"Le plus important des événements récents - le fait que "Dieu soit mort" que la foi dans le Dieu chrétien ne soit plus digne de foi - commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres",

le "Dieu est mort" de Nietzsche implique beaucoup plus. Deux citations, l'une provenant de l'aphorisme no. 125 du GAI SAVOIR - Le Forcené - et l'autre de "De l'homme supérieur" 2 dans AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA, nous introduisent à tout ce qui n'est pas dit explicitement mais qui est implicite:

"Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons tué! ...Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux : pour du moins paraître dignes d'eux?"

"Devant Dieu! Mais il est mort à présent, ce dieu! Pour vous les hommes supérieurs, ce dieu fut votre plus grand péril. Seulement depuis qu'arrive le grand midi, voici seulement que l'homme supérieur devient - le maître!

Beaucoup plus que le Dieu chrétien est mort, c'est tout son lieu omnidéterminant qui s'est affaissé. Le but et la cause du "monde physique" se sont évaporés. Dieu a perdu le pouvoir. Ce dernier est passé du monde suprasensible au monde sensible. Les valeurs suprêmes maintenues dans et par Dieu ont suivi le même périple que ce dernier. Elles aussi ont été inhumées après l'acte de la mort. Heidegger nous conduit à déduire cette conséquence en formulant l'interprétation suivante:

"Dieu, le Monde suprasensible comme monde véritablement étant, et omnidéterminant, les Idéaux et les Idées, les Fins et les Causes qui orientent et supportent tous les étants et plus spécialement la vie humaine, tout cela représente ici les valeurs suprêmes" (1)

De la mort provient la naissance - "Remplacement de l'ancien par le nouveau" - (2). Avec cet acte de la "mort de Dieu", il ne demeure plus que le monde

(1) Heidegger, CHEMINS QUI NE MENENT NULLE PART. p. 183

(2) Mao Tse-Toung, QUATRE ESSAIS PHILOSOPHIQUES. p. 61

sensible et, comme toute contradiction ne se règle que dans une autre, jaillit le néant, l'élimination de tout principe directeur, de toute idée se voulant "idéal": le nihilisme. (1)  
Voici d'ailleurs comment Nietzsche lui-même le pense:

"What does nihilism mean?  
That the highest value  
devaluate themselves".(2)

Avec l'écriture le même scénario a été suivi. L'histoire du monde occidental n'en a été exemptée dans aucune de ses parties constituantes. Les dieux habitaient le langage mais depuis la réappropriation de l'écriture ils ont été assassinés puis remplacés. L'homme a pris en main son écriture comme il a repris sa vie et ce, sous l'impulsion de sa "volonté de puissance".

Les dieux ont marqué une phase de l'histoire, leur mort, le prélude d'une autre, la dernière peut-être. Quant à la littérature comment a-t-elle assumé ce renouveau? Il serait intéressant de le rechercher à travers les écrits de la nouvelle écriture. Les nouvelles valeurs nous apparaîtraient.

MICHEL COLLINS  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL

(1) Nous ne voulons pas ici nous attacher à l'explication de ce concept, ce qui nous conduirait plus loin que la présente dissertation nous paraît le demander.

(2) Nietzsche, THE WILL TO POWER. aphorisme 2.

## BIBLIOGRAPHIE

1. Aristote, POETIQUE. "Les Belles Lettres", Paris, 1969. 99 pages.
2. Derrida, Jacques, DE LA GRAMMATOLOGIE. Les Editions de Minuit. 1970. 445 pages.
3. Heidegger, Martin, CHEMINS QUI NE MENENT NULLE PART. N R F, Gallimard, 1970. 313 pages.
4. Mao Tse-Toung, QUATRE ESSAIS PHILOSOPHIQUES. Editions en langues étrangères, Pékin, 1966. 151 pages.
5. Nietzsche, Friedrich, AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA. Idées, Gallimard, 1972. 507 pages.  
THE WILL TO POWER. Vintage Books, New-York, 1967. 575 pages.
6. Platon, PHEDRE. Garnier Flammarion, 1964, pp. 89-181

NOTE: PHI ZERO publie dans les pages qui suivent  
la seconde partie de la traduction du livre  
de José Ortega Y Gasset, KANT 1724-1924  
REFLEXIONES DE CENTENARIO, Revista de Oc-  
cidente, Madrid, 1929.



## -KANT-

## Réflexions de Centenaire

"La force mentale des allemands repose dans cette fameuse pédanterie radicale. Parce que la science est inéluctablement réflexion, celui qui ne se contente pas d'être un homme du monde et veut être un homme de science, devra devenir par la force des choses un peu pédant, c'est-à-dire un peu allemand".

L'allemand et l'espagnol.

Ortega parle de Kant, mais il en parle à partir de quelque chose: l'espagnol.

Lorsque la philosophie reste trop longtemps en l'air, le vent l'emporte au loin et, quand vient le temps de reposer les pieds sur terre, elle ne sait plus trop au juste où elle se trouve; d'où l'importance de toujours situer le discours.

Ici c'est fait. Lorsqu'un espagnol parle d'un allemand, il en parle d'un lieu précis. D'où parlons-nous quand...

Remerciements à Madame Hermenegildo pour sa précieuse collaboration.

REFERENCE: Jose Ortega Y Gasset, Kant 1724-1924, REFLEXIONES DE CENTENARIO, Revista de Occidente, Madrid, 1929, p. 54.

III<sup>e</sup> CHAPITRE

L'homme moderne est l'homme bourgeois. Avec ceci, nous lui appliquons un attribut sociologique. Mais, de plus, l'homme moderne est un européen occidental, ce qui veut dire qu'il est plus ou moins germanique. Avec ceci nous lui avons donné une qualification ethnologique. Dans l'Europe méridionale, le germanique a reçu en lui une contention méditerranéenne. En France, une compensation celtique. Kant est un germanique sans compensation - on ne remarque pas en lui un seul symptôme de l'esclavage qui se note quelques fois chez le prussien -, il est un allemand.

Le doute ne suffit pas à expliquer psychologiquement la philosophie de Kant. Les douteurs furent Descartes et Hume, et cependant, leurs philosophies se différencient beaucoup - dans le style commun à l'époque - de l'idéalisme transcendantal. Maintenant nous devons nous demander: si Kant a la méfiance en commun avec Descartes et Hume, en quoi se distingue-t-il d'eux? Evidemment, il se distinguera dans la manière d'apaiser celle-ci. Ayant situé les trois géants qui soupçonnent des réalités, il arrivera au bout un moment dans lequel chacun trouve une satisfaction quelconque, où sa prévention capitule. Semblables au douter, ils seront différents au croire. Eh bien, en quoi croit Kant?

L'âme allemande et l'âme méridionale sont profondément plus différentes que l'on a l'habitude de le croire. L'une et l'autre partent de deux expériences initiales, de deux impressions originales radicalement opposées. Quand l'âme de l'allemand s'éveille à la clarté intellectuelle, elle se trouve seule dans le monde. L'individu se trouve



encerclé sans contact immédiat avec quelque autre chose. Cette impression origininaire de l'isolement métaphysique décide de son développement ultérieur. Il existe seulement pour lui, avec évidence, son propre je; autour de celui-ci, il perçoit tout au plus une sourde rumeur cosmique, comme celle de la mer battant les falaises d'une île.

Au contraire, le méridional se réveille, bien entendu, sur une place publique; il est par nature homme d'"agora", et son impression toute première a un caractère social. Avant de percevoir son je, le TU et le LUI, les autres hommes, l'arbre, la mer, l'étoile lui sont présents avec une évidence supérieure. La solitude ne sera jamais pour lui une sensation spontanée; s'il veut l'atteindre, il devra se la fabriquer, la conquérir, et son isolement sera toujours artificiel et précaire.

Les conséquences de cette opposition initiale sont incalculables. L'esprit tend à considérer comme réalité ce qui lui est le plus habituel et dont la contemplation lui exige le moins d'effort. En chacun de nous paraît disparaître l'attention pour sa propre impulsion et avec prédilection, à une certaine classe d'objets. Le naturaliste de vocation fera **attention avec préférence aux phénomènes visibles qui tolèrent la mesure**; le tempérament financier gravitera vers les faits économiques. Vaine sera l'obstination à s'opposer contre cette inclination spontanée; dans le fond, ils croiront toujours que la réalité définitive consiste dans cet état d'objets préférés. On sait que, si l'on excepte les psychiatres, les médecins ont l'habitude de souffrir d'une incapacité totale pour les investigations psychologiques. Le médecin est un corporaliste né.

Eh bien, l'âme méridionale a toujours voulu fonder la philosophie dans le monde extérieur.

La chose visible est pour elle le prototype de la réalité. L'existence des choses autour d'elle et des autres hommes lui est plus évidente que la sienne propre. Elle perçoit elle-même seulement - spontanément - la périphérie, l'apparence sommaire du je, d'où les choses paraissent choquer, laissant leur trace ou impression.

Chez l'allemand au contraire, l'attention se trouve comme tournée de dos à l'extérieur et visant l'intimité de l'individu. On voit le monde, non directement, mais plutôt reflété dans son je, converti en "fait de conscience", en image ou idée. C'est un homme qui, pour regarder le paysage, s'incline sur le bord de l'étang et le cherche là, espéré dans son fond, transformé en un fantôme liquide que le vent entremêle, comme le personnage de Lope de Vega dans La Angélica, couché à plat ventre sur le bord de la nef qui est ancrée en face de Seville:

"et pour boire la huitième merveille  
que représente la célebre cité,  
comme, en buvant, l'eau bouge,  
il pense qu'il boit les  
maisons et les édifices."

Cette réalité du Je-Conscience, de l'Intérieur par antonomase sera toujours pour le pur méridional problématique, dédaigneuse, évanescente. Mais, de plus, nous reconnaissons que, non seulement du point de vue méridional, mais rationnellement, le fait de la sensibilité allemande

est quelque chose de très étrange, de surprenant et presque pathologique. (1)

La conscience n'existe pas si elle n'est pas conscience de quelque chose. L'objet hors du conscient **est donc, dans l'ordre naturel, celui qui paraît être premier.** Se rendre compte de la conscience, c'est-à-dire, la conscience comme objet, est un objet secondaire qui suppose le premier. Ce paradoxe d'une sensibilité qui commence par ce qui est secondaire et le rend proprement primaire, doit être reconnu comme tel, son caractère hétéroclite bien souligné, si l'on veut comprendre l'esprit allemand.

Comme Tantale, il trouve que tout ce qu'il touche se change en or; tout ce que l'allemand voit avec pleine évidence, il le voit subjectivement et comme son je. La réalité extérieure, étrangère au je, lui apparaît comme une sorte d'écho équivoque ou de résonance vague à l'intérieur de la cavité de sa conscience. On vit donc reclus en dedans de soi-même, et ce "soi-même" est l'unique vraie réalité. Comme disaient les cirénéens quand ils imaginèrent une pareille propension: il est condamné à habiter "comme dans une ville assiégée" - *ωσπερευ πολιοκία* -, séparé de l'univers, enfermé dans ses états personnels.

(1) Il conviendrait d'indiquer ici que le sens de ce phénomène d'inversion est ou peut être pathologique. Son influence est énorme dans l'histoire des arts, de la pensée et, en général, de la vie européenne moderne. A cause de cela même je m'occuperai de cela dans la deuxième partie de mon essai *SOBRE EL PUNTO DE VISTA EN LAS ARTES* (Sur le point de vue dans les arts). (Que l'on voit le numéro VIII de la *Revista de Occidente*). Afin de ne pas me répéter, je laisse maintenant le thème intact.

Kant est un classique de ce subjectivisme natif, propre à l'âme allemande. J'appelle subjectivisme le destin mystérieux en vertu duquel un sujet se trouve dans le monde, en premier et d'une façon la plus évidente, soi-même. Tout essai ultérieur d'en sortir, d'arriver à l'être transsubjectif, aux choses, aux autres hommes, sera une lutte tragique. Le contact avec la réalité extérieure ne sera jamais rigoureusement un contact d'évidence imminente, sinon un artifice, une construction mentale précaire et sans équilibre ferme. Le caractère subjectif de l'expérience première se dilatera jusqu'aux confins de l'univers, et que l'effort intellectuel arrive n'importe où, on ne verra que les choses teintées du je. LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE est la glorieuse histoire de cette lutte. Un je solitaire lutte pour obtenir la compagnie d'un monde et d'autres je mais il ne trouve d'autres moyens de l'obtenir qu'en le créant en dedans de lui.

Et il est curieux que ceci ait été perpétuel au sort de la philosophie allemande, malgré les époques plus hostiles à sa sensibilité intrinsèque. Etant admis que le je signifie la réalité exemplaire, l'allemand comprendra par philosophie, l'essai de CONSTRUIRE intellectuellement un monde qui ressemble dans la mesure du possible à un je. Celui qui naît solitaire ne trouvera jamais une compagnie qui ne soit pas fiction.

En revanche, le méridional, qui commence à l'inverse par percevoir le fait radical de l'existence d'autrui - les choses, les personnes -, vivra réciproquement condamné à la confusion de la grande place cosmique et ne se trouvera jamais véritablement seul. Son problème, au contraire de celui de l'allemand, consistera à pénétrer en dedans de lui-même et de comprendre le fait du je. Il arrive à lui-même après avoir vu les choses

corporelles et le TU; il arrive à rebours sur elles en amenant jusqu'à son intérieur la norme de ces premières évidences. Il tendra donc à interpréter le je de l'extérieur, comme nous voyons de l'extérieur les choses et les autres je. C'est d'ici que dans toute la philosophie méridionale s'est construit le je en forme semblable au corps et en union avec celui-ci(1). Platon et Aristote ignoraient le je, la conscience de soi-même, cette réalité surprenante qui consiste en un savoir propre à soi-même, à se tourner vers soi formant une intimité absolue. Ce qui n'est pas le corps est presque corps, et ils le nomment âme. L'âme aristotélicienne est de telle manière une entité semi-corporelle qui se trouve également chargée de penser et de faire végéter la chair. Ceci révèle que le penser n'est pas encore vu de l'intérieur mais plutôt comme un fait cosmique semblable au mouvement des corps.

Cette distinction est de très haute importance entre le voir de l'intérieur et de l'extérieur, entre la vision STRICTO SENSU intime, immanente, et la vision extrinsèque. Un grossier exemple qui peut éclaircir, est la différence qu'il y a entre voir courir un autre et se sentir soi-même en train de courir. Celui qui court perçoit sa course de l'intérieur de son corps comme un ensemble de sensations musculaires, de dilatation et resserrement

(1) Il y a une grande exception; la vérité est que l'on traite d'un homme exceptionnel et encore étranger dans tous les sens et ordres: Saint Augustin. C'est l'unique esprit du monde antique qui sait que l'intime caractéristique de l'âme moderne est d'être germanique. Durant tout le moyen âge, les hommes du nord et du sud combattent dans les cloîtres pour libérer l'âme de toute corporeité et pour la rendre intime. Hugo de San Victor, Duns Scott, Occam, Nicolas de Autrecourt chercheront l'intimité; Thomas d'Aquin, bon italien, rénovera l'idée de l'âme "corporelle".

des vaisseaux, une accélération du fluide sanguin. L'autre qui court est, en revanche, un spectacle visuel et externe, un déplacement d'une forme corporelle sur un fond d'espace. Il est intéressant de remarquer que dans quelques langues de peuples sauvages, on exprime avec des mots de différente racine l'action que quelqu'un exécute d'avec celle que l'on voit exécuter aux autres. On parle, en effet, de phénomènes complètement distincts.

