

PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE

πραξις

LA PHILOSOPHIE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

4 · 1967

PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE

Comité de rédaction

BRANKO BOŠNJAK, MLADEN ČALDAROVIĆ, DANKO GRLIĆ,
MILAN KANGRGA, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Rédacteurs en chef

GAJO PETROVIĆ et RUDI SUPEK

Secrétaire de rédaction

BORIS KALIN

Rédacteur technique

ZLATEKO POSAVAC

Comité de soutien

KOSTAS AXELOS (Paris), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Warszawa), NORMAN BIRNBAUM (New York), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Vancouver), UMBERTO CERRONI (Roma), ROBERT S. COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAJLO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBBER (Buffalo), MUHAMED FILIPOVIĆ (Sarajevo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), LUCIEN GOLDMANN (Paris), ANDRÉ GORZ (Paris), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Wien), AGNES HELLER (Budapest), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), LESZEK KOLAKOWSKI (Warszawa), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Praha), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), IVAN KUVAČIĆ (Zagreb), HENRI LEFEBVRE (Paris), GEORG LUKÁCS (Budapest), SERGE MALLET (Paris), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), VOJIN MILIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budapest), KURT H. WOLFF (Newton, Mass.), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Editeur

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO ZAGREB

L'édition internationale est imprimée par l'Imprimerie de l'Académie yougoslave des sciences et des arts (Tiskara Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti), Zagreb, Gundulićeva 24.

Zdravko Kučinar

NECESSITE ET POSSIBILITE DU DIALOGUE

Fidèle à l'intérêt dont la pensée philosophique fait l'objet dans la revue *Gledišta*, la Rédaction a fixé pour thème à cette discussion »La philosophie dans la société contemporaine«.

S'agissant de ce thème et de cette discussion, on peut se poser la question de la nécessité et de l'opportunité de ce genre de colloques, et de colloques identiques consacrés à la philosophie en général, comme l'a fait un philosophe éminent que j'invitais à participer au dialogue. Il faisait probablement porter la question sur deux points: ces colloques, symposium, conférences, tribunes, ne conduisent-ils pas tout simplement à l'institutionnalisation de la philosophie, de la vie et de la pensée philosophiques, et ne donnent-ils pas toujours naissance, surtout lorsqu'ils s'attachent à traiter des thèmes comme celui-ci, et ce second point est le plus important, à des dialogues qui n'effleurent que des problèmes pseudo-philosophiques?

Le doute que ces questions sous-entendent ne peut qu'aboutir à la suppression de tout colloque du genre de celui-ci. Cependant si nous considérons que les dialogues philosophiques sont possibles et nécessaires, et nous l'affirmons par notre participation, nous n'en prenons pas moins au sérieux les problèmes soulevés par les questions ci-dessus posées.

En effet, l'institutionnalisation, disons encore la formalisation, la disciplinisation, de toutes les formes de la vie sociale et de l'activité de l'esprit, sont la marque de notre temps, et n'épargnent pas la philosophie. Au contraire, c'est la philosophie qui fait l'objet des

* Nous publions ici le sténogramme revu et corrigé de la discussion »La philosophie dans la société contemporaine«, que la Rédaction de la revue *Gledišta* (Belgrade) a organisé le 14 avril 1967 à Belgrade. Le texte a été publié en langue serbocroate dans *Gledišta*, 1967, No. 6-7, pp. 923-1002.

attaques les plus violentes de l'institutionnalisation, car la philosophie, conscience critique, est destructrice pour ce monde institutionnalisé, et s'élève au-dessus de lui. D'où les efforts faits pour faire entrer la philosophie dans le monde institutionnalisé, pour la forcer à agir en tant qu'institution, dans ses institutions, — pour qu'elle s'y coule. Et voilà la philosophie réduite à être l'instrument des bureaux d'agitation et de propagande, des commissions idéologiques, la voilà directement mêlée au jeu politique, soit comme force apologétique, soit comme force oppositionnelle, la voilà, par conséquent, qui commence à s'occuper de problèmes pseudo-philosophiques, en refoulant, en dissimulant les vraies questions philosophiques, qui n'arrivent plus jusqu'à son oreille. Ce faisant, la philosophie fait sienne la disposition anti-philosophique de notre temps. Le contenu des revues de philosophie du passé récent en est une preuve. Souvenons-nous de *Uoprosi filosofii*, et de beaucoup d'autres.

La philosophie, quant à elle, n'est pas forcément poussée de l'extérieur à adopter cette position. Elle peut perdre la conscience de sa tâche critique et se mettre elle-même en situation de devenir une institution et un instrument dans une société technicisée, tout en conservant l'illusion de s'élever au-dessus d'elle et de son effort pour maintenir le fonctionnement du statu quo.

La société moderne prend soin d'institutionnaliser toutes les formes de la vie, ce qui lui permet de les manipuler à sa guise et de les soumettre à son fonctionnement. Elle détermine la façon d'agir et la portée de chaque institution. En s'efforçant d'institutionnaliser à son tour la philosophie, elle lui enlève sa nature critique et l'action particulière qu'elle exerce sur le dépassement de l'existant. La philosophie qui a succombé à l'esprit technique de la société contemporaine, à son effort d'absorber toutes les forces qui aspirent à son changement, est une philosophie positiviste. Et la notion de philosophie positiviste est vraiment une *contradictio in adjecto*.

Mais ce n'est là qu'une éventualité que la conscience peut permettre d'éviter. Toutes les institutions, en tant que formes d'organisation, ne sont pas forcément mauvaises en soi. Elles ne le sont pas tant qu'en elles l'institution ne dépasse pas celui qui l'a créée, et tant qu'elles ne s'alignent pas aux exigences et aux besoins de la société institutionnalisée existante. Pour la philosophie et le philosophe, la possibilité du dialogue est importante, et toujours offerte par le symposium, dialogue libre. Reste la question de savoir, non pas si la philosophie est possible sans dialogue, mais si elle en a besoin. Il ne s'agit pas ici de dialogues de philosophes sur des problèmes extérieurs à la philosophie, mais sur des problèmes qui lui sont essentiels? Dans le domaine de la philosophie, ce qui est toujours et avant tout en question, c'est la philosophie elle-même, et avant d'appliquer son doute et sa critique à ce qui lui est extérieur, elle doute d'elle-même, et c'est elle-même qu'elle examine critiquement.

Cependant, le besoin se fait sentir de s'opposer à une action forte et à la présence de ce que Gramsci appelle le »folklore philosophique«, qui — tel qu'il a été créé et demeure encore dans les manuels,

précis et abrégés du matérialisme dialectique – entend s'imposer comme la conscience philosophique de la transformation révolutionnaire de la société et agir directement sur cette transformation. Bien que ce succédané de philosophie se situe en dehors d'elle et comporte surtout des buts et des utilisations politiques, il n'en reste pas moins que la philosophie a pour tâche de le démasquer dans sa dogmaticité, dans sa finitude et dans son infécondité, tâche qui constitue la lutte pour la philosophie même.

Il est toujours question ici des motifs qu'on a de vouloir le dialogue. Et l'on voit réapparaître les questions posées par mon interlocuteur – encore une fois dans le doute –: qu'y a-t-il d'anormal dans notre philosophie? Pourquoi exiger la discussion? On se demande si, sous ces questions, ne perce pas l'esprit du monde technique – dans lequel on intervient quand quelque chose fonctionne mal. Au contraire, la philosophie vit de dialogue, le dialogue est pour elle un besoin perpétuel, une manière d'être. Ce ne sont pas seulement des états exceptionnels qui offrent l'occasion du colloque.

La philosophie, comme l'art, et à la grande différence de la science, doit revenir sans cesse sur certaines de ces questions fondamentales. Aussi n'a-t-elle pas ce sentiment d'impuissance ni de piétinement que redoute la science. Son problème éternel est la liberté de l'homme. La suppression de la liberté acquise, la création de formes de non-liberté toujours renouvelées dans le monde contemporain, l'asservissement de l'homme là où il attendait la libération, mettent la philosophie devant la tâche de chercher l'image raisonnée de la situation de l'homme moderne, ses facteurs fondamentaux, et la possibilité de la philosophie même. La philosophie seule ne peut accomplir la libération de l'homme, mais elle peut y contribuer. Quelle est la puissance et l'ambition de la philosophie d'aujourd'hui, la puissance de la critique philosophique, quelles sont les limites de l'engagement des philosophes? On sent la nécessité d'une conversation permettant de répondre à ces questions, qui pourraient faire aujourd'hui l'objet de la discussion, non parce que ce serait notre désir, le désir de la rédaction, mais parce qu'elles sont actuelles.

On reproche à la philosophie – comme c'est le cas aujourd'hui en Yougoslavie – de se contenter de critique, sans donner, sans proposer de solutions. La philosophie reconnaît ces reproches comme essentiellement anti-philosophiques, car ils ont pour but d'émousser la critique de l'existant, la critique au nom de la libération fondamentale de l'homme – lui offrant la tâche «plus constructive» de réparer, de proposer des améliorations, des corrections, à l'intérieur de l'existant. De plus on entend par là faire entrer la philosophie dans l'existant, la rendre aveugle aux problèmes de la totalité, ce qui est un trait caractéristique du positivisme contemporain, présent partout. La philosophie refuse de remplacer par une opposition fallacieuse la véritable négation, d'accepter les changements de l'existant comme la négation de l'existant, de reconnaître chaque changement comme un changement révolutionnaire, chaque pas comme nécessaire et pro-

gressiste, de mesurer la vérité par une pratique confuse, de parler du quotidien en lui empruntant son jargon. La philosophie a pour tâche de s'opposer à l'esprit positiviste du temps.

Cet esprit est également favorisé par l'intégration de la philosophie dans le monde de la spécialité, ce qui représente une sorte d'«hésitation», hésitation à s'occuper des problèmes constitutifs du destin de l'homme, hésitation à assumer une partie de la responsabilité de l'homme, hésitation à être la forme théorique de l'activité révolutionnaire. L'expression typique d'un tel état d'abdication, qui préfère la technique et la spécialité à la critique, tâche essentielle de la philosophie, est la fuite dans les profondeurs du langage, qui caractérise la philosophie nouvelle. Cet esprit est également caractérisé par les glissements de la philosophie vers les frontières des sciences exactes et des mathématiques.

Par conséquent, quand on examine la philosophie d'aujourd'hui, la philosophie dans la société contemporaine, il ne suffit pas d'envisager ses confrontations avec la société et ses institutions, car l'essentiel, pour la philosophie, ce sont les confrontations internes qui lui permettent de s'élever jusqu'au niveau de sa vocation; c'est dans cette direction que nous entendons orienter le dialogue.

Le développement de la philosophie en Yougoslavie autorise plusieurs formes de dialogues et de confrontations. Au cours des dernières décades, la philosophie marxiste évoluait, dans l'ensemble, autour de l'interprétation, ou plutôt de la réinterprétation de Marx, et de la découverte de l'importance de la théorie de l'aliénation, de l'exploitation de cette théorie dans la critique de la société contemporaine et d'autres sociétés. Cette phase est, en gros, terminée. (Seul peut-être le *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* reste en dehors de cet effort réalisé pour mettre en lumière tout ce qui a été négligé d'important dans la pensée de Marx, et pour l'utiliser dans la création de la conscience de notre monde). Les efforts réalisés au cours de cette période ont permis une compréhension critique du monde actuel et du développement du socialisme, la découverte des formes d'aliénation du socialisme existant, et la mise en lumière de l'ensemble des problèmes humanistes de ce développement, accompagnée d'une ouverture aux principaux courants de la philosophie contemporaine. L'oeuvre de Marx, aujourd'hui, est donc découverte dans sa totalité et en grande partie comprise, et il s'avère difficile de parler de dépassement, à plus forte raison d'abandon de Marx, du moins au regard de la philosophie. N'a-t-il pas fallu plus d'un siècle pour seulement connaître et comprendre la pensée de Marx, et n'est-ce pas suffisant comme avertissement? Aujourd'hui, plus de 120 ans après, il s'agit toujours de revenir à la pensée originale de Marx, de s'y rallier en la libérant des dépôts et des sédiments de l'interprétation. Les catégories principales de Marx, celles que l'on entend comme principales, par exemple la praxis, la dialectique, peuvent se passer d'analyse et de développement. Mais à l'époque du «dépassement», de l'«abandon», du «développement», on doit comprendre que la pensée de Marx est la pensée de la société bourgeoise; tant

qu'elle existe, tant qu'existe la société qui n'a pas modifié dans leur essence les rapports du monde bourgeois, tant qu'existe l'aliénation dans la communauté illusoire, nous ne pouvons pas dépasser cette philosophie. Il est possible de la conserver avec de menues mises au point (Ex: la socialisme actuel a ses aliénations, – ce qui d'ailleurs, conformément aux principes de Marx, n'est pas nouveau), ou tomber dans l'apologie de la société aliénée. On peut aller plus loin que la pensée de Marx seulement à partir d'une société qui a dépassé, ou qui dépasse, pour l'essentiel, la société bourgeoise. La philosophie du socialisme et de l'humanité libérée reste la tâche de l'avenir.

Il est certain que la question de l'aliénation – depuis qu'elle a été lancée par le marxisme, après la Deuxième Guerre mondiale – a toujours eu un aspect politique, ainsi que la critique du développement socialiste faite à l'aide de cette catégorie. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas perdre de vue que la découverte de la théorie de l'aliénation et l'intérêt qu'on lui a porté au cours des dernières décennies ont eu une portée pratique bien supérieure à l'utilité théorique de la chose. *Du point de vue purement théorique*, cet intérêt porté à l'aliénation et la mise en valeur de son importance dans la doctrine de Marx, et dans la critique de la société bourgeoise – si l'on considère par exemple les conclusions de Marcuse ou de Lukács dans les années trente et quarante – restent une entreprise assez vaine.

C'est pourquoi le phénomène de l'effet stimulant et rafraîchissant de la pensée du «jeune Marx», puis du «jeune Lukács», et dans la philosophie politique, du «jeune Hegel», de même qu'aujourd'hui du «cercle de Francfort», peuvent être aussi le symptôme de ce que la philosophie yougoslave peut assimiler (quant aux problèmes et méthodes) pour participer sur un pied d'égalité à la vie philosophique de notre temps.

La philosophie manifeste aujourd'hui un intérêt visible à la théorie politique, à ce qu'on appelle les thèmes politico-logiques. Cela vient certainement du fait que la théorie politique même, ou politicologie, suivant l'exemple peu glorieux de la sociologie, rompt avec la philosophie, s'abaisse au niveau de l'empirisme, du positivisme, et aussi du fait que la philosophie ne peut pas rester indifférente à l'importance accrue que prend le phénomène de l'aliénation politique, facteur essentiel de la situation du monde contemporain. Avec le changement du rapport de la politique à l'économie en faveur de la politique – en ce sens que le pouvoir exercé par l'économie sur la politique fait place, dans la plus grande partie du monde contemporain, au pouvoir exercé par la politique sur l'économie – le problème politique, l'être politique de l'homme, deviennent le thème important de la philosophie et l'objet de l'intérêt des philosophes.

Cependant, mon intention n'est pas d'entrer dans la description de la situation de l'homme actuel, pas plus que d'énumérer les problèmes qui pourraient faire l'objet de ce colloque. Les questions que cette discussion propose ne doivent pas être limitatives. Je les rappelle

- tableau philosophique de la situation de l'homme contemporain,
- ambition et puissance de la philosophie d'aujourd'hui,
- la philosophie entre le métaphysique et le quotidien,
- limites de l'intervention de la philosophie dans le quotidien,
- limites de l'engagement philosophique des philosophes,
- la puissance de la critique philosophique dans notre société,
- les conséquences philosophiques du dilemme de l'étatisme et de l'autogestion,
- l'action, sur la philosophie marxiste, de la scission entre théorie et pratique.

Ces questions largement posées permettront d'englober tout ce que la philosophie d'aujourd'hui compte d'essentiel, depuis les problèmes éternels ayant trait à l'objet et à la vocation de la philosophie, jusqu'aux problèmes concrets posés par la situation actuelle. Notre but serait de faire que les premiers soient formulés d'une façon qui s'accorde avec les faits nouveaux (car poser une question d'une nouvelle façon, c'est déjà suggérer de nouvelles réponses) et que les seconds se situent au niveau de la philosophie, que la conversation s'oriente vers ce qui est le problème de la philosophie aujourd'hui plus qu'hier, ou vers ce qui n'apparaît qu'aujourd'hui comme un problème philosophique. Nous voudrions aussi nous demander si la philosophie elle-même est au niveau des problèmes existentiels de l'homme contemporain, et quelles sont ses possibilités.

Aleksandar Kron

DEUX FAÇONS DE PHILOSOPHER

Si l'on considère ce qui se passe dans la philosophie et ce qu'on nomme aujourd'hui philosophie, on a l'impression qu'il existe au moins deux sortes de philosophies, ou au moins deux notions de philosophie.

D'un côté, on trouve ce que l'on appelle les problèmes existentiels ou fondamentaux, de l'homme, de sa place dans la société, de l'homme en général, les questions de l'aliénation, accompagnés de l'opinion que ce sont des problèmes fondamentaux et que leur solution est sinon décisive pour l'existence de la société et de l'homme, du moins très importante pour la réalisation de ce que recouvre la notion d'homme.

D'un autre côté, on trouve une sorte de réflexion qui ne s'occupe pas de ces questions, qui n'y voit pas des sujets de conversation sérieux. Cette seconde sorte de philosophie s'intéresse à des problèmes d'un genre tout à fait différent, à des problèmes qui, d'abord, sont liés à la connaissance humaine et à la description de la façon dont on peut acquérir cette connaissance.

Que ces deux sortes de philosophies se développent d'une façon ou d'une autre, il est visible que le fossé qui les sépare s'aggrandit; que d'un côté, la philosophie que nous appellerons sous condition la

philosophie de l'homme, adopte une position de plus en plus réprobatrice envers les partisans de l'autre, ces derniers se gaussant de plus en plus de la philosophie dite de l'homme.

Cette situation, qui se répercute dans la philosophie yougoslave, nous oblige à poser toute une série de questions philosophiques. Et ce qu'il me semble que l'on peut soutenir, c'est que ces questions – c'est-à-dire le rapport entre ces deux façons de philosopher, de penser – ne peuvent se résoudre ni dans le cadre de l'une, ni dans le cadre de l'autre. Car il ne faut pas perdre de vue que dans le cadre d'une théorie – et nous pouvons admettre que ces deux philosophies, ou deux sortes de philosophies, sont en fait des théories – l'on ne peut porter des jugements sur la théorie même. Il est nécessaire d'abandonner les cadres d'une acception, si l'on veut la comparer avec une autre, il me semble naturel, si l'on veut expliquer d'une manière ou d'une autre cette situation de scission, sinon la dépasser, de chercher la solution dans des cadres qui dépassent ceux des deux théories existantes. Comment y parvenir, je l'ignore. Mais je suis sûr que l'on ne peut aboutir à une synthèse, car il est probable que cette synthèse serait purement et simplement éclectique.

A mon avis, le problème essentiel de la philosophie d'aujourd'hui est de trouver de nouveaux cadres plus larges, mais aussi plus précis, plus exacts qui permettraient de résoudre les problèmes posés par la scission des deux façons de penser, des deux façons de philosopher.