Le grec trouve originairement devant lui les mouvements des corps et les pensées des autres hommes - ces derniers sous l'espèce corporelle du mot logos. Le mouvement ne sait pas qu'il se meut. La pensée que voit le grec ne sait pas non plus qu'elle pense. Il va droit à son objet, il se matérialise dans le verbe. Pour l'allemand, au contraire, il est essentiel à la pensée de se connaître soi-même. Pour ceci, on la nomme conscience-terme central de toute la philosophie moderne (1). Le je allemand n'est pas l'âme, n'est pas une réalité entre le corps ou à côté de lui, mais plutôt conscience de soi-même. -SELBSTBEWUSSTSEIN, un terme qui n'a pas encore pu être traduit d'une façon commode dans nos idiomes de tradition méridionale. Durant 15 ans de chaire (2), j'ai pu acquérir la très vaste expérience de l'énorme difficulté avec laquelle une tête espagnole parvient à comprendre ce concept. Par contre, la facilité avec laquelle le commençant pénètre en elle m'a toujours surpris dans les séminaires philosophiques allemands. Le canard n'est pas aussitôt né qu'il se lance droit à la lagune, son élément.

---

(1) Le mot conciencia conserve encore dans l'espagnol usuel son pur sens germanique de réflexivité, surtout lorsque l'on n'oublie pas le "s". Consciencia: se rendre compte de soi-même, de ses idées, passions, etc; et somme, de notre je.

(2) Chaire de métaphysique de l'université de Madrid.

Nature curieuse que celle du je! Pendant que les autres choses se limitent à être ce qu'elles sont - la lumière à illuminer, le son à sonner, le blancheur à blanchir -, celui-là est ce qui est dans la mesure où il se rend compte de ce qu'il est. Fichte, qui fut l'ENFANT TERRIBLE(1) du kantisme, qui dit à haute voix ce que Kant marmottait ou retenait, définit le Je en le limitant comme l'être qui se sait lui-même, qui se connaît lui-même. Sa réalité n'est pas autre que cette réflexivité. Le je est toujours avec lui, face à face à lui-même; son être est un être - pour - soi. Nous devons à Hegel le monnayage de cette nouvelle catégorie Fürsichsein (2) .

Quand Socrate propose aux grecs son grand impératif CONNAIS-TOI TOI-MEME, il pose à découvert le secret méridional. Un tel commandement ne peut valoir pour l'allemand; l'allemand ne se connaît pas bien lui-même. Au lieu d'un DESIDERATUM, sa réalité authentique est pour lui la première expérience. Mais le grec seul connaît le prochain - le je vu de l'extérieur -, et son je est, d'une certaine façon, un tu. Platon n'emploie presque pas, et jamais avec emphase, le mot je. A sa place, il parle de NOUS. C'est l'homme public et du forum. Vice-versa pourquoi le pur germanique est-il si maladroit dans la perception du monde plastique? Pourquoi manque-t-il de grâce dans ses mouvements? Pourquoi n'est-il pas non plus perspicace en tout ce qui implique la fine intuition du prochain - dans la politique, dans la conversation, dans le roman? Evidemment, parce qu'il ne voit pas clairement le TU, mais doit le construire en partant de son je. L'allemand projette son je dans le prochain

(1) En français dans le texte.

(2) En revanche, Aristote découvre ce phénomène du penser à soi-même seulement au bout de sa métaphysique, sommet et ultime acquisition de sa pensée; et cette chose lui paraît tant sublime et éloignée qu'il la considère comme exclusive à Dieu.

et fait de lui un faux TU, un ALTER EGO. Sa vie sociale sera une perpétuelle faillite. Le TU commence précisément où le JE finit, et il est absolument distinct du MOI.

Précisément, cette différence entre moi et l'autre est ce que le méridional considère comme JE D'ici sa grâce incomparable dans la relation, son astuce psychologique, son machiavélisme originaire. On perçoit du TU et du JE les versants contreposés que l'un présente à l'autre dans le trafic social. Nous avons presque perdu la notion de l'antique sociabilité. Pour un romain ou un grec, l'exil, rester seul, était l'une des peines maximales. Comme le je allemand vit en se sentant lui-même, le je du Sud consiste principalement à regarder le tu. Séparé de ceci, il reste seul. Quand, dans les derniers souffles de vie du monde antique, l'âme antique de Marc Aurèle essaie de rester seule, ses SOLILOQUIOS nous paraissent étrangement un dialogue. Nous ne voyons pas là un esprit qui se replie en dedans de lui-même, mais au contraire, un JE qui se projette loin de lui en dédoublement fictif, qui fait de lui-même un ami extérieur et lui adresse de prudents conseils et de froides confidences. L'intimité manque précisément dans l'oeuvre de Marc Aurèle.

Celui qui connaît la solitude est le seul qui connaisse l'intimité: elles sont des forces réciproques. EINSAMKEIT, INNERLICHKEIT... Peut-être n'y a-t-il pas d'autres mots qui résonnent plus intensivement tout au long de l'histoire allemande. En plein Moyen Age, le maître Eckhart a l'audace d'affirmer que la plus haute réalité - la divine - se trouve, non au loin, mais dans ce qu'il y a de plus intime à la personne, et nomme cette réalité "le désert silencieux de Dieu". Leibniz fabrique intellectuellement un monde composé de JE, dans chacun desquels rien ne pénètre. Les monades n'ont pas de fenêtres. Kant donne le pas décisif. Il laisse seulement une monade, laisse un seul et unique je, centre et périphérie de toute réalité.



Descartes et Kant, les deux figures majeures de la philosophie moderne lèvent l'ancre avec un état d'âme identique: la suspicion. La modalité différente surgit très tôt entre les deux. A première vue, il apparaît qu'elles coïncident; dans les deux, le doute est conclu lorsqu'il rencontre le JE. Mais Descartes ne rencontre le JE solitaire, mais le JE accolé au côté de la matière, de la corporéité. Pour lui, la PENSÉE et l'EXTENSION (1) sont deux réalités également primaires. La conséquence est que la PENSÉE chez Descartes reste teintée d'une certaine matérialité méridionale. La preuve est que la PENSÉE se change en âme, laquelle habite dans l'EXTENSION et est locataire de l'externe. Et il ne lui suffit pas de la localiser vaguement, mais il la loge dans la glande pinéale. Conçoit-on le Je de Kant situé dans une glande? La subjectivité de Kant est incompatible avec toute autre réalité: elle est tout. Rien de positif ne reste à l'extérieur. On a aboli le dehors, jusqu'au point où, loin d'être la conscience dans l'espace, c'est l'espace qui est dans la conscience.

Ajoutons donc à la suspicion cette seconde faction de la philosophie: le subjectivisme.

Le système de Kant et de ses descendants est resté dans l'histoire de la philosophie avec un titre très beau. On les appelle "idéalistes". Le bloc de l'idéalisme allemand est un des plus grands édifices qui ont été fabriqués sur la planète. Il lui suffirait, pour justifier et consacrer l'Univers, l'existence du continent européen seulement. Cette construction exemplaire atteint la pensée moderne à son plus haut niveau. Parce que, en réa-

---

(1) En français dans le texte.

lité, toute la philosophie moderne est idéaliste. Il n'y a pas plus que deux exceptions notables: Spinoza, qui n'était pas européen, et le matérialisme, qui n'était pas une philosophie.

Avec une audace et une constance gigantesques, l'homme blanc de l'Occident a, durant quatre siècles, exploré le monde du point de vue idéaliste. Sa mission a été accomplie jusqu'à l'extrême, essayant toutes les possibilités qu'il incluait. Et, à la fin, il est arrivé à découvrir qu'il y avait une erreur. Sans cette magnifique expérience de l'erreur, une nouvelle philosophie serait impossible; mais, vice-versa, la nouvelle philosophie - et la nouvelle vie - ne peut avoir seulement qu'une devise dont la formule négative sonne ainsi: suppression de l'idéalisme.

D'avoir été la formule la plus exacte de culture, tout grand point de vue en vient, par épuisement, à être une formule d'inculture. Parce que la culture, en son meilleur sens signifie création de ce qui doit être fait, et non une adoration de l'oeuvre une fois faite.

Toute oeuvre est, face à l'activité créatrice, matière inerte et limitée. Ainsi l'idéalisme, un temps rempli d'entreprises et d'exploits hasardeux, s'est transformé en un fétiche de la bigoterie culturelle, des noirs de la culture. Les vagues résonances de si belles paroles provoquent des évanouissements statiques chez les gens de l'arrière-garde.

Il convient alors de remarquer que le terme "idéalisme", en son emploi moderne, très peu sem-

blable à l'ancien, a un de ces sens stricts:

PREMIEREMENT: L'idéalisme est toute théorie métaphysique où l'on commence par affirmer que seulement les états subjectifs ou "idées" sont donnés à la conscience. Dans un tel cas, les objets ont une réalité seulement lorsqu'ils sont imaginés pour le sujet individuel ou abstrait. La réalité est idéale. Ce mode de penser est incompatible avec la science philosophique présente qui trouve dans une pareille affirmation une erreur de fait. L'idéalisme des "idées" n'est qu'un subjectivisme théorique.

DEUXIEMEMENT: L'idéalisme est aussi toute morale où l'on affirme que les "choses idéales" valent plus que les réalités. Les "choses idéales" sont des schémas abstraits à partir desquels on définit comment doivent être les choses. Mais en ayant fait préalablement des choses des états subjectifs, les "choses idéales" seront extraites de la subjectivité. L'idéalisme des "choses idéales" est le subjectivisme pratique.

IV<sup>e</sup> CHAPITRE

Dis-moi ce que tu préfères et je te dirai qui tu es. Toute prédilection est confession authentique. Le fait par lequel Kant, en poussant des cris à la secrète tradition de sa race, se résout à faire de la réflexivité un remplaçant de l'univers, nous met en évidence le secret mécanisme de l'âme allemande. Il y a tellement d'autres formes de la réalité plus évidentes que celle-là. Pourquoi la préfère-t-il? Il y a la réalité du sensible, la FACIES MUNDI dont parlait Spinoza, il y a la réalité immatérielle des nombres qui échappe à la main, à l'oeil, mais se laisse prendre beaucoup mieux par la raison, il y a la réalité de l'esprit spontané... Armé du doute, Kant passe au bord de tout ceci avec un destin indompté, et comme la licorne s'incline seulement devant la femme, il cède seulement devant la réalité qui rend compte d'elle-même, la conscience de réflexion.

Que l'on note le problème psychologique que la réflexivité amène. Pour que la conscience se rende compte d'elle-même, elle doit exister; c'est-à-dire, qu'il lui faut d'abord s'être rendu compte qu'il existe autre chose distinct d'elle-même. Cette conscience irréflexive qui voit, entend, pense et aime, est la conscience spontanée et primaire. Se rendre compte d'elle est une opération qui tombe sous l'acte spontané et l'emprisonne, la commente, la dissèque. Or: à laquelle des deux formes de conscience correspond l'hégémonie? Où notre vie se charge-t-elle de son poids décisif? dans la spontanéité ou dans la réflexivité?

La psyché allemande et la psyché espagnole sont deux machines qui fonctionnent de façon très distincte. Observons ce qui se passe des deux côtés lorsqu'une excitation extérieure parvient à elles et lorsqu'elles reçoivent une impression. Laquelle est la plus impressionnable? l'allemande ou l'espagnole? La question est équivoque parce que nous pouvons dire que chacun d'eux est plus impressionnable que l'autre. L'espagnol est plus facilement impressionnable, l'allemand, plus profondément impressionnable. Devant une excitation, l'espagnol réagit plus vite et réagit devant des stimulations plus subtiles. L'allemand répond tardivement et plusieurs excitations passent pour lui inaperçues. En revanche, quand l'allemand réagit, il le fait en bloc.

Imaginons deux sphères, A et B, qui soient de matière sensible. La sensibilité est en A une activité distincte de celle de B. Quand une excitation arrive de l'extérieur sur un point de la circonférence A, sentir revient pour elle à s'émouvoir de ce point, et pour lui-même, comme s'il était toute la sphère, répondre jusqu'au contour. Dans la sphère allemande B, lorsqu'un point est blessé, il ne vibre pas convulsivement comme en A; son irritabilité est intérieure; mais, en revanche, elle propage élastiquement son état à tous les autres points de la sphère. C'est donc dans son intégrité, ce qui reste impressionné, et la réponse vers l'extérieur provient du volume sphérique intégral.

Dans le premier cas, le sentir consiste dans la simple réception de la stimulation avec toute son intensité, sa qualité et sa pureté. La réaction est automatique, comme un mouvement réflexe. Dans le second cas, sentir est articuler l'impression primaire

avec tout le reste de l'intimité, et la réaction, plutôt que la réponse à la stimulation première sera un compromis entre ceci et tout ce qu'est et enferme le sujet. Ici l'impression reste réduite à un facteur minime et la réflexion organise le tout.

Cette opposition schématique nous permet de glisser un regard sur ce qui est caché dans les deux organisations psychologiques diverses. L'espagnol est un faisceau de reflets et l'allemand, une unité de réflexion. Celui-ci (l'espagnol) vit dans un régime de décentralisation spirituelle, et son Je est, d'une façon rigoureuse, une série de Je, dont chacun fonctionne dans son temps et sans connexion ni accommodation avec le reste des autres. L'allemand vit centralisé; chacun de ses actes devient comme un raccourci de sa personne, qui se trouve présente et active en lui.

Les vertus et les défauts des deux races proviennent de cette constitution opposée de l'appareil psychique. Il serait inutile de chercher chez l'espagnol la cohésion intime et la solidarité intime. Il (l'espagnol) se glisse pour la vie dans une existence, pour le dire ainsi, faite de points, toute faite de moments discontinus. En revanche, si nous prenons isolément chacun de ces moments, la grâce et l'impulsivité de sa conduite nous surprendront. Nous devons renoncer à trouver une concordance entre deux moments successifs. L'insolidarité nationale de notre peuple n'est pas plus que la projection dans le plan historique de l'insolidarité de l'individu avec lui-même. Le JE de l'espagnol est pluriel, il a un caractère collectif et désigne la horde intime.

L'âme allemande est inversement, excessivement

élastique et solidaire. Le moment initial de l'impression dans laquelle un point de sa péréphérie se trouve face à face avec le monde lui fait peur. Il ne se sent pas fort sauf si l'impression a été couverte, protégée de tout le reste de l'âme. Frederico Alberto Lange disait qu'un botaniste allemand ne peut pas travailler son mortier si auparavant il n'est pas bien clair en lui ce que représente cet acte dans le système de l'univers. D'ici l'inévitable lenteur du TEMPO vital qui caractérise l'existence allemande. Il est incapable de réussir dans le PRESTO de l'improvisation; son âme paresseuse se mobilise lentement et est comme une caravane d'où le premier chameau ne part pas tant que n'est pas aperçu le dernier.

Tacite ou manifeste, la vie de chaque être est un essai d'apothéose. De ce que nous trouvons de meilleur en nous, nous désirons en faire l'ultime de l'univers. Selon Voltaire, si un dindon réel pouvait parler, il dirait qu'il a une âme, et qu'elle se trouve dans sa queue. La philosophie de Kant est une gigantesque apologie de la réflexion et une diatribe contre tous les premiers mouvements. En logique, on prive la perception de sa qualité qui est un acte premier de la conscience. La connaissance ne sera pas ce qu'elle contient; celle-ci commence où la réflexion s'empare du perçu, et en le dépeçant, le réorganise selon les principes de l'entendement, qui sont les formes subjectives ou, comme on les appelle aussi, "les déterminations de la réflexion" -REFLEXIONBES-TIMMUNGEN-. En éthique, on dénigre l'attribut de bonté à tout acte spontané, à tout sentiment qui émerge d'une façon autonome du fond personnel. Comme la perception dans la connaissance, l'émotion en morale doit être paralysée, examinée, et sera honnête seulement quand la raison réflexive lui aura donné sa bonne vue, en l'élevant au rang de "devoir". Une même

action sera mauvaise si elle est voulue spontanément pour elle, et bonne quand la réflexion l'aura investie avec la forme ou l'uniforme du "devoir".

N'importe où, nous voyons Kant suspendre toute spontanéité, comme si elle était seulement une infirmité, et commencer à vivre de cette attitude secondaire qui est la réflexivité. Sans rompre l'unité de la psyché allemande, nous découvrons que le je spontané est chez Kant comme un enfant. Et le plus curieux de tout ceci est que Kant croit que le spontané est l'attitude dernière, inversant scandaleusement les termes. Or, la pédanterie consiste essentiellement dans cette tergiversation. Pédant est celui qui fait de la réflexion quelque chose de spontané.

La force mentale des allemands repose dans cette fameuse pédanterie radicale. Parce que la science est inéluctablement réflexion, celui qui ne se contente pas d'être un homme du monde et veut être un homme de science, devra devenir par la force des choses un peu pédant, c'est-à-dire, un peu allemand.

L'esprit de Kant sursaute avec une vague terreur devant l'immédiat, devant tout ce qui est simple et présence simple, devant l'ETRE-EN-SOI. Il souffre d'"ontophobie". Quand la réalité rayonnante l'entoure, il sent la nécessité d'un pardessus et d'une cuirasse pour se défendre d'elle. Dans les NIBELUNGOS de Hebel, quand Brunilda arrive aux claires terres de Borgona où est sa patrie, où perdure une nuit éternelle, elle dit:

"Je ne peux m'habituer à tant  
de lumière.



Elle me fait mal, je me sens  
 comme nue.  
 Comme si aucun vêtement n'était  
 suffisamment épais."

Cette sensation de frayer cosmique a fait que, depuis Kant, la philosophie allemande cesse d'être une philosophie de l'être et se convertit en philosophie de la culture. La culture est le costume que Brunilda demandait pour défendre sa nudité, la réflexion est ce qui prétend se substituer à la vie. L'illustre besogne de l'idéalisme transcendantal amène une intention décisive et elle ressemble un peu à celle du ver qui, de sa propre salive, se fabrique un cocon isolant. La vie d'un allemand est toujours plus simple que celle de tout autre européen. Ceci est vrai vice-versa; les pensées d'un européen quelconque sont toujours plus simples que celles d'un allemand. Celui-ci réussit dans la science et se trompe dans l'existence, incapable de capturer promptement la grâce passante.

Il y a dans les MEMOIRES de Madame Recamier une anecdote que je recommande à l'attention de mes amis allemands. Cette femme, la plus belle de son temps, avait imposé partout son empire automatiquement; -ce qu'obtient la beauté par sa simple présence. L'Angleterre lui avait fait une réception - seulement parce qu'elle était de visage divin -. Chamisso raconte que dans une île de la mer du Sud, il surprit quelques indigènes rendant un culte à une image. En s'approchant, il vit qu'il s'agissait d'un portrait de Madame Recamier arrivé à l'île on ne sait comment. Un matin, se trouvant dans les bains de Plombières, on lui remit la carte d'un allemand. Ce n'était pas

l'heure habituelle de recevoir, mais le Tudesque priait avec insistance pour que Madame Recamier lui permette de la voir, en lui attribuant ainsi un honneur qu'il désirait excessivement. Habituee à de tels hommages intenses, Madame Recamier ne trouva en cela rien d'étrange et reçut l'allemand qui était un jeune de très bon air. Le visiteur, après l'avoir saluée, s'assit et se mit à la contempler en silence. Cette muette admiration flatteuse, mais embarrassante, menaçait de se prolonger. Madame Recamier s'aventura à demander si un compatriote quelconque du jeune homme lui avait parlé d'elle et si l'on devait à cette circonstance la manifestation du désir de la voir.

- Non, madame - reprit le jeune allemand - ; personne ne m'a jamais parlé de vous; mais j'avais entendu dire que l'on trouvait à Plombières une personne qui portait un nom célèbre; je n'aurais voulu, pour rien au monde, retourner en Allemagne sans avoir contemplé une femme si proche à l'illustre docteur Recamier, et qui porte le même nom.

V<sup>e</sup> CHAPITRE

J'ai essayé de nous faire pénétrer dans l'âme de Kant, comme les Israélites dans Jéricho: en nous approchant d'elle en cercles concentriques et en donnant à l'air un son varié de trompette qui distrait le gardien de la forteresse, et nous permet de le surprendre. Mais alors arrive l'instant inéluctable de charger jusqu'au fond et d'envahir le cercle même de cet esprit gigantesque et puissant.

Les premiers mouvements sont maladroits, insécures chez l'allemand. Ceci doté, en revanche, d'une réflexion athlétique. On ne s'étonne pas alors que je fasse de ceci le système de son univers. Mais il existe pour ceci une autre raison de rang plus supérieur. Kant dédaigne tout premier mouvement, parce qu'en lui l'âme ne se meut pas pour elle-même, mais qu'elle est mue pour les objets. En voyant, en écoutant, en désirant, ON N'AGIT PAS, ON EST AGI.(1) La conscience primaire est réceptive, et la réception est passive. L'activité du sujet ne commence pas tant que la réflexion n'entre pas en jeu. En ceci, le sujet vit pour son propre compte, de ses fonds énergiques - il compare, organise, décide -; en somme, agit. Donc, dire que l'allemand possède une forte faculté de réflexion, ou dire que le je de l'allemand est superlativement actif, revient au même. Nous rencontrons ici le dernier ressort que met en marche le kantisme et, en général, toute la philosophie allemande.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent paraît externe et qualificatif en comparaison avec

(1) En français dans le texte.

cette nouvelle note de souverain activisme. Les attributs restants acquièrent seulement leur véritable valeur et leur juste sens, regardés à partir de ce caractère définitif. Ainsi la suspicion apparaîtra maintenant comme une simple teinture historique et occasionnelle. Kant est douteux, non qu'il le soit nativement, mais à titre d'homme moderne. Sa ruse, son attitude bourgeoise et cet étrange PIETINEMENT (1) devant le réel, prennent à la fin, un aspect inverse et se révèlent subitement comme ruses de guerre. Je ne sais pas si l'on me comprendra bien; mais je crois que l'homme du Sud, maître de quelque flair, ne peut pas éviter d'humer chez le maître Kant l'odeur de l'éternel viking qui cherche dans un milieu incomparable l'unique franche sortie à son tempérament inopportun.

Plus encore que le criticisme, le fait d'avoir fait de l'éthique une pièce essentielle dans le système idéologique, caractérise Kant dans l'histoire de la philosophie. Si nous passons des livres éthiques grecs à ceux de Kant, nous remarquerons vite le changement de ton et d'esprit. Depuis la CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE, parler de morale est déjà préjuger de la question, en la prenant d'une humeur tragique et terrible. Quand aujourd'hui nous disons "immoral", nous sentant quelque chose de violent et capable de mettre l'effroi dans l'âme, comme si nous voyions déjà toute la société anéantissant l'être ainsi qualifié, et surtout, le firmament s'écroulant sur lui pour l'aplatir. L'éthique de Kant se fait pathétique et se charge d'une émotion religieuse vacante dans une philosophie sans théologie. Combien autre est la tonalité dont jouissait le monde antique! Au lieu de "moral" et d' "immoral", on disait louable ou blâmable. Le

(1) En français dans le texte.

devoir, ce qui est décent, était dans l'éthique grecque το καθηκον , le correct, το κατορθωμα . On dirait que pour le monde antique, la morale commence au plan superflu des finesses vitales, qu'elle est une détresse et comme une grâce plus personnelle, mais non pas un sens tragique et élémentaire de la vie. On parle simplement de fixer le régime de la conduite plus adroitement afin que notre existence soit intense, harmonieuse et ornée. "L'archer cherche des yeux un point blanc pour sa flèche, n'en chercherions-nous pas un pour nos vies?" Avec ce geste sportif Aristote commence l'ETHIQUE A NICOMACHE, et donne gentiment au vent sa poussée vitale.

La Logique ou la Métaphysique de Kant culmine dans son éthique. On ne peut comprendre ces dernières sans cela. Or, l'éthique n'est pas la philosophie de l'être, mais celle du devoir être. La perpétuelle tradition classique trouve entre les choses quelques-unes qui sont si parfaites qu'elle leur reconnaît cette dignité et comme deuxième puissance de l'être, qui consiste en "devoir être". De cette façon "ce qui doit être" reste inclus dans l'énorme enceinte de ce qui est, et la pensée éthique se subordonne à la logique ou à la métaphysique. Mais voici que Kant proclame le PRIMA DE LA RAISON PRACTIQUE SUR LA THEORIQUE. Que veut dire ceci ? Jusqu'à lui, la raison a été synonyme de théorie et la théorie signifie contemplation de l'être. Dans une telle théorie, la raison gravite vers la réalité, la cherche scrupuleusement, on se subordonne humblement à elle. Dit d'autre façon, le réel est le modèle et la raison, la copie. Penser c'est accepter. Mais comme la réalité n'est pas la raison, celle-ci sera condamnée à recevoir la norme et la loi d'un pouvoir rationnel ou irrationnel étranger à elle. Ceci est le moment où Kant lance le masque. Par der-

rière son premier geste prudent, il pose le geste audacieux, sans égal, de déclarer que, tandis que la raison soit simple théorie, pure contemplation, elle sera irrationnelle. La raison véritable peut, elle seule, recevoir la loi de son propre fond, d'une façon autonome; elle peut être seulement la raison de soi-même, et au lieu de faire attention à la réalité irrationnelle - par conséquent toujours précaire et problématique - elle a besoin de se fabriquer pour elle un être conforme à la raison. Or, cette fonction créatrice, étrangère à la théorie, est exclusive à la volonté, à l'action ou à la pratique. Il n'y a pas de raison plus authentique que la pratique. La connaissance cesse d'être une réflexion passive de la réalité et se convertit en construction. Ce qui se nomme vulgairement réalité, est le simple matériel chaotique et sans sens qu'il est précieux de sculpter en corps universel.

Je ne crois pas que toute l'histoire humaine n'ait exécuté une inversion plus osée que celle-là. Kant l'appelle son "exploit copernicien". Mais, rigoureusement, elle signifie beaucoup plus. Copernic se limite à changer une réalité pour une autre dans le centre cosmique. Kant bouleverse toute réalité, il lance son masque de MAGISTER et annonce la dictature.

De contemplative, la raison devient constructive et la philosophie de l'être reste totalement absorbée par la philosophie du devoir être. Connaître n'est pas copier, mais au contraire, décréter. "Au lieu de régir l'entendement par l'objet, c'est l'objet qui doit se régir par l'entendement". Platon considérait que le philosophe n'était rien de plus qu'un FILOTHEAMON, un ami du regarder. Pour Kant, la pensée est un législateur de la Nature. Savoir n'est pas voir, mais ordonner. La tranquille vérité se transforme en impératif.

Nous, peuple méditerranéen, et par conséquent, contemplatif, nous demeurons toujours stupéfaits en voyant que Kant, au lieu de se demander: comment devrais-je penser pour que ma pensée s'accorde à l'être, se pose la question opposée: comment doit être le réel pour que soit possible la connaissance, c'est-à-dire la conscience, c'est-à-dire Je? (1). D'humble, l'intelligence devient menaçante. Nous nous souvenons alors des magnifiques barbares blancs qui envahirent un jour les terres fertiles et irradiantes du Sud. Ils étaient un type d'hommes neufs qui, comme dit Platon, se caractérisaient par leur impétuosité - Θυμοί -. Un principe nouveau entre avec eux dans l'Histoire, principe auquel on doit l'existence de l'Europe; la volonté personnelle, le sens de l'indépendance autonome face à l'Etat et au Cosmos. Sous son influence, la vie était une accommodation du sujet à l'Univers, devient une REFORME de l'Univers. La position passive demeure abolie et exister signifie s'efforcer. Partout où souffle la pure inspiration germanique, germe un principe actif, dynamique, volontaire. Leibnitz ajoute à la physique de Descartes, qui est une géométrie inerte, la notion de force - vis, impetus, conatio -. La réalité n'est pas une chose mais un effort. Et du sein de Kant, comme le fruit révélateur de la semence, le frénétique Fichte émerge, soutenant manifestement que la philosophie n'est pas contemplation, mais - AVENTURE, EXPLOIT, ENTREPRISE - TATHANDLUNG.

---

(1) Que l'on voit sur Fichte, le récent livre de Heinz Heimsoeth, FICHTE (1923), peut-être le seul bon livre qui existe maintenant sur un philosophe aussi difficile. En quelle mesure ce prurit réformateur du réel est commun à toute l'époque moderne, on peut le voir dans mon essai EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES, du volume EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO.

J'ai ici ce que j'appelle une philosophie de viking. Quand ce qui doit être s'oppose pathétiquement à ce qui est, nous craignons toujours qu'à travers ceci se cache un "je veux", un humain, trop humain.

Avril 1924

TRADUCTION DE PIERRE BELLEHUMEUR  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL



## comme jugement historique

L'annonce à l'effet qu'allait paraître une étude historiographique sur la philosophie au Québec, couvrant les années 1853 à 1971, suscita de notre part un vif intérêt, lequel prit peu de temps à s'évanouir. Déjà, après avoir consulté la présentation et l'introduction, nous étions déçus. Un peu plus de deux ans après sa parution, nous voulons rendre compte de la perte de sens dont Yvan Lamonde et Georges Leroux s'avèrent responsables: donner comme "historiographie de la philosophie" ou "historiographie philosophique" ce qui n'est pour reprendre l'expression de monsieur Roland Houde, que:

"des Annales philosophiques du Canada-français...à la façon des ANNALES DE LA PROPAGATION DE LA FOI dont les plus anciennes, québécoises, sont les meilleures? (1)

Pour ce faire, il nous est apparu nécessaire, dans un premier temps, de dénigrer la conceptualisation dont s'avèrent responsables messieurs Lamonde et Leroux quant à l'**historiographie**. Du manque ou du peu d'explication quant au sens du concept dont ils témoignent - quoique leur but ne soit pas tel - nous avons été amené à lui rechercher une définition et, de là, voir ce que devrait être une "historiographie philosophique" si une telle chose est possible. Nous n'espérons

---

(1) Houde, Roland, Mort dans la Bibliothèque (Philosophie et enseignement), tiré de DIALOGUE, Vol. XII, 1973, No 3, p. 522.

d'un tel effort que la remise en place du concept que Benedetto Croce nous a fourni<sup>1</sup>, de sa réinstallation dans son lieu. Il s'ensuivra nécessairement, si notre intuition s'avère fondée, que l'ouvrage de M. Lamonde quant à son contenu s'affaîssera et que l'historiographie pour la période couvrant les années 1853 à 1971 sur la philosophie au Québec restera à faire.