Mihailo Đurić

L'IDEAL DE LA VIE PHILOSOPHIQUE

Je voudrais dire quelques mots de la notion de philosophie, répondre brièvement à la question: qu'est-ce que la philosophie? Ou plus précisément, je voudrais dire quelque chose de la nature de la détermination philosophique, démontrer ce qu'est vivre pour la philosophie, choisir la philosophie comme une mode d'existence. s'y livrer complètement. Mon intention n'est pas d'être original, à tout prix, de dire quelque chose de tout à fait nouveau, quelque chose que personne, jamais, nulle part, n'aurait dit. Je veux seulement rappeler quelque chose de très important, quelque chose qui flotte depuis toujours devant les yeux de tous les penseurs humanistes, du plus proche au plus lointain, et que l'on a trop tendance à oublier aujourd'hui.

Je suis persuadé que la question de la notion de philosophie mérite une grande attention, particulièrement de nos jours, qu'il faut rappeler ce qu'est la philosophie, en quoi consiste sa tâche véritable, puisqu'à cet égard règne une effroyable confusion. On peut dire sans crainte d'exagérer que la philosophie est aujourd'hui humiliée, offensée. On en arrive à juger odieux tout ce qui s'y rapporte; en Yougoslavie comme dans le monde entier, on jette sur la philosophie des regards de mépris, de dédain, et l'expression «philosopher» est employée seulement dans le sens péjoratif, pour stigmatiser ce que

l'on prend tout à fait à la légère. Ce sont les cercles gouvernants qui excellent le plus à ce genre d'exercice, mais de l'autre côté, les opinions ne diffèrent pas beaucoup.

Bien entendu, dans l'histoire, on a déjà parlé de la philosophie avec mépris et dédain. Peut-être même faudrait-il dire que le mépris et la méfiance envers la philosophie sont aussi vieux qu'elle. Certaines attaques dirigées contre la philosophie et ses représentants ont été particulièrement virulentes, et déclarées. Mais les résistances que rencontre actuellement la philosophie sont plus dangereuses et de plus sinistre augure que jamais. Ce qui est en question, c'est quelque chose qui s'appuie non seulement sur le bon-sens – ce compagnon éternellement suspect de la philosophie – mais aussi sur les conditions de la vie contemporaine, sur la victoire affirmée de la science, de la technique et de l'industrie, sur toutes les formes actuelles de la tradition culturelle et de l'organisation sociale qui existaient jusqu'à présent. D'ailleurs, c'est une chose à laquelle contribuent les officiers philosophiques de notre époque, ceux qui se désignent eux-mêmes du nom de philosophes, et qui, aux yeux de la société, ont valeur de philosophes. Leur exemple dit assez que la philosophie d'aujourd'hui n'a pas beaucoup d'ambition, qu'elle a perdu le pathos moral dont elle était pénétrée autrefois, qu'elle constitue de moins en moins un but final auquel consacrer sa vie, et de plus en plus un moyen de vivre à son aise. Il est facile de s'en convaincre. Il y a parmi nous de bons spécialistes en philosophie pour différentes branches de la vie sociale, il y aussi des commis-voyageurs de la philosophie, de nombreux salariés politiques de la philosophie, en un mot des gens qui ont fait de la philosophie une affaire profitable.

Ceci étant, il semble tout à fait opportun de poser la question: qu'est-ce que la philosophie? Ou encore: en quoi consiste la nature de la vocation philosophique? Et ceci ne s'adresse pas seulement au spectateur de l'extérieur. Il semble que pour la philosophie elle-même, il est de première importance de porter les yeux sur elle-même, de voir son propre visage.

Disons tout de suite que la philosophie n'est nullement une spécialité, une activité professionnelle, une branche particulière dans le système de la division scientifique du travail, bien qu'aujourd'hui, elle réussisse surtout en tant que spécialité, étant cultivée particulièrement sous cette forme. On ne peut pas non plus réduire la philosophie à une façon particulière de considérer l'homme et le monde, de connaître la réalité, bien qu'il soit certain que depuis toujours, la philosophie se caractérise par l'effort qu'elle accomplit pour approcher de son objet en suivant une voie différente que celle du bon sens, ce qui la distingue de la science. En fait, la philosophie est une possibilité humaine, ou plutôt, la suprême possibilité humaine, c'est une façon d'exister, une façon de vivre, la façon la plus digne de l'homme. Comprenons-nous bien. Toute philosophie doit être vécue, et mise à l'épreuve de la mort. Dans un certain sens, c'est la prérogative essentielle de la philosophie. Et c'est justement parce qu'elle tente de saisir la vie à la racine que la philosophie détermine l'homme dans deux directions – comment vivre en homme, et comment mourir

en homme. Ces deux rapports sont pour elle également importants. Le philosophe ne s'accroche pas avec acharnement à la vie, il n'a pas la mort en horreur. En ce sens, on peut dire que la philosophie est une sorte de préparation à la mort, et pas seulement une manifestation de vie.

A mon avis, pour la philosophie, c'est l'essentiel, c'est ce qui correspond le plus à la notion de philosophie, c'est ce qui reflète le plus son essence idéale. Du moins, c'est le seul intérêt que nous devons lui porter, et la seule chose qui mérite d'être appelée par son nom. Toute tentative faite pour comprendre la philosophie comme une pure théorie, dans le sens positif ou spéculatif, peut être laissée de côté, parce que reposant sur des possibilités secondaires, accessoires, et même dénuées de toute importance. Il va de soi que la philosophie ne supporte pas l'uniformité, que toute conformité mécanique lui est étrangère. De la sorte il faut dire qu'il existe un nombre infini de façons de vivre philosophiques. En un certain sens, l'homme du type philosophe est le plus riche et le plus varié de tous les types humains. Quelle différence entre Socrate, Giordano Bruno et Spinoza! Et entre Platon, Saint Augustin et Hegel, pour ne citer que quelques noms parmi les plus célèbres. Certes, il ne faut perdre de vue que l'histoire de la philosophie scolaire est une chose, et que l'histoire de l'humanisme philosophique est une autre. Ne sont pas philosophes ceux qui ont des diplômes d'université, pas plus que ceux qui les donnent. En réalité, le philosophe se trouve partout, c'est un type d'hommes qui déborde des cadres étroits de la profession philosophique. Qui, aujourd'hui, a besoin d'être convaincu que Léonard de Vinci, Goethe et Marx ont vécu une vie de philosophes bien qu'aucun d'entre eux ne se soit arrogé le droit d'appliquer à lui-même et à son oeuvre le qualificatif philosophique? Dans certaines conditions, que doit remplir celui dont la spécialité est la philosophie, un poète, un savant, un homme de plume et de pensée, peuvent être philosophes. L'homme commun lui-même est capable de concevoir son existence philosophiquement, de tendre vers l'idéal de la vie philosophique.

Ce n'est pas un hasard que dans le monde contemporain il y a si peu de philosophie, et que aujourd'hui, l'idée de la philosophie comprise comme une vocation soit mise au rebut. Ceci est en relation étroite avec le processus général qui repousse et écarte les valeurs humanistes de la vie de l'homme d'aujourd'hui. Dans le monde où nous vivons, où le processus de transformation technique et industrielle est en plein essor, on voit agir certains facteurs sociaux puissants qui étouffent et entravent l'homme et laissent peu de place au libre développement de ses capacités créatrices. La grande question est de savoir ce que la philosophie peut représenter dans notre temps, si l'on peut espérer désormais trouver un petit coin pour l'homme qui incarne le type du philosophe. C'est justement pour cela qu'il ne faut pas examiner dans l'abstrait l'idéal de la vie philosophique, séparé des conditions existantes, sans tenir compte des tendances du développement à venir. Pour mieux comprendre en quoi consiste le

sens de l'existence philosophique, il faut avoir constamment en vue la situation sociale et historique actuelle, il faut se demander perpétuellement dans quelle mesure cette existence est encore possible.

Je dirais qu'il y a trois motifs principaux, trois aspects fondamentaux, ou encore trois traits essentiels caractérisant une manière philosophique de vivre, que cette manière de vivre, qui est la plus humaine, comporte trois présuppositions essentielles. En d'autres termes, cela signifie que le philosophe se reconnaît d'après les trois qualités complémentaires, que le titre de philosophe ne peut être justement porté que par celui qui remplit ces trois conditions constitutives. Bien entendu, dans les cas concrets, ces trois éléments peuvent former des combinaisons variées, et s'exprimer par des degrés différents.

Dans le cas du type idéal, ou pur, ces éléments sont tous développés jusqu'au bout et parfaitement coordonnés entre eux. Pour des raisons faciles à comprendre, ce n'est pas ici qu'il convient de parler des rapports entre le type idéal du philosophe et les formes philosophiques empiriques, ainsi que de leurs variations.

Il est difficile de décider par où commencer, de quel côté se tourner d'abord, dans la composition de l'image de l'homme philosophe. En effet, les trois traits qui le caractérisent sont d'importance égale, et on peut dire que chacun d'eux suppose les autres. L'ordre que nous acceptons ici nous semble le plus naturel, bien qu'on ne puisse lui donner de justification logique.

Disons d'abord que le philosophe est celui qui pense et agit avec l'âme complète, qui, de tout son être, défend chaque parole qu'il prononce, qui vit en accord avec sa pensée, qui assume toutes les conséquences de ses conceptions et de ses convictions. En dernier ressort, cela signifie qu'une vie philosophique exige d'abord la participation de toutes les énergies psychiques, que la vie consacrée à la philosophie est quelque chose de plus englobant, de plus total, que la vie consacrée à la connaissance, que l'existence philosophique suppose l'unité de la théorie et de la pratique, l'unité de la raison théorique et de la raison pratique, l'unité de l'image du monde et de la manière d'exister à l'intérieur du monde. Par toute sa personnalité, le philosophe affirme sa foi en la force morale de la raison, sa vie vise à l'unité de la sagesse et du caractère, ou si l'on veut, à l'unité de la métaphysique et de l'éthique. Pour le philosophe, il n'y a pas de cloisonnement possible entre les sphères de la vie. Être philosophe, c'est vivre la vie tout entière, c'est prendre tout à cœur, c'est être engagé, toujours et tout entier.

Il est très facile de découvrir que les forces les plus puissantes de notre époque se posent en ennemis de cette exigence, que la civilisation technique et industrielle tend dans une direction tout à fait opposée, que la machinerie sociale qui se crée partout autour de nous n'a pas besoin de ces qualités, de ces aptitudes humaines. C'est un fait qu'il faut regarder en face, courageusement. Nous devons nous demander réellement si la philosophie est encore possible en ce monde, où l'unité de la personne est détruite, où l'éparpillement des fonctions de la vie a pris des proportions qui font peur, où le contact

superficiel, raccouroi et commercial entre les hommes, est le seul concevable, où ce contact est en fait institutionnalisé comme la forme durable de la vie commune.

D'un autre côté, il faut dire que le philosophe est celui qui est tourné vers soi, qui vit de soi, qui en soi trouve un appui pour tout ce qu'il fait. C'est l'une des caractéristiques les plus anciennes de la philosophie, celle qui a peut-être contribué le plus à la renommée de la philosophie, à son prestige qui dépasse celui de toutes les autres formes de culture qui l'ont précédée. Il n'y a pas de philosophie sans retour à soi, sans appui sur soi. En d'autres termes, pour vivre une vie philosophique, il est nécessaire d'aspirer à l'autonomie, autant que d'aspirer à la totalité. Complètement conscient de soi, le philosophe reconnaît le monde autour de soi, il trouve la plus grande affirmation de sa liberté dans la connaissance et la conscience de soi. Il cherche la vérité en soi, dans les profondeurs les plus cachées de son âme, car il croit dans la force du principe intérieur, il croit que la véritable réalité se trouve dans l'homme, et non en dehors de lui. Bien entendu, ce deuxième trait caractéristique de la philosophie n'a pas beaucoup plus de chances que le premier de se développer dans la société contemporaine. Nous nous trouvons dans une situation socialo-historique où toute vie humaine est extériorisée, tournée vers ce qui est dehors, une situation où la vérité est cherchée en dehors de l'homme, dans le monde qui est coupé de lui. Comme dans le premier cas, nous devons nous demander sérieusement si la philosophie est encore possible aujourd'hui.

Il faut dire enfin que le philosophe est celui qui franchit la frontière entre soi et le monde autour de soi, qui se lie à une totalité supérieure plein de sens qui participe à un événement significatif, qui postule le centre absolu de la vie. Cela veut dire qu'une vie philosophique trouve son accomplissement dans l'aspiration à l'expérience universelle, dans la vision d'un point de départ mondial absolu. En ce sens, nous dirons que le philosophe ne fait aucune différence entre la raison subjective et objective, que dans le monde entier, il voit un ordre de la raison, qu'il vit dans l'unité originelle du sujet et de l'objet. Une fois de plus, nous nous rencontrons ici la situation sociale contemporaine, qui s'oppose rigoureusement à cette exigence. Nous devons sérieusement nous demander qu'elles possibilités existent encore pour la philosophie, dans un monde où il n'y a pas de critère absolu, où il n'y a pas de coordonnée universelle, où la tyrannie du centre divin est renversée, vers laquelle, autrefois, tendait toute vie humaine.

Il s'avère donc que la philosophie est une chose extrêmement sérieuse, que vivre philosophiquement signifie prendre la vie au sérieux, se comporter sérieusement envers la vie. Quoi que l'homme philosophe soit devenu tout à fait irréal aujourd'hui, et bien qu'à présent l'idéal de la vie philosophique soit plus que jamais loin de sa réalisation, cela ne veut pas dire que cet idéal a perdu sa rigueur, sa force

obligatoire. Il vaut encore la peine d'essayer d'approcher de cet idéal, malgré toutes les forces sociales qui semblent se liguer pour y faire obstacle. Si nous y réussissons, ne serait-ce qu'en partie, nous contribuerons à rendre la vie humaine plus pleine et plus lumineuse. Nous renforcerons l'espérance que tout n'est pas encore perdu, qu'on peut encore sauver quelque reste de dignité humaine.

Danko Grlić

SUR LA PRESUPPOSITION DE LA PHILOSOPHIE

Je vais essayer de poser certains problèmes, simplement pour que nous commençons à en discuter, et sans intention de leur donner, maintenant et ici, des solutions parfaites. Je m'y décide après avoir entendu ce que vient de dire le camarade Đurić. C'est vrai, la situation est bien telle que la philosophie, dans le monde entier, se trouve humiliée dans toutes ses aspirations essentielles, la raison recule – comme l'a déjà observé Marcuse, et toutes les forces totalitaires se joignent pour tenter d'étouffer, de rendre impossible cette authenticité, cette personnalité qui caractérisent la philosophie et les philosophes. Il n'est pas question, bien entendu, d'une attaque ouverte contre la philosophie, d'une interdiction publique de philosopher. La philosophie peut être étouffée aujourd'hui grâce à des moyens beaucoup plus intelligents que ceux auxquels on a recours lorsque, disons parfois, on tente de le faire, en Yougoslavie, à partir de positions ouvertement antisocialistes et antihumanistes. Il existe des méthodes plus fines pour reléguer au second plan la philosophie en tant que philosophie, pour la mettre simplement, par le développement de la société technocratique, par la préférence d'autres valeurs non humanistes, dans une telle situation que chaque mot qu'elle prononce, quelle que soit sa profondeur, sa hardiesse ou son sens, est toujours plus ou moins un coup envoyé dans le vide. En ce sens, je me range dans l'ensemble à l'opinion que le camarade Đurić vient d'exprimer ici.

Cependant, une autre question se pose dans le même contexte: la philosophie doit-elle vraiment puiser sa force, enraciner sa vocation, chercher ce qu'elle a à dire, ce qu'elle peut dire, trouver son engagement, dans cette position humiliée! doit-elle chercher là sa force, sa source, sa valeur, sa mission essentielle est-elle de se contenter d'un comportement négatif envers toutes ces négativités qui existent autour d'elle, et qui sont dirigées contre elle?

Nous voyons en effet s'imposer constamment à nous certains systèmes de coordonnées à l'intérieur desquels nous sommes valorisés plus ou moins positivement ou négativement, à l'intérieur desquels nous bénéficions d'une appréciation plus ou moins favorable, ou même tout à fait négative, de sorte que quoi qu'il en soit, nous nous trouvons rangés dans une façon de penser et d'agir qui n'est pas seu-

lement étrangère à la philosophie, mais étrangère aussi aux présuppositions humaines élémentaires de n'importe quel dialogue. Et vouloir réagir contre ces méthodes, à titre de philosophes, pour nier cette négativité, et rien d'autre, c'est ne pas voir que l'on rend ainsi un mauvais service à la philosophie, bon gré mal gré, avec les intentions les plus nobles, car ainsi, on tombe tout simplement dans une discussion imposée, on discute de questions que l'on ne peut ni ne veut discuter. Car, lorsque nous opposons notre pensée réelle à quelque chose, ce à quoi nous l'opposons doit être digne de notre opposition, doit être, donc, une pensée comportant certaines des caractéristiques élémentaires que sous-entend la notion même de pensée.

Il est certain que l'homme doit défendre toute parole qu'il prononce, comme l'a fait observer le camarade Đurić. Le philosophe, s'il veut être désigné de ce nom, doit avoir sa personnalité, son authenticité, son éthos d'où découle tout son pathos. C'est la *conditio sine qua non* de la philosophie.

Cependant, la question est de savoir si cela suffit à faire la philosophie. Certes, je le redis, cela en est la *conditio sine qua non*. C'est certain. Mais dans une société qui ne devrait pas permettre que la notion de socialisme humaniste soit mise entre des guillemets ironiques, qui devrait en faire au contraire le programme de son travail, de sa pensée, de son action, dans cette société, la rectitude serait quelque chose de normal, quelque chose qui ne donnerait pas encore droit au titre de philosophe en tant que philosophe. Quelles que soient les conditions dans lesquelles il travaille, le philosophe ne peut pas vivre seulement de négativité, de ce qu'il nie. Il a aussi à dire quelque chose par lui-même, il doit avoir conscience de ce dans quoi il est engagé, et ne pas se contenter d'être engagé ou non. Il n'est pas engagé seulement pour nier par exemple la bêtise humaine. Car, ce faisant, il ne se situerait pas hors de cette bêtise. Il est engagé, à mon avis, dans quelque chose de plus haut et de plus grand, et il faut poser ses coordonnées de telle manière que pour lui, la pensée humaine, justement parce qu'elle est vraiment la pensée, parce qu'elle a valeur et qualité de pensée, profondément enracinée dans le processus progressif de changement de la réalité, avec la signification qu'elle prend pour le monde et pour l'homme, de telle manière donc que la pensée humaine ait la dignité du philosophique. A l'intérieur de cet effort, le philosophe a non seulement le droit, mais aussi le devoir, de valoriser le monde autour de lui, de le considérer critiquement, de ne pas permettre qu'il soit mis dans une situation à partir de laquelle on le valorise, lui et seulement lui, sans possibilité de le valoriser à partir d'une position qui parfois transcende le quotidien, justement pour que le quotidien puisse être vu plus rationnellement, et mieux. C'est dans ce sens qu'on nous appelle « abstraits », car nous devons dépasser les maintenant et les ici purs et simples, élever hardiment notre pensée de l'Ephémère à l'Essentiel, pour pouvoir regarder d'une perspective plus large, avoir une vue plus claire, plus lointaine, plus profonde.