Si nous arrivons à couvrir adéquatement le lieu que nous avons ouvert, nous aurons réussi à rendre intelligible un concept - celui d'historiographie - et à donner un impact pratique à un travail théorétique.

## I

### "HISTOIRE" "HISTORIOGRAPHIE"

Avant d'aborder comme tel le sujet qui nous préoccupe ici, nous préférons fournir quelques précisions sur les termes "d'histoire" et "d'historiographie". Les distinctions que nous tentons de mettre en évidence nous sont apparues nécessaires conséquemment à la prise de connaissance d'une note philologique de Benedetto Croce, laquelle pour l'essentiel peut se lire comme suit:

(1) L'origine la plus lointaine que nous avons pu retracer du concept d'historiographie remonte à Benedetto Croce qui s'inscrit dans la ligne de Vico et qui n'est pas resté froid à l'influence de Hegel.

"L'usage habituel en italien et dans les autres langues du mot "histoire" pris dans le sens de "pensée historique" (historia rerum gestarum) et aussi dans celui d'actions et de faits (res gestae) - ... - est l'occasion de fréquents malentendus et donne naissance par suite à des sophismes doctrinaux. On évite cet inconvénient en distinguant "historiographie" et "histoire"; (1)

S'il faut en croire Croce, le mot "historiographie" est né d'un besoin de précision suscité par une ambiguïté: L'ambivalence du terme d'"histoire". Il existe donc une identité entre "histoire" et "historiographie". D'après ce que nous venons de dire, l'ouvrage de Lamonde aurait pu aussi s'intituler: "Histoire de la philosophie...". Nous voyons toutefois à quelle ambiguïté nous aurions eu à faire face.

Le terme lui-même d'"historiographie" témoigne, dans sa composition, du sens de la précision qu'il apporte: historiographie. "Historio" provient du latin historia - l'histoire; histoire **récit**, conte - et "graphie" qui se définit comme manière dont un mot est écrit, du grec "graphein" - écrire.

---

(1) Croce Benedetto, L'HISTOIRE COMME PENSÉE ET COMME ACTION. (Brève note philologique) p. 279.

Chronologiquement, ce mot est assez récent. Dans les vieux dictionnaires de langue française ou encore dans les encyclopédies, il n'existe pas; on y trouve par contre des définitions du terme "d'historiographe". C'est le cas par exemple de LA GRANDE ENCYCLOPEDIE t. 20. Lorsque l'on trouve une définition du mot "historiographie" c'est comme histoire officielle. Le seul dictionnaire qui fournisse une définition selon nous est THE RANDOM HOUSE DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE:

"the narrative presentation of history based on a critical examination, evaluation, and selection of material from primary and secondary sources and subject to scholarly criteria". (1)

C'est au vingtième siècle qu'est né réellement ce terme et c'est précisément à Benedetto Croce, qu'il faut en remettre la paternité. Dans notre définition du concept et dans notre examen de "l'historiographie" de Lamonde nous référerons donc constamment Croce et plus particulièrement à deux ouvrages (réunion de textes): THEORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE (1915) et L'HISTOIRE COMME PENSEE ET COMME ACTION (1938), lesquels sont apparus dans leur édition française en 1968.

(1) THE RANDOM HOUSE DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE. p. 674.

Antérieurement à l'éclaircissement du concept d'historiographie comme tel, nous voulons étudier la compréhension qu'en ont messieurs Lamonde et Leroux et dont ils témoignent dans la présentation et l'introduction de HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUEBEC 1853-1971, peut-être pas de façon explicite mais tout au moins implicite. <sup>1</sup>

## II

### L'HISTORIOGRAPHIE POUR Y. LAMONDE

Pour Georges Leroux, auteur de la présentation de l'ouvrage d'Yvan Lamonde - HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUEBEC 1853-1971 -, le livre de ce dernier représente l'instrument qui peut permettre, à tous ceux qui s'intéressent à la situation de la philosophie ou encore à "l'histoire culturelle du Québec", une évaluation du statut de la philosophie telle qu'elle existait ici au Québec entre les années 1853 et 1971. Pour lui, cette possibilité est ouverte du fait que ledit ouvrage présente tout d'abord une historiographie et enfin un recueil de textes servant à la supporter. Ce "recensement", comme il le nomme, est en fait pour lui "l'armature" qui peut servir à l'érection d'une histoire non pas de productions philosophiques, ni d'une "chaîne de textes" mais bien plutôt

"d'une pratique qui s'identifie dans la plupart des cas à l'enseignement et aux discours circonstanciés qu'il requiert".<sup>2</sup>

(1) Fait à noter, Yvan Lamonde s'inscrit dans la même ligne que Fernand Dumont de l'université Laval qui nous apparaît avoir été à la source de la perte du sens du concept d'historiographie.

(2) Lamonde, Yvan, HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUEBEC 1853-1971. p. 11.

Quant à ses conséquences immédiates, l'historiographie de monsieur Lamonde situe, pour Leroux, le statut du "thomisme" et enfin rapproche les "formes institutionnelles des idéologies et leurs formes discursives".<sup>1</sup>

Le travail de Lamonde présente en définitive, à ses yeux, une schématisation des grands moments de la philosophie. Tout naturellement pour lui, "logiquement" comme il l'affirme, il doit s'ensuire, dans un premier temps, des histoires de la philosophie et, dans le dépassement de celles-ci, des discours philosophiques "originaux".

Il nous est encore impossible de vérifier si ses espoirs se réaliseront, nous pouvons pourtant en douter. Une chose est pourtant certaine, c'est qu'identifier comme historiographie l'ouvrage de Lamonde dans les mêmes termes qu'il le fait:

"elle (l'historiographie) appelle comme sa suite naturelle des travaux historiques précis sur les grands moments qu'elle structure schématiquement."<sup>2</sup>

bref comme schématisation des grands moments, et affirmer qu'une histoire en est la suite logique, cela témoigne de son égarement face au sens de ce concept. Il est aussi intéressant de noter que la définition fournie par Leroux s'avère incompatible avec celle qu'offre Yvan Lamonde dans son introduction.

(1) Idem p .12

(2) HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUEBEC 1853-1971. p. 12

Quant à ce dernier, il convient que la parité proprement historiographique de son ouvrage ne se situe pas, comme le propose Leroux, dans ce qu'il a intitulé "Contexte" mais bien plutôt dans "Textes". La première partie sert ainsi à délimiter chronologiquement l'histoire du "milieu et de la production philosophiques au Canada français".(1) L'historiographie de la philosophie ne consiste pas, pour Lamonde, en une telle structuration, comme pouvait l'affirmer G. Leroux dans la présentation, mais bien plutôt dans la réflexion philosophique sur "le développement de la philosophie au Québec" (2), ce dont témoigne l'ensemble des textes qu'il a recueilli:

"Ces textes, ..., constituent les moments forts de ce que j'appelle l'historiographie philosophique, c'est-à-dire la production philosophique traitant spécifiquement du développement de la philosophie au Québec." (3)

L'historiographie de la philosophie au Québec repose en définitive, pour lui, dans cette littérature philosophique qui s'intéresse à son propre développement. Voici d'ailleurs ses termes:

"... la littérature philosophique portant sur l'évolution même de la philosophie au Canada français- c'est-à-dire sur l'historiographie philosophique." (4)

(1) Idem p. 15

(2) HISTORIOGRAPHIE. .... AU QUÉBEC p. 15

(3) Idem p. 15

(4) Idem p. 21

De la définition qu'il fournit d'historiographie philosophique, il devrait donc s'ensuivre que son ouvrage, qui s'intitule HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUEBEC 1853-1971, soit une réflexion sur le développement de la philosophie au Québec telle qu'elle a existé entre les années 1853 et 1971, mais tel n'est pas le cas. Il ne s'est pas lui-même conformé à sa propre définition. Il a plutôt présenté une chronique à la fois diachronique et thématique - il s'est attaché à quatre périodes et à cinq thèmes - ainsi qu'un recueil de textes - onze textes couvrant les années 1917 à 1971 - plutôt qu'une réflexion sur un fait situable: la philosophie au Québec. D'historiographie conceptualisée comme méta-langage (1):

"...production philosophique  
traitant spécifiquement  
du développement de la philosophie au Québec," (2)

Lamonde en est arrivé en réalité à produire ce que Croce conçoit comme "le résidu de l'histoire", une chronique.

(1) Concevoir l'historiographie comme méta-langage, cela témoigne d'un effritement du concept, ce qui à notre avis pose un sérieux problème: de quoi est constitué tout l'évacué?

(2) HISTORIOGRAPHIE.....AU QUEBEC. p. 15.



## III

## L'HISTORIOGRAPHIE TELLE QUE PENSÉE PAR CROCE

Conséquemment au problème que nous venons de soulever il nous faut travailler au recouvrement de sens du concept d'historiographie. Pour ce faire, nous référerons à Benedetto Croce, le père du dit concept.

En termes généraux, une oeuvre d'historiographie est pour lui un "jugement historique", qui s'effectue à partir d'un "besoin pratique" sur le document que constitue la "condition de l'âme" pour la "représenter sous forme de connaissance." Par cette définition, nous avons tenté de faire apparaître l'essence de l'histoire véritable, ou, si l'on préfère, de l'historiographie, en énonçant la source, la matière et le but. La tâche nous incombe maintenant de la reprendre plus explicitement.

C'est dans la stimulation fournie par les besoins de la vie pratique et les obscurités qui en découlent que Croce situe l'origine du "jugement historique". Ces besoins doivent être, comme il en témoigne, d'abord de type moral:

"Pour qu'un besoin de la vie pratique soit vraiment sérieux, une première condition nécessaire est requise: il faut qu'il s'agisse d'un besoin moral, c'est-à-dire qu'on sache comment nous nous sommes trouvés soumis à son exigence, de telle sorte que de lui surgissent l'inspiration, l'action et la vie bonne." (1)

(1) Croce, L'HISTOIRE COMME PENSÉE ET COMME ACTION, p. 37

ce qui ne les empêche aucunement d'être aussi économiques, esthétiques ou encore intellectuels. En définitive le "jugement historique" est pour lui une réponse à un besoin pratique, ce qui lui permet de caractériser l'histoire - l'historiographie - comme "histoire contemporaine", c'est-à-dire comme répondant toujours à un besoin actualisé - échos du passé (1) - quelque soit la chronologie des faits étudiés puisque, explique-t-il:

"...si éloignés de nous, et même si perdus dans le plus lointain passé que semblent les faits qui entrent dans cette histoire, il s'agit toujours en réalité d'une histoire qui se réfère aux besoins et à la situation actuelle dans laquelle se propagent les vibrations de ces faits." (2)

Si le "jugement historique" prend sa source dans un "besoin pratique", il trouve par ailleurs sa matière dans "l'état d'âme", principale source de documentation pense Croce. Il est bien certain que les documents historiques, tels qu'on les connaît habituellement, ont pour lui un rôle essentiel mais ils ne prennent toute leur importance que par les données fournies par "l'état d'âme",

(1) Giambattista Vico, auteur de PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, avait antérieurement à Croce soutenu cette thèse. Elle le fut d'ailleurs postérieurement par Collingwood.

(2) L'HISTOIRE COMME PENSÉE ET COMME ACTION. p. 38.

lesquelles sont les conditions de possibilités de connaissance des données; qualifions-les d'objectives. Croce ne pose-t-il pas dans THEORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE que:

"... ce sont le document et la critique, la vie et la pensée, qui sont les vraies sources de l'histoire, les deux éléments de la synthèse historique." (1)

et subséquentement dans L'HISTOIRE COMME PENSEE ET ACTION:

"Sans ces premières données, auxquelles on réserve le nom de documents, certaines de nos évocations historiques deviendraient plus difficiles ou pourraient être même empêchées; mais elles deviendraient tout à fait impossibles sans ces autres données toutes subjectives;" (2)

Il tire cette explication, quant à la source véritable de l'historiographie, de sa conception de l'homme. Pour lui, "l'homme est un microcosme" au sens historique du terme, c'est-à-dire une mémoire de l'histoire universelle dont les souvenirs des

(1) Croce, THEORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE. p. 20

(2) L'HISTOIRE COMME PENSEE ET COMME ACTION. p. 39.

états d'âme qui l'habitent ressurgissent lorsqu'ils sont stimulés d'abord par un besoin puis par l'évocation de faits. L'historiographie ne s'en tient pas pour autant à l'évocation des ces "états d'âmes", ce qui en définitive ne serait qu'un double inutile, elle les juge, son but étant, comme nous l'avons précédemment exprimé, de les "représenter sous forme de connaissance" (1), de les surpasser pour parvenir à libérer l'homme de la servitude du fait, du passé. Selon Croce il n'y peut parvenir que par la "pensée historique" sous forme de jugement. Voici dans quels termes il exprime cette idée:

"La pensée historique abaisse ce passé jusqu'à faire de lui la matière sur laquelle elle oeuvre; elle le transfigure en faisant son objet; et l'historiographie nous libère ainsi de l'histoire." (2)

Nous sommes ainsi conduits à considérer ce qui nous apparaît comme l'essentiel de la pensée de Croce sur l'historiographie: l'actualisation du jugement qui permet à l'esprit de se libérer de "l'étreinte du passé", de faire de l'histoire un "acte de pensée".

"L'historiographie, nous dit Croce, ... lie, par un lien intellectuel, l'image à l'universel, les distinguant et les unissant ensemble dans le jugement." (3)

(1) Idem p. 40

(2) Idem p. 57

(3) THEORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE p. 79

Nous allons tenter de cerner ce qu'il y a d'inscrit dans cette proposition. Ainsi, croyons-nous, nous arriverons à tirer l'essentiel de la pensée de Croce quant à "l'historiographie" comme "acte de pensée", comme "jugement historique".