Uanja Sutlić

LA PHILOSOPHIE ET NOTRE SITUATION

La situation dans laquelle nous nous trouvons, n'est-elle pas le résultat logique de ce monde, que les philosophes, à leur façon, avaient prédit, et si nous constatons l'opposition qui existe entre les philosophes et cette réalité, pouvons-nous aller plus loin?

Ueljko Korać

Merleau-Ponty a donné quelque part, à une question posée ainsi, ou peut-être un peu différemment, la réponse que voici: la thèse de Marx, selon laquelle la philosophie ne peut pas se réaliser sans l'abolition du prolétariat, et le prolétariat pas s'abolir sans la réalisation de la philosophie, cette thèse, dans la pratique du stalinisme, a abouti à ceci que la philosophie a été abolie, mais non réalisée.

Uanja Sutlić

A mon avis, il faut comprendre le stalinisme seulement comme une de ces phases qui peuvent être des erreurs partielles, des égarements sur la voie de la réalisation de la philosophie. Dans quelle mesure cela a réussi, je l'ignore, mais – et Grljić l'a très bien dit – il existe des méthodes plus fines, plus subtiles, pour faire que la philosophie se réalise dans ce sens, pour faire que ce que vers quoi elle est en train d'avancer s'achève précisément dans la réalisation.

Discourir philosophiquement sur notre situation, c'est appeler les témoins principaux au procès, l'un de ces témoins étant Karl Marx lui-même. Si cette pensée a vécu ce qu'elle a vécu, ce n'est pas parce qu'elle a constitué l'engagement d'hommes qui ne pouvaient pas s'élever jusqu'à ce qu'ils disaient, ou qui le détournaient pour l'appliquer à des buts privées, de groupe ou de tout ce que vous voulez. Nous devons, si nous voulons sérieusement parler de la situation, interroger Karl Marx lui-même sur ce qui se passe, puis procéder de manière à regarder cette situation sous son aspect le meilleur, et non le pire. Car si nous l'examinons en partant des points négatifs dont a parlé Grljić, nous constaterons facilement beaucoup de choses. Mais si nous imaginons l'idéal, si nous partons d'un modèle réalisé dans l'idéal, n'aurons-nous pas justement ces problèmes dont parlait Đurić? C'est la question que pose la philosophie d'aujourd'hui. Ces malentendus que suscitent la philosophie et le régime, la philosophie et le pouvoir, peuvent être tant qu'on veut douloureux: nous ne sommes pas ici au niveau de la philosophie.

Je pense que parler sérieusement de notre temps, c'est voir toutes les conséquences dans les philosophies qui ont apporté et préparé ce temps, déjà parvenues à leur expression. Les témoins de ce procès

sont Hegel, Marx, Descartes, c'est toute la philosophie des siècles qui, après Hegel, est entrée dans les eaux basses de différents scientismes et positivismes. Nous en parlons de cette façon dans le but, en quelque sorte, de le minimiser. Cependant, c'est la réalité de notre vie, et elle, nous ne pouvons pas la minimiser. Le positivisme, le scientisme, le technicisme – c'est un moment. L'industrie en est un autre, et les formes variées du bureaucratisme un troisième. Parallèlement, les nuances les plus diverses d'un étatismisme plus subtil, plus démocratique, plus libéral, sont un quatrième moment. Nous le lisons parfaitement dans la Philosophie du droit de Hegel. Les philosophes n'ont pas le droit de se plaindre de ce qui est leur oeuvre. Ce monde, certes, est une mauvaise réalisation de ce que voulait Hegel, mais il est, approximativement – une approximation que nous pourrions définir comme infinie – en bonne voie de réaliser ce qu'il veut, de réconcilier cette réalité et des réalités du même genre avec l'idée – bien que cette idée ne se présente plus vêtue du voile dont il la recouvrait, mais modestement, dans une pensée limitée, une pensée opérationnelle, scientifique, exacte, etc.

Le dilemme n'est pas: bêtise et philosophie, mais que cette philosophie, dont nous disposons dans ses oeuvres les meilleures, a contribué à faire que le monde, dans sa totalité, apparaisse tel qu'il est, et qu'il soit, d'une certaine façon, insupportable pour nous tous, pour nous hommes plus que pour nous philosophes.

Andrija Krešić

Je pourrais me ranger à l'avis que le monde tel qu'il est en fait, est la réalisation de la philosophie de Hegel. Mais il convient de préciser cette conception. Aussi vais-je demander à Sutlić s'il faut aussi rendre Marx responsable de l'état de fait du monde actuel. La question n'est-elle pas que justement, l'état de fait n'existe encore nulle part au niveau de la pensée de Marx, bien que parfois, on puisse penser qu'il l'est, qu'il représente la réalisation de la pensée de Marx? Et j'ajouterai: le monde de Marx est-il possible?

Uanja Sutlić

Comprenons-nous bien. Je pars d'un type de monde – et j'insiste là-dessus – qui répondrait idéalement à Marx. Cependant, nous savons tous parfaitement qu'en réalité, ce type n'existe pas, que la réalité en est très loin. Mais ce que je me demande, c'est si ce type, que nous allons pour le moment supposer réel, nous fait sortir de la situation que les camarades ont caractérisée comme situation difficile pour la philosophie, et ce qu'ils entendaient par le mot »philosophie«? Car le côté privé a son correspondant dans le côté objectif. Si j'ai bien compris le camarade Đurić, son exposé, d'une clarté parfaite en ce qui concerne l'opposition de ce que la philosophie devrait être et de la réalité sociale, ne devrait pas être entendu comme une antithèse,

mais comme une correspondance: cela est l'image privée de l'ambition philosophique, et ceci les possibilités objectives dans lesquelles elle se trouve placée, les possibilités qui lui sont propres. Toutes les fois qu'elle se tourne vers cette réalité, elle ne fait que contribuer à la gravité de ce que nous appellerons sous condition la situation extériorisée. Elle y a travaillé. elle y a participé de telle manière que la question: qu'advient-il de la philosophie? est une question qui devrait mettre la philosophie en question.

A côté de notre monde, nous en avons d'autres, et ils ne sont pas encore susceptibles de coïncider avec ce type réel, mais tout nous dit que ce type réel sera, sorte de loi pour les siècles à venir, ce vers quoi va le monde, notre monde réel. C'est pourquoi je vous demande, avant que cette réalisation se fasse, si la philosophie en tant que philosophie n'est pas la grande responsable de tout? Je ne pense pas à des philosophes individuels, à leur responsabilité personnelle devant l'histoire, ou je ne sais devant quoi, mais je pense à ce que la philosophie porte en elle comme possibilités. Par exemple, le collègue Kučinar parle du rapport de la philosophie à l'institution, et de la philosophie elle-même en tant qu'institution. Justement, ces questions fondamentales, que nous pose la philosophie, sont à la base de la possibilité de faire de la philosophie une institution, de faire que dorénavant, elle agisse comme telle. Même dans ses variations positivistes, la philosophie est une métaphysique, avec toutes les conséquences qui en découlent. Et là, elle est jusqu'à la moelle engagée de telle façon que sa réalisation fait naître ce que nous ressentons – je ne sais si je doit dire au nom du bon sens, du bon pressentiment ou du bon sentiment de la vie – comme quelque chose qui ne va pas. La philosophie elle-même est en question. Quant à la réalité, rien de plus facile. On peut l'ignorer, de la façon que nous a montré Grlić. Mais si nous sommes allés plus loin, cela, je l'ignore, car justement, peut-être allons-nous contribuer à notre façon à l'institution, à un engagement supérieur, en luttant pour des valeurs supérieures, pour une philosophie qui sera plus philosophique que la nôtre jusqu'à maintenant, contribuer donc nous-mêmes, mais d'une façon plus fine, comme disait Grlić, à ce que ce monde se réalise tel qu'il est. Il faut éviter des oppositions du genre »le monde et la philosophie«, »le monde en tant qu'institution et la philosophie hors de l'institution«, »la philosophie, personnelle et existentielle, et le monde, réalité réalisée, extériorisée et objectivée ne tenant pas compte de la philosophie«. Je pense que là n'est pas le dilemme, mais que le dilemme est celui d'une philosophie qui est dans le monde et qui collabore à la réalisation de ce monde. Là est le problème. Bien entendu, la philosophie ne doit pas agir sous une forme académique, institutionnalisée, sous une forme spécialisée. A l'instar de Spengler, je suis enclin à voir dans l'ingénieur un lyrique qui dépasse le poète lyrique. De même, dans chaque technicien, je vois peut-être un philosophe qui dépasse le philosophe de métier. Il n'est pas question des philosophes professionnels. Et ce vers quoi la philosophie est en route, cela, tel que je le vois maintenant, aide à la réalisation de ce monde dont, d'une certaine façon, nous sommes mécontents.

LA PHILOSOPHIE, PENSÉE HISTORIQUE DU MONDE CONTEMPORAIN

Il faudrait préciser ce que nous entendons par l'expression «la philosophie est seule en question». Pour nous, les post-hégéliens, nous avons essentiellement pour tâche de problématiser la philosophie en tant que telle et d'aider à sa réalisation. Si nous considérons le titre qui est celui du colloque d'aujourd'hui, il faut constater qu'il suppose que la philosophie est entrée dans la société. La question, cependant, est de savoir quelle philosophie est entrée dans la société, puis de quelle façon elle existe, c'est-à-dire de quelle façon elle *est* dans la société. En ce sens, ce qu'il faut mettre en question, c'est «l'être» de notre philosophie. Mais la tâche est lourde et compliquée, car il faut la considérer à partir du pronostic de Marx dans les *Journaux de Cologne* (1842), comme la tâche de l'époque, dans laquelle «la philosophie entre en contact et agissement mutuel avec le monde réel de son temps, non seulement intérieurement, par son contenu, mais extérieurement, par son apparition»; c'est dans ce sens qu'il faut mettre en question la philosophie en tant que philosophie. C'est alors que «la philosophie cesse d'être un système déterminé en face d'autres systèmes déterminés», «car elle devient d'une manière générale philosophie face au monde», c'est-à-dire «devient philosophie» – ou d'une manière plus précise encore, «pensée du monde contemporain».