Pour Croce faire l'histoire, l'historiographie, c'est penser l'histoire, les faits particuliers de l'histoire; c'est unir l'intellect et le fait dans une "synthèse de l'individuel et de l'universel" dans le jugement; c'est introduire la philosophie dans le lieu ouvert par l'histoire afin d'en arriver à l'historiographie. C'est ainsi qu'il est amené à formuler les conséquences suivantes, quant à leur rapport mutuel:

"Ainsi l'union de l'histoire avec la philosophie se révèle de façon toujours plus concrète, car plus la philosophie affine ses distinctions et plus elle les approfondit, mieux l'histoire approfondit et affine le détail; et plus elle l'embrasse fortement, plus grande est l'assurance avec laquelle elle possède ses propres concepts. Les progrès de la philosophie et ceux de l'historiographie avancent d'un même pas, il sont indissolublement liés." (1)

L'historiographie avec Croce n'est plus autre chose qu'une réflexion sur des faits "logiquement nécessaires", lesquels il est impossible de penser

---

(1) THEORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE p. 79.

sans leur lien à l'histoire. Toute philosophie qui n'est pas métaphysique et qui s'attache donc à des faits est jugement historique", est historiographie puisque comme le pense Croce:

"Si le jugement est un rapport sujet-prédicat, le sujet, c'est-à-dire le fait, quel qu'il soit, dont on juge, est toujours un fait historique, quelque chose qui devient, un processus en cours de développement: ... ." (1)

Historiographie et philosophie ne font plus qu'un:  
"L'histoire est pensée;". (2)

(1) L'HISTOIRE COMME PENSÉE ET COMME ACTION p. 48

(2) THÉORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE p. 43

## IV

## PEUT-ON PARLER D'HISTORIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE?

Compte tenu de la définition à laquelle nous sommes parvenus avec Benedetto Croce quant à l'historiographie, il nous est maintenant possible de poser deux autres problèmes: quelle devrait être la définition de l'historiographie philosophique dont parle Lamonde?, d'après cette définition son ouvrage en est-il une?

Parler d'historiographie philosophique est à notre avis commettre un pléonasma. Ce serait oublier le lien que Croce a inscrit entre la philosophie et l'histoire:

"La connaissance qui a pris sa place n'est plus philosophie, mais histoire, ou - ceci revient au même - elle est philosophie en tant qu'elle est histoire; elle est histoire en tant qu'elle est philosophie: elle est la philosophie-histoire dont le principe est l'identité de l'universel et de l'individuel, de ce qui est saisi par l'esprit et de ce qui est intuitivement atteint;" (1)

Avec Croce histoire et philosophie, intuition et concept ont été inscrits dans la même trace. L'historiographie est l'examen réflexif de l'élément acquis intuitivement. Parler d'historiographie

(1) L'HISTOIRE COMME PENSÉE ET COMME ACTION p. 50

philosophique comme le fait Lamonde, cela devient donc illégitime. Le projet d'une historiographie de la philosophie, par exemple, pour le Québec n'en demeure pas moins louable et souhaitable.

Compte tenu du fait que nous avons dénigré la terminologie d'historiographie philosophique et réintroduit celle d'historiographie, est-il possible de voir dans l'ouvrage de Lamonde une telle forme? Notre questionnement implique qu'il faudrait que le travail de Yvan Lamonde soit essentiellement un "jugement historique", c'est-à-dire la conjugaison de la pensée et de faits dans un rapport bien précis, celui du travail de la pensée, du jugement sur les faits. Tel n'est pas le cas, nous semble-t-il; il apparaît plutôt que son ouvrage est une chronique rehaussée par la présence d'un amalgame, d'un recueil de textes portant sur la philosophie au Québec pour des périodes bien déterminées dans des **optiques** bien précises et peut-être pas aussi essentielles qu'elles voudraient le laisser penser.

L'historiographie de la philosophie au Québec pour les années 1853 à 1971, cet acte de la pensée sur la philosophie d'ici qui la jugera, reste à faire.



## BIBLIOGRAPHIE

1. Collingwood, Robin George, THE IDEA OF HISTORY. Oxford, Clarendon Press, 1946. 339 pages.
2. Croce, Benedetto, L'HISTOIRE COMME PENSEE ET COMME ACTION. Genève, Droz, 1968, 278 pages. (tr. J. Chaix-Ruy)
3. Croce, Benedetto, THEORIE ET HISTOIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE. Genève, Droz, 1968, 240 pages. (tr. A. Dufour)
4. Lamonde, Yvan, HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUEBEC 1853-1971. Montréal, Hurtubise HMH, 1972, 241 pages.



# Marxisme



## La plus-value dans le sport professionnel

"La production de plus-value n'est donc autre chose que la production de valeur, prolongée au-delà d'un certain point. Si le procès de travail ne dure que jusqu'au point où la valeur de la force de travail payée par le capital est remplacée par un équivalent nouveau, il y a simple production de valeur; quand il dépasse cette limite, il y a production de plus-value." (1)

La plus-value est donc cet excédent produit lorsque l'ouvrier prolonge la durée normale de son travail; ce prolongement n'est pas rémunéré car ce n'est pas nécessaire, puisque le salaire de l'ouvrier est établi comme suffisant pour maintenir l'ouvrier en survie pendant la période de travail et jusqu'à la prochaine période de travail (par exemple d'une journée à l'autre).

Cent ans après... Marx continue de faire sa marque. Mais lorsque l'on essaie de trouver, aujourd'hui, des cas concrets de plus-value absolue, les faits montrent la difficulté d'une telle entreprise. Depuis Marx, les syndicats ont dit leur mot, pendant que la technologie déjouait leurs épingles. Pourtant voici un exemple qui prouve théoriquement du moins que la plus-value est toujours là.

---

(1) MARX, Karl, LE CAPITAL (livre I), Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 151.

Bien que ce qui va suivre puisse s'appliquer à plusieurs autres sports professionnels (baseball, football, etc.), je prendrai l'exemple du hockey de préférence. Le joueur de hockey professionnel est un ouvrier salarié comme les autres, avec la particularité qu'il est rémunéré en fonction d'un contrat portant sur une ou plusieurs années. Je ne sais pas quelles sont toutes les clauses qui peuvent éventuellement être incluses dans un tel genre de contrat, mais supposons qu'il n'y ait aucun boni prévu pour la participation possible aux séries éliminatoires (et au match d'étoiles), et que le contrat soit simplement "pour l'année". Il y aurait à ce moment-là production de plus-value de la part de l'ouvrier-hockeyeur puisque celui-ci prolongerait sa période de travail sans être rémunéré pour cette prolongation.

Mais nous savons que les joueurs qui participent aux séries de fin de saison reçoivent des primes (variant selon qu'ils gagnent ou qu'ils perdent) de la part de la Ligue. Donc il semblerait ne pas y avoir production de plus-value puisque l'ouvrier-hockeyeur est rétribué pour ce temps supplémentaire. Mais il l'est par la Ligue et non pas par celui qui a signé le contrat avec lui, c'est-à-dire par le propriétaire de l'équipe. Donc il y aurait néanmoins production d'un excédent dont bénéficierait le producteur-propriétaire, celui-ci ne payant pas pour ce surplus de production (à moins de clauses spéciales à cet effet dans le contrat). Mais avant de préciser la nature de cet excédent, je prendrai un autre exemple plus clair puisque celui-ci pourrait prêter à l'ambiguïté.

Posons par exemple que les hockeyeurs sont rémunérés pour les parties éliminatoires; mais

cela ne tient aucunement compte de ce que les séries se joueront en quatre, cinq, six ou sept parties, ni du fait que certaines de ces parties (et possiblement toutes) pourront faire l'objet de prolongation (périodes supplémentaires). Dans le cas de périodes supplémentaires il y aurait véritablement production d'un excédent de la part de l'ouvrier-hockeyeur, puisque celui-ci reçoit les mêmes primes, qu'il y ait prolongation ou pas. Disons en passant, qu'au hockey, cela ne s'applique qu'aux séries éliminatoires (les participants à la joute des étoiles étant peut-être rémunérés), mais que pour un sport comme le baseball, cela s'applique à chacune des parties de la saison régulière (en plus des séries), puisqu'aucune partie ne peut se terminer par un verdict nul.

Qu'en est-il exactement de cet excédent, quel est-il?

Le producteur-propriétaire de l'équipe de hockey et celui de l'aréna aussi (le plus souvent) produisent un produit, c'est-à-dire le match de hockey. Lorsqu'il y a production de plus-value, le producteur augmente donc la quantité de son produit, en autant qu'il présente plus de hockey au public (consommateur-acheteur), c'est-à-dire que le match dure plus longtemps. Mais le prix des billets reste le même et ce n'est pas de cela dont le producteur peut bénéficier. Mais alors de quoi?

Lorsqu'une partie se prolonge, le propriétaire ne fait que des dépenses supplémentaires inférieures aux dépenses ordinaires, puisque tout est déjà mobilisé d'avance. Par exemple, l'équipement et le personnel de soutien (même si celui-ci recevra peut-être un léger supplément, ce qui serait cependant à vérifier); mais chose certaine il en résultera une vente supplémentaire de chips, bière, hot-dogs, etc., qui n'aurait été faite si le match s'était terminé au moment prévu.

Comme autres conséquences, les téléphones publics et les toilettes payantes (s'il y en a) réaliseront des bénéfices supplémentaires. Aussi si le propriétaire de l'équipe vend les droits de télévision en fonction du temps comme tel de télédiffusion, il vendra plus de produit à cause justement de cet excédent produit par l'ouvrier-hockeyeur. Si, par contre, il vend les droits de télévision "pour la partie" (quelle que soit la durée), c'est alors les messieurs de la télévision qui pourront présenter plus de produit pour un coût que très légèrement supérieur (le personnel et l'équipement étant déjà mobilisés), et ainsi bénéficiaire de la plus-value produite par le propriétaire de l'équipe, ou plutôt par les hockeyeurs eux-mêmes.

Ensuite les messieurs de la télévision, s'ils vendent les droits de publicité à la minute, pourront vendre plus de produit (les commerciaux) aux compagnies. Et le commercial étant déjà enregistré, il en coûtera peu de simplement le repasser. Mais si les droits de publicité sont vendus pour la partie, ce sont alors les messieurs de la télévision qui produisent un excédent dont les compagnies vont bénéficier de la façon que l'on sait.

Un peu plus extérieurement, s'ensuivra que, si le match se termine à une heure où le métro est fermé, les taxis recevront beaucoup plus de clientèle et les chauffeurs, plus de pourboires. Et les garages vendront aussi plus d'essence. Et ainsi de suite...

Par ailleurs, le propriétaire de la taverne du coin, où les gars se rassemblent pour regarder "la game", en profitera pour vendre plus de bière...

En fin de compte c'est la contradiction qui



l'emportera: tout le monde sera plus fatigué mais  
dormira moins longtemps!

PIERRE GIROUARD  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL



## Le marxisme, pourquoi pas ?

La simple existence d'un enseignement marxiste dans une université capitaliste comme la nôtre constitue en soi une contradiction assez flagrante pour être soulignée. Il est vrai qu'il ne faudrait pas dire université capitaliste mais plutôt féodale, avec ses mandarins, son langage de la flatterie (voir Hegel) et ses doctorats honoris causa (un doctorat honoris causa est un diplôme qui honore, le mot le dit, l'institution qui le donne).

Dans notre milieu, la pratique et l'idéologie marxistes sont aussi étrangères, et leur diffusion aussi étrange, que peuvent l'être la chanson western, Willie Lamothe et le Festival de St-Tite. Et pourtant c'est comme ça.

Il y a là-dessous, bien sûr, un problème de goût, et comme tout problème de goût est en même temps un problème de classes, les uns et les autres sont bien servis tant qu'ils ne se rencontrent pas et que chacun demeure à sa place.

Pour la clientèle universitaire, le marxisme est "in", même en l'absence de toute attache historique concrète, de même que la chanson western est "in" pour la clientèle du canal 10 sans que nous ayons le moindre passé western. Il n'y a dans tout cela rien d'extraordinaire: le Québécois fait comme tout le monde, il prend sa vérité là où il veut qu'elle soit. Et il se divise en classes dont les intérêts sont opposés et les goûts différents.

Il y a deux marxismes. Celui qui s'enseigne, la sociologie "scientifique" qui nous fait connaître les déterminismes sociaux, qui nous apprend que ce

sont les hommes qui font l'histoire et que celle-ci a un sens. Que les rapports entre les hommes sont déterminés par des faits sociaux dont les individus ne sont pas conscients mais qu'ils peuvent apprendre à connaître et à maîtriser.

Ce marxisme-là est indispensable, mais il ne m'intéresse pas beaucoup à long terme parce que je le connais. Il m'arrive parfois de l'enseigner.

L'autre marxisme constitue le "projet d'émancipation", à savoir le projet révolutionnaire de changer la vie, et qui me semble beaucoup plus intéressant que le premier. Il ne s'enseigne pas, il se vit, se fait ou se pratique. Dans ce second marxisme il y a un contenu anarchisant, toute la théorie de la régression de l'état, qui rend possible la prise en charge par les hommes de leur vie.

D'une façon plus générale, et c'est probablement la raison principale de l'attrait qu'il suscite de nos jours, le marxisme constitue à peu près le seul mode d'approche global des phénomènes sociaux dont nous disposons en dehors du fonctionnalisme américain.

CLAUDE LAGADEC  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL

## Marx: théorie et pratique,

### philosophie et critique

Une étude portant sur Marx, pour être complète, doit nécessairement, à mon avis, situer et expliquer les significations particulières que Marx donne aux termes de théorie, de pratique, de philosophie, de critique, et de révolution. La manière marxiste de penser la philosophie, la critique, la pratique, etc., se situe dans une perspective à la fois différente et nouvelle, par rapport à la philosophie allemande classique.

Marx rompt complètement avec le criticisme idéaliste allemand. Pour Marx, la critique du droit doit cesser d'être abstraite, spéculative, idéaliste. Elle doit cesser de jouer sur les mots, sur les concepts "purs", sur les idéautés imaginaires. LA CRITIQUE DOIT COLLER À LA PRATIQUE. Elle doit devenir critique de la réalité socio-économique, critique de ce qui se passe réellement dans la vie économique et sociale, critique de la réalité pratique. Elle doit de plus entraîner nécessairement une action révolutionnaire. La critique de la pratique doit être une CRITIQUE PRATIQUE DE LA PRATIQUE, c'est-à-dire, une action révolutionnaire concrète qui nie, pratiquement, l'objet que vise la critique. La critique doit devenir "critique dans la mêlée" (CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL", p. 63).

De même, la façon dont Marx conçoit la philosophie est empreinte, également, de ce souci PRATIQUE. La philosophie, en tant que telle, conserve, pour Marx, sa valeur, car celui-ci est bien conscient

du fait que seule la philosophie peut lui permettre d'inscrire la rationalité dans les processus sociaux historiques. Ce que Marx dénonce, ce sont les illusions de la philosophie, qui consistent dans l'idéalisme et dans la spéculation abstraite. Pour lui, la philosophie doit coller au réel, à la vie de tous les jours, aux faits empiriques, à la pratique. Elle doit s'appuyer sur les hommes réels, sur les processus réels de la vie sociale et de l'histoire. Elle doit introduire la rationalité dans la pratique, et elle doit nécessairement, puisqu'elle est pensée critique, appeler les hommes à la révolution pratique, à l'action politique ayant pour but de révolutionner la vie pratique.

La théorie et la pratique sont donc intimement liées, chez Marx. La valeur de la théorie réside dans son rapport aux pratiques sociales réelles. La théorie doit être l'expression rationnelle de la vie sociale pratique, et elle doit toujours pouvoir se vérifier dans la pratique. La pratique doit donc être l'actualisation, la mise en actes, de ce qui est abstrait, au niveau de la théorie. Celle-ci doit toujours être calquée sur la pratique. La théorie doit être, non pas théorie abstraite, spéculative, mais théorie de la pratique.

Il apparaît donc clairement, maintenant, que la critique conceptuelle et l'action politique sont indissociablement liées, chez Marx. L'action politique doit être rationalisée, conceptualisée, critiquée, et la critique doit déboucher sur l'action politique.