Si l'on examine la question sous l'angle du rapport critique à toute tradition métaphysique, on voit que la tâche qui s'impose d'abord, c'est celle de ne pas prendre cette tradition unilatéralement, comme uniforme, dans le sens du système métaphysique de la philosophie première apparaissant sous diverses variantes idéalistes et matérialistes, depuis la *prote philosophia* d'Aristote, les *primae philosophiae* de Descartes, der *absoluten Wissenschaft* de Hegel, der *ersten Philosophie* de Husserl. En effet, ce qui en ressort, ce n'est qu'une forme de savoir, ce que l'on appelle la *theoria*. On sait qu'Aristote distingue, à côté de la science théorique, une science pratique et poétique, bien entendu pas au sens de disciplines philosophiques. Il est vrai qu'après Aristote, tout cela est tombé dans l'oubli, faisant place au développement des disciplines scolaires. A nous de repenser toutes ces formes – avant de nous couper définitivement de la tradition philosophique – ce qui signifie aussi repenser ces essais de thématisation de l'homme et du monde qui, dans cette tradition, n'ont occupé qu'une position périphérique, quand ils n'en ont pas été bannis.

Il semble que dans la négation de la tradition, nous passons aussi trop rapidement sur des formes qui appartenaient autrefois à la philosophie et qui déjà depuis longtemps ne sont plus considérées comme philosophie ou science, surtout si on ne les juge pas dignes de la philosophie première. Aristote au contraire considérait la philosophie pratique, surtout la philosophie de la politique, comme la science la plus importante pour la vie. Une science représentant la philosophie dans le monde, comme nous dirions aujourd'hui. Donc, pas une science théorique ou *prote philosophia*, la philosophie pra-

tique d'Aristote, voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue au cours de ce colloque consacré à «la philosophie dans le monde contemporain». Il est peut-être ridicule de remonter si loin dans le passé. Si je le fais, c'est parce qu'il me semble que la diversité des pensées et des intérêts philosophiques que l'on peut y trouver est tombée tout à fait dans l'oubli, au point que de nombreuses formes d'un savoir scientifique assuré nous sont devenues étrangères sans que nous soyons conscients de cette «perte». Les changements apportés par le siècle dernier sont si profonds qu'ils nous rendent incapables de voir qu'à côté de l'idéal scientifique théorique et de la technique, il existe encore une forme spécifique du savoir, digne de l'intérêt de la philosophie. Tout ce qui, dans le monde contemporain, est impossible à démontrer logiquement et rigoureusement, scientifiquement, exactement, est relégué au rang des contes, de la foi, de l'espoir, toutes formes sans valeur scientifique ni philosophique. La pensée historique de Marx dépasse cette notion bornée du nouveau siècle de la science, et exige le développement des différentes formes de compréhension de l'homme, correspondant à l'être de l'homme dans le monde. En thématissant les questions »des In-der-Welt-seins«, Heidegger a été le plus profond dans les problèmes fondamentaux de l'existence de l'homme.

Si ce que le camarade Kron a dit tend également à la recherche de nouvelles façons de penser, de nouvelles formes de compréhension de la vie de l'homme dans le monde, je tombe d'accord qu'il s'agit bien là de notre plus grande tâche. Mais je ne suis pas d'accord avec lui s'il estime que cette tâche, nous pouvons l'accomplir en nous conformant à l'idéal scientifique des siècles nouveaux, par plus d'exactitude et plus de précision. Car justement, il ne s'agit pas de savoir si nous voulons travailler à la réalisation qui découle du rôle de la philosophie dans le monde contemporain. Le poète, le politicien, le physicien, le mathématicien, comprendront chacun à sa façon les êtres, et communiqueront leur savoir en fonction de leur interprétation. Notre tâche est de donner une impulsion à ces différentes façons de comprendre le monde, de les développer dans tous les domaines de la vie humaine, et ce n'est qu'en agissant ainsi que nous aiderons à nous mêmes et au monde à s'atteindre. Il serait intéressant de rechercher dans quelle mesure la philosophie contemporaine, donc notre philosophie, obéit à cette tâche du développement de la variété du savoir, et dans quelle mesure elle suit l'exemple de l'idéal scientifique unilatéral du siècle de l'exactitude et de la positivité. Mais cela dépasse le thème de notre colloque.

Concluons. La philosophie de l'Antiquité présente pour moi un intérêt tout particulier parce qu'elle nous donne l'exemple d'une philosophie qui a évité les préférences unilatérales d'une certaine sorte de savoir humain, accompagnées du dédain des autres. Elle peut même nous rendre plus près de comprendre – ce qui ne veut pas dire qu'elle nous rapproche de la solution – quelle est notre tâche de philosophes. Je pense que c'est dans ce sens qu'il faut repenser la tradition philosophique, avant de prendre congé d'elle.

LE RAPPORT A LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

A mon avis, le problème n'est pas de savoir s'il faut nous appuyer sur telle ou telle tradition et chercher ce qui, dans cette tradition, est encore vivant pour nous. Comme nous ne trouverons rien de vivant en soi dans la tradition, nous sommes obligés de nous comporter envers elle de manière à la vivifier, et c'est là le seul rapport que nous pouvons cultiver, le seul qui peut nous amener à vaincre toute forme de métaphysique platonicienne. Il me semble, en effet, que c'est là le fond du problème posé par Sutlić, le fond de la question de la possibilité, pour notre monde, d'être compris en partant des suppositions de la pensée traditionnelle qui a été l'un des déterminants de la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Je ne pense pas qu'il s'agisse d'une tradition ou d'une autre, ou de la recherche de ce qu'il y a de vivant dans la tradition, mais de savoir qu'une seule possibilité s'ouvre à nous, celle, d'avoir envers la tradition un rapport vivant, celui justement qui provient de notre situation, de notre intérêt pour ce qui arrive, et qui pose le problème de la possibilité de la philosophie dans le monde contemporain.

Cependant, je considère que la philosophie ne peut pas être exclusivement un problème à soi-même, qu'elle ne résout pas les problèmes qu'elle pose elle-même, car par là, elle négligerait ce que l'on pourrait, par analogie, appeler la façon kantienne de poser le problème de la connaissance. En effet, en posant la question de la *possibilité* de la connaissance, Kant négligeait la connaissance elle-même.

Ante Pažanin

LA DIVISION DE LA PHILOSOPHIE ET LA DIVERSITE DE LA VIE

Je ne voulais pas que nous allions à la découverte de ce qu'il y a de vivant dans la tradition, car ce qui est »vivant«, cela se meut, s'irradie, et se maintient souvent contre notre volonté même. Aussi me semble-t-il que l'on m'a mal compris. Ce qui me tenait à coeur, c'est justement ce qui, jusqu'à maintenant, a été le plus laissé de côté, ce qui est tombé dans l'oubli d'une sorte de mort. Il me semble que nous sommes tellement formés par la tradition que nous ne pouvons pas sortir de notre peau. C'est un fait. Mais souvent, nous ne faisons pas l'effort d'en sortir, de ces limites, de ces positions unilatérales. Il suffit d'entendre les conversations d'aujourd'hui pour voir se dresser tous les préjugés sur lesquels reposent nos chaires, et nous-mêmes, qui leur appartenons. Depuis Kant, la philosophie se divise en philosophie théorique et philosophie pratique, comme si la théorie et la pratique correspondaient à la division faite par Kant dans la Raison pure, et comme si, avec ces deux dimensions ou leur

synthèse, on pouvait épuiser tout ce qui fait essentiellement humain l'être dans le monde. Je comprends bien cette division de la philosophie, et d'autres divisions semblables, mais ce que je ne comprends pas, c'est comment ceux qui font cette division et en ont partisans, peuvent être si fortement convaincus d'avoir tout vu, sans rien omettre. Il semble que les formes de la vie, et surtout l'intelligence qu'on en a, débordent largement toutes les divisions et leur synthèse. C'est la raison pour laquelle j'ai plaidé pour la redécouverte et le développement de cette diversité du savoir, pour que par là, nous aidions à la prise de conscience critique du monde contemporain. Voyez-vous, ce qu'a exposé ici le camarade Đurić sonne bien. Mais cette vie, personne ne peut la vivre. Nous sommes tous des hommes dans le monde, avec beaucoup de conditionnements professionnels, de spécialités, etc. En plaidant pour une compréhension de la tradition précédant le congé que nous prendrons d'elle, je ne songeais pas à trouver en elle une réponse à nos questions concrètes, mais je pensais qu'elle peut nous aider à nous élever au-dessus de ce conditionnement, diriger nos regards là où notre vie quotidienne et nos convictions puissantes ne nous auraient jamais permis de regarder. Tel était mon désir quand je parlais de la nécessité de la connaissance, des formes du savoir qui sont bannies tant de la conscience quotidienne que de la conscience philosophique de tradition métaphysique. Je ne pensais pas par là dévaloriser la question capitale posée par le camarade Sutlić sur la nécessité de la mise en question de la philosophie en tant que philosophie, par conséquent de la mise en question de la tradition métaphysique, mais je désirais précisément contribuer à l'intelligence de la complexité de cette question, de la nécessité de se placer à un niveau qui dépasse cette tradition, et non à un niveau même pas atteint par cette tradition. Je pense que cela ressort clairement de ce que j'ai dit précédemment.