La philosophie est évidemment très liée à la critique, pour Marx, en ce sens qu'elle est l'ensemble des perspectives et des postulats de base du matérialisme dialectique, à partir desquels l'on

critique, et, en même temps, l'ensemble des critiques particulières. La critique est pratique, mais aussi, philosophique, et la philosophie est critique. La philosophie, telle que conçue par Marx, est l'articulation d'une critique de l'économie, de la société, et du droit, assise sur des présupposés matérialistes, et orientée essentiellement vers la pratique. Pour Marx, la philosophie aura pour tâche essentielle de découvrir et de dénoncer l'aliénation, partout où elle se trouve, dans ses formes religieuses, sociales, et économiques.

Marx conçoit la critique comme une arme dont on se sert pour détruire un objet, ce qui le distingue, encore une fois, des philosophes allemands idéalistes et critiques. La critique n'a plus pour but d'examiner, d'analyser, d'évaluer un objet. Elle a pour but de le détruire. Elle n'est qu'un MOYEN que l'on prend, une arme dont on se sert, pour détruire quelque chose. "Son objet est son ENNEMI, qu'elle veut, non pas réfuter, mais ANEANTIR. (...) Elle ne se présente plus comme FIN EN SOI, mais seulement comme MOYEN. Sa passion fondamentale est l'INDIGNATION, son oeuvre essentielle, la DENONCIATION." ("CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL", p. 61). La critique ne doit donc pas être spéculative, abstraite, et inoffensive. Elle doit atteindre son adversaire, et le détruire. Elle doit donc lui enlever toute valeur théorique, par la réfutation conceptuelle, par la critique philosophique, ainsi que toute réalité pratique, par la critique pratique, par l'action révolutionnaire qui vise à l'abolir comme état de fait.

La critique doit être aussi critique de la philosophie idéaliste allemande. Marx considère l'idéalisme allemand (tout comme les autres philosophies, d'ailleurs), comme un produit de conditions socio-économico-historiques données. Puisque

l'idéalisme allemand, en tant qu'idéologie, a pour effet de voiler les processus socio-historiques réels, il est donc important que la critique attaque ce tissu d'illusions conceptuelles, pour en arriver à faire apparaître les choses telles qu'elles sont, et pour prendre celles-ci, finalement, comme objets de la critique.

"La critique de la religion s'achève avec la doctrine selon laquelle l'homme est pour l'homme l'être suprême, donc par l'impératif catégorique qui commande de renverser toutes les conditions, au sein desquelles l'homme est un être diminué, asservi, abandonné, méprisable." ("CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL", p. 81). La critique a donc pour objet ces conditions d'asservissement de l'homme. Elle doit préparer le triomphe de l'homme total. Une telle critique est radicale. Elle s'appuie sur une théorie radicale, c'est-à-dire, sur une théorie qui saisit l'homme dans son être même, et qui appelle à la réalisation de celui-ci, dans la pratique.

De même que la critique sera l'outil du prolétariat, le prolétariat sera l'outil de la critique. Le prolétariat se servira de la critique, pour arriver à ses fins. Mais, d'autre part, le prolétariat sera, pour Marx, l'incarnation de la critique. Il sera, par son activité, la critique pratique elle-même. Il représente, virtuellement, l'action révolutionnaire, qui nie et anéantit des situations données. Il effectue la critique pratique, par son activité. La notion de critique est donc intimement liée, dans la pensée marxiste, à celle du prolétariat.

Marx dira qu'il faut supprimer la philosophie, pour la réaliser, et qu'il faut la réaliser, pour la supprimer. Marx entend nécessairement ici le terme de "philosophie" dans le sens de la critique



effectuée dans le cadre du matérialisme dialectique. C'est ici que se noue le lien entre la philosophie et le prolétariat. Le prolétariat supprimera la philosophie, dans sa réalisation, et la réalisera, à partir de sa suppression. Tout ceci veut simplement dire que la philosophie, qui est une critique matérialiste de la pratique, disparaît nécessairement, en tant que critique, quand l'objet de la critique est anéanti, quand ce qu'elle réclame n'est plus un but vers lequel elle tend, mais la réalité. De plus, pour réaliser la philosophie, il faut la supprimer, c'est-à-dire, ne plus la considérer comme philosophie, mais comme la réalité que l'on bâtit par l'action révolutionnaire. Donc, pour que la philosophie n'existe plus en tant que telle, c'est-à-dire, en tant que critique de quelque chose d'indésirable, elle doit tout simplement devenir la réalité. On peut aisément déduire de tout ceci, à l'instar de Marx, qu'il faut que le prolétariat soit supprimé, pour que la philosophie devienne réalité, c'est-à-dire, pour que la critique triomphe dans la pratique, pour que le prolétariat soit supprimé. "La philosophie ne peut se traduire dans le réel sans la suppression du prolétariat, et le prolétariat ne peut se supprimer sans que la philosophie ne devienne réalité." ("CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL", p. 105). Marx dira aussi: "La philosophie trouve dans le prolétariat ses armes MATERIELLES; de même que le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes SPIRITUELLES." ("CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL", p. 103).

La philosophie, telle que conçue par Marx, introduit donc la rationalité dans l'histoire, dans les processus sociaux historiques. Elle injecte le SENS dans l'histoire. Elle permet de découvrir le fil conducteur à partir duquel s'enchaînent les époques historiques. La philosophie est donc

comprise, dans l'optique marxiste, comme une recherche du sens dans l'histoire, basée sur des schémas d'analyse matérialistes, et sur une vision DIALECTIQUE du monde sensible, de la NATURE-HISTOIRE. Voilà qui constitue, je crois, la meilleure façon d'exprimer ce que Marx entendait par le terme de "philosophie".

ANDRE MINEAU  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL

# La notion de piété filiale et la notion marxiste de propriété privée

## I

### LA NOTION DE PIETE FILIALE

Dans l'histoire de l'humanité, l'homme est passé à travers plusieurs métamorphoses qui ont fait son espèce. Et justement, celle qui nous intéresse présentement parmi ces métamorphoses, est ce que nous en connaissons comme l'aboutissement, l'espèce humaine. Plusieurs théories existent sur le passage d'un stage inférieur à l'humanisation; ces théories sont plus ou moins défendables, mais il est une chose qui reste certaine, c'est que l'humanisation est synonyme de conscientisation et d'articulation. C'est-à-dire que l'homme primitif a été confronté à une perception consciente des choses qui l'entouraient, conscientisation qui ne semble pas exister dans d'autres espèces des mondes animal, végétal ou minéral. Face à cette conscientisation, l'homme se devait de comprendre ce qu'était cet autre qui l'entourait, et de se comprendre lui-même. La solution la plus simple à son problème était de différencier l'autre de lui et lui de l'autre, c'est-à-dire d'évaluer dans l'espace et dans le temps ce rapport nouveau qui se présentait à lui. Cette évaluation ou cette mise en valeur de lui et des autres impliquait nécessairement une hiérarchie, c'est-à-dire un rapport de domination entre les différentes choses et lui-même. Ce rapport dominant-dominé que je nomme piété filiale, n'est qu'un rapport qui implique une différence entre deux choses - de quelque forme que soit cette différence - en ce sens que les deux choses ne sont pas nécessairement en état de dépendance l'une de l'autre, mais dans un état de

hiérarchie ou de valeur qui précise cette différence. Ce qui veut dire que ce qui est immédiatement quelque chose, est immédiatement différent d'une autre chose.

## II

### LA PIETE FILIALE ET LA TRADITION

Cette notion de piété filiale qui, comme nous l'avons abordé, est une manifestation immédiate de la pensée humaine, s'est révélée de différentes façons au cours de la tradition de l'espèce humaine. Sa manifestation la plus évidente, à première vue, est celle qu'elle a démontrée dans la relation de l'homme à l'homme. L'homme au cours des temps s'est manifesté comme être social, en ce sens, qu'il était directement impliqué dans le faire de l'autre homme dans sa nécessité "survivancielle". Il s'est construit des sociétés de différents types, s'efforçant toujours à s'épanouir de plus en plus en cherchant sa raison d'être à travers sa propre construction. Il en est advenu que sa société instrument-milieu de son émancipation a pris la forme d'un rapport de piété filiale - déjà sous-entendu dans son mode de pensée - par une hiérarchisation sociale de plus en plus élaborée qui a mené l'homme à notre société actuelle, où l'institution est en soi membre à part entière de la société humaine. En fait la piété filiale devenait la notion fondamentale de sa propre évolution, comme modèle nécessaire à toute structure qu'il avait lui-même ou qu'il donnait par le fait même à autre chose. Ainsi toute création humaine, même la pensée, avait la piété filiale comme modèle, et maintenait cette vision du monde comme nécessaire à sa propre survie. Il hiérarchisa à un point tel son rapport

au monde, que même la connaissance, qui est son propre produit - comme compréhension du monde - devenait l'institution première de tous les instruments qu'il avait construits; et que la manifestation de connaissances devenait le barème par lequel il pouvait hiérarchiser ses propres rapports avec les autres hommes. C'est ainsi que celui qui avait le plus de connaissances devait nécessairement gouverner ceux qui en avaient le moins. La notion de piété filiale devint à ce moment non seulement un rapport fondamental de la relation de l'homme à l'homme et à la nature, mais le modèle de l'action humaine dans sa pratique, un modèle éthique. A partir de ce moment se développa tout le système qui impliquait en soi un acte déjà su par le consensus des hommes, la relation de l'homme à l'homme et à la nature, comme étant celui par lequel l'homme ne participe pas de la nature mais s'approprie celle-ci pour son propre bien-être (profit). D'ores et déjà l'homme n'est plus l'être naturel, mais dénaturé par un besoin d'appropriation de quelque chose d'autre que lui-même, en fonction d'un bien-être qui ne tenait plus compte d'une relation de l'homme à l'homme, ni de l'homme à la nature. Il s'aliénait, sans le savoir, tout ce dont il avait besoin pour sa survie et son émancipation - l'homme et la nature.

### III

#### LA DIALECTIQUE DE LA PIÉTÉ FILIALE

Par cette aliénation à lui-même et à la nature, l'homme se plaçait dans une situation contradictoire dans laquelle il ne pouvait s'en sortir sans la résolution de ces contradictions. Il se trouvait à placer une relation qui ne se voulait que différentielle à un niveau contradictoire, en faisant

du rapport dominant-dominé un rapport d'aliénation. Il se voulait dominant de la nature et des autres hommes, pour s'appropriier tout ce qui était sous-entendu par son bien-être en tant que profit. Il s'aliénait lui-même dans son action, en rendant son travail contradictoire avec sa nécessité de survivance, c'est-à-dire que son travail devenait aliénation et non survivancier, puisqu'il ne permettait que l'appropriation de la nature - de sa survivance - par un bénéfice immédiat qui ne faisait que l'aliéner à ce bénéfice même. Il devint lui-même aliéné à lui-même, ne cherchant que son propre bénéfice et non celui de l'ensemble des autres hommes. Il oublia sa propre nécessité de relation à lui-même et par le fait même devint sa propre aliénation de lui-même.

## IV

## LA NOTION MARXISTE DE PROPRIÉTÉ PRIVÉE

"L'essence subjective de la propriété privée, la propriété privée, comme activité étant pour soi comme sujet, comme personne, est le travail." (1)

C'est pourquoi pour Marx, l'étude de l'économie politique est primordiale, parce qu'elle doit être considérée d'une part comme un produit de l'énergie et du mouvement réel de la propriété privée. En fait, la propriété privée, est considérée chez Marx comme ce qui soutient l'aliénation de l'homme par l'homme, et de l'homme sur la nature par le travail. La première manifestation de la propriété

1. Karl Marx, MANUSCRITS DE 1844, Ed. Sociales, p. 79.

privée, comme aliénante, est la rente foncière, en ce fait que la propriété de la terre, à l'ère féodale, est déjà une transformation du travail en aliénation de l'homme par l'homme. Ce travail aliéné se manifeste par l'agriculture qui se veut le travail, en opposition à toute autre activité humaine. Avec l'industrialisation, arriveront des notions élargies de propriété privée et de travail, la propriété privée devenant le capital sous quelque forme qu'il se présente, et le travail toute forme d'action humaine aliénée par le capital. Dès lors, l'aliénation de l'homme à l'homme devient plus grande, étant donné que l'aliénation du travail au capital n'est qu'un phénomène abstrait, contrairement à l'aliénation de la rente foncière qui était évidente à l'âge féodal. En fait le travail agricole est un travail attaché "à sa matière", tandis que le travail généralisé, essence du capital, est détaché de sa concrétude première pour s'attacher à cette abstraction qu'est le capital. Historiquement la propriété privée est devenue une puissance mondiale.

## V

### LA SIMILITUDE DES NOTIONS DE PIÉTÉ FILIALE ET DE PROPRIÉTÉ PRIVÉE, L'UNE ÉTANT L'APOGÉE DE L'AUTRE

Pour Marx, il est évident que l'abolition de la propriété privée est une des conditions nécessaires à l'avènement du communisme en tant que récupération de l'homme par l'homme, et pour l'homme. Mais cette notion de propriété privée est, à mon point de vue, beaucoup plus fondamentale, en ce sens qu'elle est l'apogée de la notion de piété filiale. Nous avons vu comment la piété filiale nous a historiquement menés à l'aliénation du besoin de possession. En fait, nous pourrions dire que

le besoin de possession vient de la hiérarchisation à outrance qui agrandit à un point tel l'aliénation entre les hommes, et entre l'homme et la nature, que l'homme, essayant de se récupérer ainsi que la nature pour rétablir une relation d'échange normal, s'est dirigé sans en avoir conscience vers une aliénation encore plus grande manifestée par notre société industrielle, esclave du capital. En fait, dans cet égarement, l'homme a permis au capital de le dominer et de l'astreindre à se distancer de plus en plus de lui-même, par le besoin de possession de ce capital et de son produit, et par le besoin du capital de circuler dans le temps et dans l'espace en une période la plus courte possible. En fait la piété filiale, comme fondement de la structure humaine, a porté l'homme à s'égarer de telle façon, qu'il n'est plus lui-même rien d'autre que l'esclave du maître "Capital". Donc l'abolition de la notion de propriété privée **sous-tend en soi** l'abolition de la notion de piété filiale, puisque la piété filiale est la structure humaine permettant l'aliénation par la propriété privée dans le capital. Enfin, la récupération de l'être de l'homme par l'homme et pour l'homme ne se fera qu'avec l'abolition de sa structure interne de piété filiale, qui n'est point nature pour lui, et qui lui permettra une récupération de sa relation homme-homme, homme-nature.

PIERRE VALOIS  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL



## BIBLIOGRAPHIE

- Marx, Karl, MANUSCRITS DE 1844, Editions Sociales, Paris, 1972.
- Marx, Karl, L'IDEOLOGIE ALLEMANDE, Editions Sociales, Paris, 1972.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, MANIFESTE DU PARTI COMMUNISTE, Editions Sociales, Paris, 1972.



## selon Karl Marx

Dans le fameux texte des MANUSCRITS parisiens connu sous le titre "LE TRAVAIL ALIENÉ", (1) Marx n'en reste pas à l'analyse du fait de la dévalorisation de l'homme, consécutive à l'aliénation du travail: il s'arrête aussi à dégager le retentissement qu'il entraîne.