Predrag Uranicki

DU SENS DE LA PHILOSOPHIE

Je me range, certes, à certains avis concernant la philosophie véritable, dont a parlé le camarade Đurić. De même, j'accepte la thèse sur les deux lignes de la philosophie, dont a parlé le camarade Kron. Cependant, en ce qui concerne ce dernier point, il me semble que l'écart entre ces «lignes» sera de plus en plus grand, à tel point que je crois qu'il est difficile ici de trouver une synthèse englobant tout ce qui pourrait peut-être réconcilier ces deux tendances.

De même, en liaison avec ces questions concernant la philosophie et la société, dont a parlé Sutlić, je suis d'avis que nous devons, en discutant, avoir conscience que nous ne représentons qu'une partie de ce mouvement social, et que, que nous nions ou affirmions certaines formes et mouvements sociaux, la philosophie en tant que philosophie, la philosophie seule, sphère abstraite de l'esprit, n'a jamais

rien pu faire de concret. Donc, dans ce monde, nous devons être réellement enracinés, nous devons collaborer avec toutes les forces qui le construisent, et en même temps le détruisent.

Dans ce sens, je voudrais souligner seulement une pensée. Quels que soient nos contentements ou nos mécontentements, que nous soyons d'accord ou non avec certains types de société qui se créent aujourd'hui dans le monde, c'est à notre analyse qu'il revient de dire ce qu'il y a de négatif dans la réalité, et si elle comporte quelque chose qui se déroule, dans son essence, conformément à certaines intentions essentielles de la pensée philosophique marxiste réelle. Si oui, et je pense qu'il en est ainsi, une certaine position optimiste est possible, quant au mouvement de la société, et quant à la place et au rôle de la philosophie.

D'un autre côté, dans une certaine mesure, nous avons une conscience claire de ce que nous observons critiqueusement, de ce que nous constatons, et en même temps de ce que nous voulons dépasser par notre influence, en nous-mêmes et dans les autres, un phénomène de partialisation de la personnalité, d'absorption de l'empirique et du privé, qui, quoi qu'il en soit, donne naissance à une conscience étroite. Non seulement une conscience nationale étroite, mais une conscience individuelle bornée; je ne parlerai plus de cette partialisation de la personnalité, de l'étroitesse de la conscience, qui sont des choses connues, mais je veux souligner qu'une réflexion vraiment philosophique sent toujours, voit toujours le danger de ce qui met en question l'existence humaine même. C'est à cause des intérêts étroits, privés et de groupe, que l'humanité est aujourd'hui aux confins de son existence.

D'autre part, cependant, je signalerai que nous pouvons constater que tout cela est en contradiction avec l'internationalisme qui se fraie un chemin, qu'on le veuille ou non, jusque dans les rapports économiques, scientifiques et culturels. Je pense que cet aspect du problème, ces courants qui ne sont pas nouveaux, l'intérêt philosophique devrait s'y tourner d'abord, et confronter ses aspirations humanistes avec ces courants, qui sont déjà assez visibles.

Je pense que la philosophie, avec ses instruments de pensée, bien que je ne pense pas l'instrumentaliser pour autant, avec ses préoccupations rationnelles pour l'humain, est l'une des présuppositions théoriques essentielles de la réalisation des «lignes» dont j'ai parlé plus haut. Autrement dit, la philosophie est l'une des présuppositions théoriques, et pas seulement l'une des disciplines essentielles de notre raison, qui, avec son caractère et son intention, peut le plus contribuer à nous libérer de cette absorption par l'empirique, par le limité, par l'inessentiel et l'éphémère. La philosophie est la présupposition réfléchie du sentiment de l'humain, de l'international et de l'humain. Donc, puisque nous parlons du sens de la philosophie, je pense qu'elle se constitue dans cet engagement philosophique, mais en même temps, dans un engagement pratique, l'une des présuppositions essentielles de la formation d'une nouvelle personnalité humaniste.

Aussi importantes que puissent être, pour cette formation, d'autres présuppositions, comme la présupposition de la libération économi-

que, ou des premiers pas dans la réalisation de l'autogestion, sans largeur de vues théoriques, sans dépassement réfléchi de l'existence empirique pure et simple, sans une «éducation philosophique multilatérale», sans un point de vue philosophique sur la position de l'homme, sur ses possibilités et sa signification – pour moi, il n'y a pas de victoire complète de tout ce qui s'entrevoit aujourd'hui comme progressif, pour moi, il n'y a même pas de victoire du communisme, ni création d'une personnalité historique nouvelle.

A mon avis, c'est justement parce que l'on peut entrevoir ces mouvements et développements nouveaux, bien que les différents types de sociétés que l'humanité a connus au cours de ce siècle ne soient guère adéquats à l'intérêt et à la position philosophique, que la philosophie doit s'engager, contribuer à la réussite de ces nouveautés. L'intérêt philosophique, qui existe partout, est pour moi un certain signum, cet intérêt pour l'abstrait, la critique, l'humain, pour la défense de la dignité humaine, pour l'international. Tout cela, ce sont les signes d'un nouveau processus historique. C'est en même temps une raison pour l'homme de ne pas tromper sa vocation de philosophe, dont a parlé le camarade Đurić.

Ivan Babić

DILEMMES ET CONTINUITE DES THEMES

Si l'on osait résumer quelque chose de ce qui a été dit ici, il me semble que l'on retournerait à la question: qu'est-ce que la philosophie? Ceci dit, je rappelle l'intervention que nous avons entendue au cours de l'exposé du professeur Sutlić. De cette intervention, il semble ressortir qu'une très grande gravité soit attachée au fait qu'il a été constaté que dans le stalinisme la philosophie est abolie, et, j'ajoute, que le prolétariat est resté. Le Pr. Sutlić a rétorqué à cela, ou du moins l'ai-je compris ainsi, en disant: non, c'est justement dans le stalinisme que la philosophie a été réalisée. Cet épisode m'a rappelé l'ancienne polémique, ou discussion, qui s'est déroulée au sein de la Société croate de philosophie, il y a cinq ou six ans, entre le Pr. Korać et le Pr. Sutlić, discussion au cours de laquelle Sutlić a terminé son exposé par ces mots, ou à peu près: voilà, camarades, après tout ce que j'ai dit, j'ajoute que s'il n'y avait pas eu Staline, il eût fallu l'inventer! Bien entendu, je n'ai jamais sympathisé avec ceux qui, sur cette déclaration, ont traité le Pr. Sutlić de stalinien. J'ai pensé que par ces mots, il voulait amener la discussion jusqu'à certaines conséquences, et dans ce cas précis, jusqu'à la réponse à la question suivante: en quoi consiste l'effectuation, ou réalisation de la philosophie?

Je continuerai maintenant en revenant au thème introduit par le camarade Pažanin. Il nous a fait observer que dans la tradition philosophique, il existe quelque chose qui, précisément, est la philosophie, mais que l'on néglige (à tort), et, si j'ai bien compris, il ne conviendrait pas que ce quelque chose, il faut le dépasser, mais que ce qu'il

faut, c'est réaliser quelque chose qui est la philosophie, et que nous négligeons en tant que philosophie. Et nous sommes ramenés à la question fondamentale de la philosophie.

Il me semble que l'on aurait encore plus de raison de poser la question suivante: qu'est-ce que notre philosophie? Terme qui est souvent utilisé. En effet, à nos réunions philosophiques, on entend de volumineux rapports sur les progrès réalisés par notre philosophie, sur la richesse des contributions et des thèmes qui s'y reflètent; même aux congrès du parti, les philosophes exposent les nombreux résultats obtenus, gagnés, etc. Ne convient-il pas, alors, de se demander ce qu'est, au juste, notre philosophie? Et voilà qu'au même moment je parle avec l'un de mes collègues qui se propose d'écrire une étude sur le thème: »la Philosophie en Yougoslavie après la Deuxième Guerre mondiale«, et que je m'interroge sur les conseils que je dois lui donner. Il considère (avec quelle raison?) qu'il ne serait peut-être pas bon d'offrir un inventaire de tout ce qui, chez nous, a été dit et écrit avec des prétentions philosophiques, car ce serait révéler, au sein même de la dignité philosophique, certaines créations qui n'ont rien de philosophique. Le terme »notre philosophie« peut-il se justifier? Si je me souviens bien, à la dernière réunion de l'Association yougoslave de philosophie, G. Petrović a souligné que notre philosophie – selon ce qu'elle voulait affirmer, surtout ces derniers temps – est en fait la philosophie de Marx, ou une philosophie placée sous le signe du retour à Marx, ou en route vers Marx. Marx a constaté Petrović, n'est pas ressortissant yougoslave, mais il est devenu la propriété de notre philosophie, pour sa plus grande part. Je ne sais pas s'il est désormais nécessaire d'expliquer ce que c'est que »notre philosophie«.

Maintenant, qu'entend-on, en général, par ces mots: »la situation de l'homme contemporain«? Le Pr. Đurić a commencé son exposé en nous décrivant à sa façon cette situation. Je me demande si cette situation, qu'il a décrite comme la situation de l'homme contemporain, n'est pas la situation humaine, ce qu'est depuis toujours la situation humaine.

Ces dilemmes, auxquels j'aboutis, me semblent recouper les thèmes qui ont fait le sujet de beaucoup de nos discussions. Cependant, pour pouvoir parler sérieusement et à bon droit de notre philosophie, j'estime qu'il faudrait (car, la philosophie doit peut-être être réalisée, ou non réalisée, mais elle doit être de toute façon prise au sérieux) que dans nos discussions, nous poursuivions avec système et continuité les thèmes que nous avons discutés, afin de voir à quoi nous avons déjà abouti. Par exemple, pour rappeler encore une fois l'intervention du Pr. Korać à cette réunion de Zagreb, quand il a affirmé que ceux qui parlent de la philosophie comme d'une critique de tout l'existant, et qui interprètent ainsi Marx, oublient la situation concrète dans laquelle il a dit cela; ensuite de quoi il a rappelé cette situation concrète. Je ne sais pas si nous avons discuté et repensé ces thèmes, et où nous en sommes en ce qui les concerne.