Se situant dans cette perspective que le travail aliéné est le signe ou le révélateur de l'opposition de l'homme à l'homme, il cherche à saisir comment le travail aliéné s'exprime et se représente dans la propriété privée et s'avère en même temps la source de la propriété privée et du salariat. Au bout du compte, Marx aura ainsi mis à jour le lien entre l'opposition de l'homme à l'homme et l'exploitation de l'homme par l'homme.

Puisque, dans le régime de production capitaliste, le produit du travail n'appartient pas au travailleur, il appartient à un autre homme, étranger, hostile, puissant et indépendant: le capitaliste. C'est par le truchement de ce capitaliste que le travail aliéné s'exprime et se représente dans la réalité comme propriété privée.

Le produit du travail en effet n'appartenant pas au travailleur, c'est un autre homme qui en est le maître. C'est alors que s'inaugure un processus de relations entre l'homme et l'homme où l'un est maître et l'autre esclave, où l'un domine l'autre et celui-ci est subjugué par la force du premier. Il se trouve donc que le travailleur,

(1) MEGA I, 3, pp. 81-94. Trad. Bottigelli in MANUSCRITS DE 1844. Paris, Editions Sociales, 1962, pp. 55-70.

l'esclave, non seulement produit ce que Marx appelle sa propre "déréalisation" en ne produisant pas un produit qui lui appartienne, mais "il produit la domination de celui qui ne produit pas sur la production et le produit". Nous voici donc en présence de contradictions flagrantes: le travail est l'âme de la production, mais tout est donné finalement à la propriété privée à cause de l'instauration du régime de salariat, et l'esclavage des travailleurs implique l'esclavage social de tous les hommes.

Il appert alors, selon Marx, que dans le cadre de la propriété privée, le besoin humain devient tributaire d'une masse d'objets qui sont comme autant de forces essentielles étrangères dont dépendent sa satisfaction et sa jouissance, ce qui entraîne dans un régime de tromperie réciproque et de pillage mutuel une généralisation de l'égoïsme et consécutivement la ruine économique et la dégradation de l'homme.

Or l'acquisition de cette masse d'objets pré-suppose la transformation du besoin en besoin d'argent. Comme le dit Marx nommément:

"l'homme devient d'autant plus pauvre en tant qu'homme, il a d'autant plus besoin d'argent pour se rendre maître de l'être hostile, et la puissance de son argent tombe exactement en raison inverse du volume de la production, c'est-à-dire que son indigence augmente à mesure que croît la puissance de l'argent." (1)

(1) Ibid, p. 127. Ibid, p. 100.

Mais il faut comprendre que cette puissance de l'argent concerne principalement sa quantité en sorte que celle-ci devient son "unique et puissante propriété". Marx ajoute même que si l'être de l'argent se réduit lui-même dans son propre mouvement à un être quantitatif, il faut alors conclure que "l'absence de mesure et la démesure deviennent sa véritable mesure."

Une telle explication de l'aliénation ne peut manquer de faire surgir dans l'esprit de Marx tout le retentissement d'un régime économique aussi néfaste pour l'homme. Il insiste donc sur la collusion de la propriété privée et de la puissance de l'argent en montrant comment l'extension des produits et des besoins engendre la servilité de l'homme vis-à-vis de l'homme au point d'apparaître comme une exploitation universelle de l'essence sociale de l'homme. Par ailleurs cette servilité est telle qu'elle ressemble au "retour à une sauvagerie bestiale, la simplicité complète, grossière et abstraite du besoin". Dans cet état d'incurie et contre nature, les sens de l'homme n'existent plus, non seulement sous leur aspect humain, mais sous leur aspect inhumain, "c'est-à-dire pire qu'animal",

Enfin, l'augmentation des besoins et des moyens de les satisfaire engendre l'absence de besoins et de moyens, car le capitaliste réduit le besoin de l'ouvrier à l'entretien le plus indispensable de la vie physique en prenant comme norme universelle de calcul la vie la plus indigente possible. De cette façon, le capitaliste fait comme si l'ouvrier était privé de sens et de besoins, tout en réduisant son activité propre à une pure abstraction. Dès lors, l'avoir remplace l'être et l'existence de l'ouvrier est l'existence de ce qu'il possède. Marx dit à l'ouvrier: "Moins tu es et plus tu possèdes",

et il ajoute: "plus la vie aliénée grandit".

Or cette aliénation est caractérisée encore une fois en termes d'inhumanité lorsqu'il dit en s'identifiant lui-même à un ouvrier aliéné:

"L'aliénation apparaît tout autant dans le fait que MES moyens de subsistance appartiennent à UN AUTRE que ce qui est MON désir est la possession inaccessible d'un AUTRE, que dans le fait que toute chose est elle-même AUTRE qu'elle-même, que mon activité est AUTRE CHOSE, qu'enfin - et ceci est vrai aussi pour le capitalisme - c'est somme toute la PUISSANCE INHUMAINE qui règne". (1)

Poursuivant par ailleurs l'inventaire de ce que recèle la richesse accumulée par le capitaliste pour lui-même en provoquant une telle aliénation, Marx la caractérise comme une illusion infâme dans laquelle le travail et la subsistance conditionnent une réalisation "de sa monstruosité, de son caprice et de ses lubies arbitraires et bizarres".

Mais non content d'avoir montré comment le régime de la propriété privée, dont l'essence est le travail aliéné, entraîne la dégradation de l'homme, Marx consacre spécialement dans les MANUSCRITS parisiens une réflexion radicale au pouvoir

(1) Ibid, p. 136. Ibid. p. 109.

de l'argent dans la société bourgeoise. Cette réflexion est certes radicale puisque Marx l'entreprenant non seulement en la situant dans un contexte ontologique, mais en dégagant péremptoirement les implications ontologiques du rapport de l'homme à son objet. En effet, il lui semble évident que les manifestations de la vie effective de l'homme s'avèrent des manifestations ontologiques essentielles (il ajoute même, entre parenthèses: "naturelles") puisqu'elles disent ce qu'est vraiment l'homme. C'est même dans cette perspective qu'il serait possible de découvrir dans sa nature non-aliénée la propriété privée. Il dit:

"Le sens de la propriété privée - détachée de son aliénation - est l'existence des objets essentiels pour l'homme tant comme objets de jouissance que comme objets d'activité". (1)

C'est donc en saisissant la relation entre la vie affective de l'homme et son objet et en lui donnant un statut ontologique que Marx nous autorise à penser que la propriété privée n'a de sens que dans un rapport essentiel avec ce qui est PROPRE à l'homme. Or c'est à partir de ce rapport essentiel que Marx va parler du pouvoir de l'argent.

Dans la mesure où l'argent devient un objet dans lequel se concentre sa qualité de médiateur de la possession, il apparaît à Marx comme un "entremetteur" "entre le besoin et l'objet, entre la vie et le moyen de subsistance de l'homme". Ce

---

(1) Ibid. p. 145. Ibid. p. 119.

rôle essentiel et ses conséquences radicales n'ont pas échappé à deux grands poètes, Goethe et Shakespeare, que Marx cite avec effusion tant il lui semble qu'ils ont compris et exprimé ce qu'est précisément l'essence de l'argent. Mais il ne se contente pas de ces références: il se livre à une analyse de leur description. En bref il souligne que Shakespeare, par exemple, a bien montré comment l'argent, en tant qu'entremetteur universel, fait fraterniser les impossibilités, et devient, telle une divinité, la puissance aliénée de l'humanité elle-même. Or cette puissance en vient à jouer le rôle d'une force créatrice, d'un pouvoir qui, à travers la permutation, la confusion et la perversion de tout ce qui est humain, réussit à unir ce qui est séparé.

Si le travail aliéné est celui qui divise et qui sépare l'homme de son objet, de son activité et de son être générique, il est précisément celui qui divise les hommes entre eux. Or l'argent apparaît ainsi à Marx comme le lien universel entre les hommes puisque, dit-il, "l'argent est le lien qui me lie à la vie humaine, qui lie à moi la société et qui me lie à la nature et à l'homme." Mais ce lien implique une telle perversion qu'il transforme "la fidélité en infidélité, l'amour en haine, la haine en amour, la vertu en vice, le vice en vertu, la valet en maître, le maître en valet, le crétinisme en intelligence, l'intelligence en crétinisme".

Pour Marx, l'essence de l'argent consiste donc, après l'avoir refoulé, à remplacer ce qu'il y a d'humain dans les rapports de l'homme à la nature et dans les rapports entre les hommes. Et pour souligner une dernière fois le caractère funeste du règne de l'argent, Marx précise avec une netteté qu'on retrouve rarement dans ces oeuvres ce qu'il faut entendre par des rapports vraiment humains,



i.e. des rapports animés par l'amour:

"Si tu supposes L'HOMME EN TANT QU'HOMME et son rapport au monde comme un rapport humain, tu ne peux échanger que l'amour contre l'amour, la confiance contre le confiance, etc. Si tu veux jouir de l'art, il faut que tu sois un homme ayant une culture artistique: si tu veux exercer de l'influence sur d'autres hommes, il faut que tu sois un homme qui ait une action réellement animatrice et stimulante sur les autres hommes. Chacun de tes rapports à l'homme et à la nature doit être une MANIFESTATION DETERMINEE, répondant à l'objet de ta volonté, de ta vie INDIVIDUELLE REELLE. Si tu aimes sans provoquer d'amour réciproque, c'est-à-dire si ton amour, en tant qu'amour, ne provoque pas l'amour réciproque, si par ta MANIFESTATION VITALE en tant qu'homme aimant tu ne te transformes pas en HOMME AIME, ton amour est impuissant et c'est un malheur". (1)

(1) Ibid. p. 149. Ibid. p. 123

Il est intéressant de noter que c'est d'abord dans LA QUESTION JUIVE que Marx commence à élaborer sa critique du règne de l'argent en relation avec une perspective d'émancipation, donc de désaliénation. Or nous retrouvons la collusion du règne de l'argent et de l'aliénation dans les commentaires qui accompagnent les extraits de lecture de livres d'économie politique qu'il fit en 1844. Plus précisément, c'est à l'occasion de la lecture des ELEMENTS OF POLITICAL ECONOMY de James Mill (1) que Marx reprend sa critique de l'argent en donnant cette fois une ampleur telle au contexte dans lequel il le fait qu'il s'agit d'une mise en rapport directe de la signification de l'argent et de la signification d'un régime de production qui, tournant autour d'un régime de travail salarié et aliéné, implique concrètement un système de crédit et de banque dans lequel les choses prennent le pas sur les hommes.

On est très certainement en présence ici d'une anticipation de la doctrine que Marx reprend dans les MANUSCRITS parisiens et dans laquelle après avoir démonté le mécanisme inhumain de l'aliénation du travail il désigne l'argent comme symbole et véhicule du vice de la production capitaliste qui engendre l'extrême opposé d'un système de relations humaines fondé sur la mutualité et animé par l'amour réciproque.

Qu'est-ce donc que Mill inspire à Marx? Il lui inspire d'abord le besoin de rejeter le caractère abstrait de cette soi-disant loi de l'économie politique privilégiant, dans la détermination de la valeur, les frais de production. Mais il lui inspire surtout de reconnaître que l'argent est le médiateur de l'échange. De fait, Marx souligne que Mill exprime alors, dans un seul concept, "l'essence de la chose".

(1) Ibid. pp. 530-550. Trad. RUBEL in Marx, OEUVRES, ECONOMIE II. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1968. pp. 16-34.

Or dans cette perspective, l'essence de l'argent ne consiste pas en premier lieu dans le fait que la propriété s'y aliène, mais dans le fait que l'activité médiatrice, ou le mouvement même de l'acte social, par lequel les produits des hommes se complètent, s'aliène en devenant la qualité de cette chose matérielle extérieure à l'homme qu'est l'argent.

Pour Marx, une telle permutation manifeste un renversement, une inversion, dont le sens touche à l'essence de l'homme lui-même, à sa naturalité humaine. Non seulement le rapport de l'homme aux choses dérive dans la chose matérielle qu'est l'argent, mais le rapport de l'homme à l'homme dérive hors de l'humanité dans ce médiateur abstrait qu'est l'argent. Cette aliénation des rapports essentiels de l'homme s'exprime précisément au niveau de sa propre activité et sa propre volonté car la médiation de l'argent apparaît alors comme une force indépendante qui non seulement s'interpose entre l'homme et les choses, entre les hommes, mais se pose à la place de l'homme. Voilà sans doute un asservissement qui selon l'expression de Marx atteint un sommet.

Mais pour qu'il n'y ait pas d'équivoque sur la portée de cette culmination du rôle de l'argent, Marx n'hésite pas à le comparer à un véritable Dieu, qui n'est pas un quelconque être abstrait, mais un Dieu qui est Christ. Mais avant d'utiliser jusqu'au terme une telle comparaison, Marx insiste sur le renversement qui est impliqué dans l'accession de l'argent à ce règne dans lequel les objets isolés de ce médiateur perdent leur valeur primitive pour devenir des objets de son culte qui, précise Marx, "devient une fin en soi".

Si la valeur des objets tient maintenant à l'argent, il faut bien reconnaître qu'il constitue

en soi "l'essence de la propriété privée qui s'est perdue elle-même, qui s'est aliénée, il est la propriété privée devenue extérieure à elle-même, expulsée d'elle-même, tout comme il est la médiation entre les productions des hommes, mais une activité aliénée, l'activité générique de l'homme séparé de l'homme". Encore une fois, Marx souligne que l'aliénation propre au règne de l'argent touche non seulement la relation homme-nature, mais la relation entre les hommes dans ce qu'elles manifestent essentiellement, l'activité générique de l'homme. Et cette aliénation implique un appauvrissement de l'homme en tant qu'homme qui correspond à l'enrichissement du médiateur d'inhumanité qu'est l'argent.

C'est alors que Marx dresse avec laconisme et brièveté un parallèle entre le rôle médiateur du Christ et celui de l'argent. Voici ce qu'il dit: -

"Christ représente primitivement 1) les hommes devant Dieu; 2) Dieu pour les hommes; 3) les hommes pour les hommes.

Ainsi l'argent représente primitivement selon son concept 1) la propriété privée pour la propriété privée; 2) la société pour la propriété privée; 3) la propriété privée pour la société.

Mais Christ est le Dieu hors de soi et l'homme hors de soi. Dieu n'a alors de valeur que pour autant qu'il représente Christ; l'homme n'a de valeur

que pour autant qu'il  
représente Christ. Il  
en est de même avec l'ar-  
gent". (1)

Sans commenter les implications de ce paral-  
lèle qui lui apparaît sans doute suffisamment clair,  
Marx se contente alors de poser la question: "Pour-  
quoi la propriété privée doit-elle aboutir dans  
l'essence de l'argent?", et d'y répondre d'une ma-  
nière péremptoire, mais riche d'implications.

En tant qu'être social l'homme doit aboutir  
dans l'échange, et l'échange selon le présupposé  
de la propriété privée doit aboutir dans la valeur.  
Mais alors le processus médiateur de cet échange  
n'est ni un processus social, ni un processus hu-  
main, il n'est en définitive qu'un rapport abstrait  
entre une propriété privée et une autre propriété  
privée. Or la valeur se trouve précisément liée  
à un rapport abstrait qui se confond avec l'argent.  
Celui-ci manifeste donc l'abstraction du rapport  
entre propriété privée et propriété privée en  
expulsant toute socialité du rapport d'échange  
entre les hommes puisque ce rapport n'a pas une va-  
leur humaine, mais une valeur monétaire.

Une telle dégradation dans le commerce inter-  
humain pourrait sembler à certains annulée lorsque  
le rapport d'échange est considéré en fonction  
du système du crédit tel qu'incarné dans les ban-  
ques. Marx retient cette perspective, mais en la  
qualifiant incontinent d'une trompeuse apparence.  
Il dit: "On a l'impression... que l'état d'alié-  
nation est aboli et que l'homme se trouve de nouveau

---

(1) Ibid. pp. 531-532. Ibid. pp. 17-18.

dans des rapports humains avec l'homme". Pourtant c'est là une illusion. De fait, le système bancaire organisé a une telle conception du crédit que "sous l'apparence de la confiance de l'homme en l'homme", il accentue la séparation de l'homme avec l'homme dans une défiance effective qui manifeste une "déshumanisation d'autant plus infâme et plus poussée que son élément n'est plus la marchandise, le métal, le papier, mais l'existence morale, l'existence sociale, l'intimité du coeur humain elle-même.

Concrètement, le système du crédit nourrit la nature aliénée de l'homme en promouvant une estimation économique qui accroît la distance entre le riche et le pauvre, érige en critère moral suprême le crédit, réduit à un trafic la confiance réciproque et permet enfin à la banque d'être l'arbitre de la vie publique.

Face à une telle analyse des implications du règne de l'argent, point n'est besoin d'insister davantage. Mais Marx semble estimer qu'il faut totaliser la critique de l'argent dans une radicalisation concernant le retentissement de l'aliénation humaine qui lui est liée. Se situant de nouveau dans le contexte de la production et considérant la nature de l'échange entre les hommes, qu'elle implique les produits ou l'activité elle-même de production, Marx souligne son caractère essentiellement social et joint la socialité à la naturalité de l'homme au point de dire "tels individus, telle communauté". Ainsi le retentissement de l'aliénation ne se manifeste pas seulement chez l'individu mais aussi dans la société. Cette dimension sociale de l'aliénation véhiculée par l'argent, que Marx continue d'explorer dans la lecture subséquente de James Mill, prend un relief particulier dans l'examen qu'il fait du travail lucratif et de la production inhumaine.

Dans le premier cas, Marx commence par situer le travail lucratif dans le contexte du système de l'échange, qui a pour point de départ "le rapport de l'homme à l'homme en tant que propriétaire privé à propriétaire privé". Or ce rapport social apparaissant comme "la réciprocité de l'aliénation, l'aliénation dans la dualité de ses rapports", l'échange s'avère par conséquent "l'acte social, l'acte générique, la communauté, le commerce social et l'intégration des hommes au sein de la propriété privée".

Deux implications majeures d'un tel système sont dès lors dégagées par Marx. La première concerne la transformation de la substance de la propriété privée dans la mesure où son existence "est devenue un substitut, un équivalent. Au lieu de son unité immédiate avec elle-même, elle n'offre pas qu'une relation à quelque chose d'autre". Cela signifie nommément que la propriété privée est devenue valeur, et plus directement encore, valeur d'échange.

La seconde implication concerne le retentissement sur le travail d'un système d'échange dans lequel la propriété privée "n'existe plus selon sa propre particularité". De fait le travail y prend, dit Marx, "un caractère lucratif". Et c'est en référence à deux phénomènes bien précis que ce caractère est dévoilé. D'abord, le besoin et sa vocation naturelle ne sont plus en rapport direct avec le produit du travail, car le travail est imposé à l'homme "par des combinaisons sociales étrangères. Ensuite, il y a le fait de la séparation entre acheteur et producteur et vendeur et producteur. En quoi, dès lors, le travail est-il lucratif? En ce qu'il devient, pour une part, "une source d'acquisition".

Cependant Marx ne se contente pas d'indiquer ainsi comment le travail en vient, selon que les produits et les besoins deviennent de plus en plus variés, à n'avoir plus que cette signification lucrative. Il en dégage les implications selon une analyse qui préfigure l'analyse du travail aliéné des MANUSCRITS DE 1844 et qui mérite d'être citée:

"Voici les implications du travail lucratif: 1° Par rapport au sujet, le travail est aliéné et accidentel; 2° Même situation du travail par rapport à l'objet; 3° Le travailleur est soumis aux besoins sociaux qui lui sont étrangers et qu'il ressent comme une contrainte; il les accepte par égoïsme, en désespoir de cause; ils n'ont pour lui d'autre signification que celle d'être une source propre à satisfaire ses besoins les plus élémentaires; le travailleur est l'esclave des exigences sociales; 4° Pour le travailleur, le but de son activité est de conserver son existence individuelle; tout ce qu'il fait réellement n'est qu'un moyen; il vit pour gagner de quoi vivre."

Et Marx conclut cette recension des méfaits du travail lucratif en disant:



"Plus le pouvoir de la société paraît grand et organisé dans le système de la propriété privée, plus l'homme devient égoïste; il se sent étranger vis-à-vis de la société et vis-à-vis de son propre être." (1)

Ce qui est intéressant de noter, après le rappel de l'analogie des analyses marxiennes du travail aliéné et du travail lucratif, c'est que l'analyse du travail lucratif culmine comme dans le cas du travail aliéné dans une considération sur l'argent.

Se situant toujours dans la perspective du système de la propriété privée, Marx souligne que "l'intégration réciproque et l'échange de l'activité elle-même apparaissent comme division du travail qui change l'homme en être abstrait". Il faut alors reconnaître le caractère paradoxal du travail humain dont l'unité n'existe que dans la division. Autant dire alors que l'homme, en tant qu'être social, "n'existe que sous la forme de l'aliénation, comme être qui est le contraire de lui-même.

Or cette aliénation qui engendre une "indifférence totale" dans les rapports de production et d'échange consacre la domination totale de l'objet aliéné sur l'homme, équivalente à la domination universelle de l'objet sur la personne et du produit

(1) Ibid. pp. 539-540. Ibid. p. 27.

sur le producteur. Pour Marx, l'argent est précisément ce dans quoi s'incarne l'aliénation parce qu'il est le médiateur de ces relations de domination et le résultat immédiat du travail lucratif.

Il y a manifestement dans cette analyse que Marx fait du travail lucratif une indication du caractère social de l'aliénation véhiculée par l'argent. Mais ce caractère n'est pas moins manifeste au terme de l'examen que Marx fait du régime de la production selon James Mill.

Si, en effet, le régime de la production implique un échange basé sur la propriété privée, il faut reconnaître que ce régime est inhumain parce que l'homme n'y produit que pour avoir. Et c'est précisément en reconnaissant l'inhumanité de la production que Marx fait ressortir pour une deuxième fois la dimension sociale de l'aliénation véhiculée par l'argent.

Le caractère lucratif du travail implique le caractère lucratif de la production. Mais si celle-ci a pour but la possession, il faut envisager ce but, au-delà de l'utilité, comme un but égoïste, dans la mesure où elle vise la satisfaction d'un besoin individuel immédiat. Dans une telle perspective la limite du besoin individuel est la limite de la production, et alors "l'offre et la demande coïncident parfaitement". Mais, précise Marx, dès que survient l'échange, "la production est devenue source d'acquisition, travail lucratif". Or en tant que telle "la production", ajoute Marx, "n'est pas une production de l'homme pour les hommes comme tels, elle n'est pas une production sociale". Pourquoi? Parce que fondamentalement ce n'est pas l'être humain qui relie les productions, parce que la puissance de l'être humain n'est pas reconnue dans la production. Cette inhumanité de la production retentit

nommément au niveau du lien dans les relations interhumaines au point où le lien social s'avère une tromperie. Marx dit:

"Le lien social où je me trouve par rapport à toi, mon travail pour satisfaire ton besoin, n'est donc qu'une apparence, et notre intégration mutuelle n'est elle aussi qu'apparence: leur base, c'est le pillage réciproque. L'intention de voler et de tromper est, nécessairement bien dissimulée; notre échange étant intéressé aussi bien de mon côté que du tien, chaque égoïsme voulant dépasser l'autre, nous cherchons à nous voler réciproquement." (1)

Mais le résultat final de l'échange est bien réel et il est consacré dans la séparation des échangeistes qui se trouvent sous l'influence de l'attitude hostile du produit. Au lieu de concer-  
ner le transfert de la propriété du produit, l'échange s'avère l'opération dans laquelle les échangeistes eux-mêmes deviennent la propriété du produit. Cette conséquence inhumaine a un tel retentissement sur les relations entre propriétaires que le langage de leur communication ne peut être que celui des objets eux-mêmes dans leurs rapports mutuels.

(1) Ibid. pp. 544-545. Ibid. p. 31.

Se plaçant lui-même dans la situation concrète précitée, Marx va jusqu'à conclure:

"Nous sommes à ce point étrangers à la nature humaine qu'un langage direct de cette nature nous apparaît comme violation de la dignité humaine; au contraire, le langage aliéné des valeurs matérielles nous paraît le seul digne de l'homme, la dignité justifiée, confiante en soi et conscience de soi". (1)

Sans doute l'**inhumanité** d'une production qui "apparaît comme une violation de la dignité humaine" et se répercute jusque dans le langage en fait un système de relations qui ne peut être que du type maître-esclave. En définitive, la valorisation des objets confirme la dévalorisation des hommes au point où "l'homme lui-même est pour chacun de nous sans valeur".

Devant une aliénation aussi radicale, il semble que Marx a senti le besoin de sortir incontinent du cadre de la critique du système de la propriété privée et non de son symbole qu'est l'argent pour proposer rapidement ce que serait une production humaine. Il dit comme il le dira dans le CAPITAL: "Supposons que nous produisons comme des êtres humains". Alors l'être humain s'affir-

---

(1) Ibid. p. 546. Ibid. p. 32.

merait à la fois dans la production de l'objet et dans la jouissance de l'objet au point où il aurait conscience "de servir de médiateur entre toi et le genre humain" et "de réaliser dans mon activité individuelle ma vraie nature, mon être en commun". Pour tout dire, "le travail serait devenu une manifestation libre de la vie, une jouissance de la vie",... il serait alors une vraie propriété, une propriété active".

YVON BLANCHARD  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL



# Chronique





## A ajouter

A la traduction partielle de la logique de Pierre Abélard par Maurice de Gandillac (voir Phi Zéro, vol. III, n° 1), il faut ajouter le livre de Jean Jolivet, ABELARD OU LA PHILOSOPHIE DANS LE LANGAGE, Coll. "Philosophes de tous les temps", n° 60, Paris, Seghers, 1969, qui offre en dernière partie (pp. 99 à 183) un choix de divers textes dont la plupart n'ont jamais été traduits.

SERGE TISSEUR  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL



# Dossiers



## L'écho du Secret

Je présente ici le texte que j'ai déposé à l'assemblée des professeurs du Département de Philosophie, le 12 décembre dernier. Ce communiqué soulève un problème d'information, celui de l'accessibilité des procès-verbaux de cette assemblée. Lors de l'assemblée suivante, le 30 janvier 1975, les professeurs se prononçaient en faveur de ce voeu pieux d'un étudiant. Désormais l'on pourra procéder à la sentence du verbe...

"Je ne saurais trop insister auprès de votre assemblée pour préciser au départ que je ne suis venu ici ni comme ex-membre d'un défunt Comité Pédagogique Conjoint, ni en tant que représentant des étudiants, ni en qualité de membre du Service de Documentation, mais bien comme individu étudiant tout simplement. Par ailleurs soyez assurés qu'en raison de la situation qui prévaut dans le département depuis déjà un certain temps, j'admettrai comme étant tout à fait légitime de votre part que vous soyiez tentés de me poser la question: "Que se passe-t-il du côté des étudiants?" Mais vous comprendrez, j'en suis sûr, que je ne pourrais en vérité rien y répondre, tout simplement pour la bonne raison qu'il ne se passe effectivement rien. Rien, sauf le fait que je passe aujourd'hui parmi vous dans l'intention qu'il se passe quelque chose. Je reverrai d'abord certains faits qui se sont déroulés plus ou moins récemment non loin d'ici; j'en viendrai ensuite à quelques questions qui, une fois qu'elles auront trouvé UNE réponse, me permettront de formuler une proposition sur laquelle vous serez invités à vous prononcer.

Ceux d'entre vous qui y assistaient n'ont sans doute pas déjà oublié la réunion générale des

étudiants et des professeurs, tenue le 24 octobre dernier. La renaissance du pouvoir étudiant ne dura que le temps de l'aurore, faisant aussitôt l'objet de la récupération. Tout comme on le dit si bien des mourants, les étudiants furent "administrés" en recevant "l'extrême-fonction", celle d'un utopique partage du pouvoir, qui fut pourtant (mais dans quel esprit?) officiellement voté. Le résultat en fut que les étudiants gardèrent en eux "l'impression que la session se faisait sans eux" (pour reprendre le terme même d'un professeur). Malgré tout cela je ne voudrais ici que rappeler à votre attention le fait suivant: c'est bien lors de cette assemblée que monsieur Roland Houde posa pertinemment la question de savoir si les étudiants avaient seulement accès aux procès-verbaux de l'assemblée des professeurs du département. Mais, l'on s'en souvient, aucune réponse ne fut même donnée à sa question; on oublia de le faire, de telle sorte que personne ne put en savoir davantage.

Quelque temps après, il arriva à mes yeux de tomber sur un procès-verbal de l'assemblée du département, qui TRAINAIT, comme dans un coin, sur le bureau d'une secrétaire. Je ne pus alors, et je m'en excuse, empêcher la lumière de parvenir à mes yeux, motivé que j'étais par l'appétit de connaissance qu'a su m'inspirer l'enseignement que je reçois. Par la suite, en accord avec l'entente amorcée plus tôt à propos d'un partage du pouvoir, j'en vins à demander une photocopie de ce procès-verbal à la secrétaire; cette dernière me permit d'apprendre le sens secret que secrète le mot secrétariat, en me répondant que "cette chose ne devait pas tomber sous les yeux des étudiants". Tout en n'y comprenant rien, j'en fus, à tout le moins, très profondément déçu. Devant une telle situation, quel autre moyen reste-t-il à l'étudiant,

qui veut simplement s'occuper des affaires qui le concernent, que celui d'une clandestinité compromettante et intolérable?

Surtout lorsqu'on sait que les procès-verbaux de l'assemblée universitaire sont publiquement accessibles à tous, pourquoi nous faut-il toujours courir après certains services essentiels, comme celui de l'information, pour lesquels nous déboursions?

Pourquoi, en effet, ne serait-il pas possible que le procès-verbal de l'assemblée du département soit, une fois adopté, affiché au babilard et déposé au secrétariat et au centre de documentation où il soit accessible à tous? Ayant désormais la souci de procéder ouvertement, j'en fais une proposition sur laquelle je vous demanderais de vous prononcer. J'y ajouterais aussi que je serais fort heureux que le texte que je viens de vous lire soit annexé intégralement au procès-verbal de la présente assemblée. Merci."

PIERRE GIROUARD  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITE DE MONTREAL