L'HUMANISME DE MARX ET LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

Quand nous parlons de la destruction de la tradition philosophique, nous poursuivons en réalité une discussion qui a eu lieu après la Deuxième Guerre mondiale, en France – la discussion sur les traditions européennes du marxisme. Cette discussion a été engagée par Merleau-Ponty, philosophe d'une inspiration exceptionnelle, qui a compris la grande mission historique du marxisme dans le monde contemporain, et qui, précisément pour cela, est intervenu critiqueusement contre le dogmatisme stalinien, affirmant que le stalinisme s'est écarté des traditions philosophiques de l'Europe, dont était sorti le marxisme. Bien entendu, sa position a fait aussitôt l'objet de violents anathèmes. Roger Garaudy et Henri Lefebvre, qui étaient alors en France les interprètes officiels de la philosophie de Marx, ont accusé Merleau-Ponty de créer une nouvelle sorte raffinée d'anti-communisme, bien qu'ils aient su parfaitement qu'il était proche du marxisme.

Cependant, il ne fallut pas attendre longtemps pour que la variante du dogmatisme stalinien de Mao-Tsé-Toung montre que la destruction de la tradition philosophique, dont le marxisme est issu, peut être en même temps la destruction du marxisme lui-même. Il est possible, bien sûr, de comprendre Staline et Mao-Tsé-Toung comme une nécessité spécifique de l'histoire contemporaine, mais il n'est nullement possible d'ignorer qu'ils ont rejeté, ou déformé, les traditions philosophiques, dont le marxisme est sorti, au nom et dans l'esprit de traditions *différentes*. En fait, ils ont rejeté la tradition philosophique européenne, ou plus exactement, la philosophie, sans la réalisation de laquelle il n'y a pas, selon Marx, d'émancipation générale humaine, ni de société humaine.

Donc, quand nous parlons de la destruction de la tradition philosophique, nous devons savoir de quelle tradition il s'agit! Aujourd'hui, différents théoriciens et praticiens se déclarent pour la destruction de la tradition philosophique.

Nous savons que Heidegger rejette les traditions de la métaphysique européenne, et appelle l'humanisme moderne (européen) le phénomène le plus inhumain de l'époque moderne.

Nous savons aussi que les structuralistes français d'aujourd'hui rejettent la dialectique et l'humanisme comme des restes de la philosophie du XX^e siècle. De plus agressif d'entre eux est M. Foucault. Nous savons aussi que le philosophe français Althusser, l'un des derniers défenseurs du dogmatisme stalinien en France, tente obstinément de prouver que Marx, à l'époque de la formation de sa pensée, a rejeté, catégoriquement et pour toujours, toute anthropologie philosophique et toute forme d'humanisme traditionnel, construisant en face de l'humanisme philanthropique de Feuerbach une théorie sociale qui serait un «anti-humanisme théorique».

Donc, la destruction des traditions philosophiques peut se métamorphoser, et le plus souvent se métamorphose, dans la pratique

comme dans la théorie, en destruction de l'humanisme. Parfois, cela se réalise ouvertement, directement, contre Marx et le marxisme (Heidegger, les structuralistes), et parfois, au nom de Marx et du marxisme. Dans tous les cas, c'est une affirmation de l'antihumanisme.

Pouvons-nous, avons-nous le droit, de rendre Marx responsable de tout cela? Au nom de Marx (et contre lui), on a fait et dit beaucoup de mal. Est-ce que Vanja Sutlić pense sérieusement que l'on peut rendre Marx responsable de tout ce qui est dit et fait en son nom aujourd'hui?

Je pense que ni l'anti-humanisme «théorique», ni l'anti-humanisme pratique, ne sont essentiellement liés à Marx. C'est pour cela qu'aujourd'hui, la question de la réhabilitation et de la renaissance de l'humanisme de Marx est si actuelle. Une chose est claire: l'humanisme de Marx n'est pas tout ce qui se présente sous ce nom. L'humanisme de Marx est né et est resté en liaison organique étroite avec les traditions philosophiques européennes, et son affirmation n'est pas possible si l'on rejette ces traditions. Mais il est d'autant plus nécessaire d'établir un rapport critique aux traditions qui sont directement opposées à l'humanisme de Marx. En disant cela, je pense aux facteurs idéologiques qui se sont constitués dans le stalinisme et à cause desquels R. Garaudy, dans son dernier livre «Le marxisme du XX^e siècle», très important, appelle le dogmatisme stalinien théologie matérialiste, ou marxisme théologique. Nous devons nous demander si ce qui s'est constitué dans le stalinisme n'est pas vraiment l'une de ces théologies spécifiques que l'Europe a vécues au Moyen âge. De toute façon, c'est la destruction de la philosophie de Marx. Il n'est donc pas étonnant que dans une réalité de cette sorte, il n'y ait pas de place pour la philosophie, et que, dans le cas où elle peut se manifester, ce n'est qu'en se heurtant constamment à cette réalité.

Ivan Babić

Mais à quelle philosophie songeait Marx, quand il disait qu'il faut la réaliser?

Vanja Sutlić

SUR LA REALISATION DE LA PHILOSOPHIE

Le camarade Babić a posé la question du rapport de Staline à la philosophie, et de ma position envers ce rapport. J'y répondrai par quelques mots brefs.

Ce qu'il savait du marxisme, ce qu'il en avait appris à l'école, cette philosophie, Staline l'a admirablement réduite à une pseudo-philosophie d'allure technique et professionnelle, à une idéologie, pour le besoin d'une économie brutalement dirigée, qui peu à peu, même pendant sa vie, depuis les plans quinquennaux jusqu'à aujourd'hui,

poursuivant ce qui a été commencé sous la NPE, évolue d'une économie naturelle à une économie moderne de type monnaie-marchandise. C'est dans cette dimension qu'il faut chercher Staline.

Quand je dis que Staline a travaillé à la réalisation de la philosophie, je ne veux pas dire que Staline est l'homme qui, jusqu'au bout et légitimement, a représenté Marx et Hegel dans la réalité russe. Ce serait ridicule. Ma formule paradoxale tend seulement à montrer que Staline a travaillé à réaliser la philosophie. Personne ne peut nier que cela, il ne voulait pas le faire. Il l'a fait dans des conditions spécifiques, avec des moyens spécifiques qui étaient, comme nous pourrions dire en nous appuyant sur Merleau-Ponty, des moyens dans ce cas anti-humanistes. Le thème même de l'humanisme était tabou. Au nom de quoi? Au nom de la réalisation d'une certaine philosophie. Vous me direz que cette philosophie est à peine présente dans le quatrième chapitre de l'Histoire du P. C. soviétique (bolchevique). Je pense moi aussi qu'elle ne s'y trouve que pour une usage étendu, à une sorte de petite monnaie de philosophie, une quasi-philosophie à l'usage des masses travaillant à la réalisation d'une philosophie implicite en toutes choses et qui peut-être, disons, dans une interview de Staline, où il déclarait qu'il fallait combiner l'américanisme et la révolution russe, où il chantait les louanges des Allemands, des qualités des Allemands, qui s'exprime peut-être là avec plus de netteté que dans ses »traits« de dialectique et de matérialisme.

Je partirai moi aussi de Merleau-Ponty, que le Pr. Korač a cité. Imaginez que Merleau-Ponty se réalise. C'est une philosophie qu'il a vue, qu'il a située quelque part dans ce qu'il appelle le marxisme européen, et qui est sortie, nous le savons, des travaux du jeune Lukács, de Korsch et de Bloch, des travaux de ceux qui sont rassemblés autour de l'Institut de recherches sociales de Francfort, de ceux qui ont collaboré aux Archives de Grinberg, à l'histoire du mouvement ouvrier et du socialisme, que Kojève a connue pendant son séjour en Allemagne comme émigré et transmise en France par ses conférences, et qui fut en France entendue par quantité de personnes qui sont aujourd'hui, en ce qui concerne la réflexion marxiste, des valeurs, entre autres Sartre. Supposons que la philosophie de Merleau-Ponty se soit réalisée. Vous n'auriez pas un produit pseudo-philosophique comme le chapitre 4 de l'Histoire de Staline. Vous auriez un outil techniquement parfait, mais une philosophie qui aurait probablement, dans les mêmes conditions, les mêmes répercussions politiques, humaines, administratives et économiques.

Cet humanisme, qui constitue la variante européenne du marxisme, a pris le sens d'une critique de l'anti-humanisme de Staline. C'est la même situation dans laquelle nous nous trouvons, telle que Đurić nous l'a dépeinte, en évoquant le rapport de la philosophie à la société contemporaine; c'est l'image même de la réalité. Cet humanisme, quand il se glisse dans la réalité, a les mêmes conséquences que ce qui, au nom de la pratique politique directe non-philosophique, se dégage, sous différentes formes des conditions – exprimons-nous à la façon stalinienne – des conditions variées de l'espace et du temps.

Prenez quelqu'un d'autre, qui dans ce sens a été plus fort, qui a toujours été plus clair que Lukács, car les conséquences de Lukács sont précisément le stalinisme. Prenez par exemple Bloch, qui soulignait ce moment de l'espoir de l'humain, qui se présente à nous comme un – exprimons-nous à la façon kantienne – comme un régulateur, un postulat de l'humain et du progrès, et pas seulement de l'humain, mais aussi du cosmique. Bloch, qui a vraiment construit une métaphysique marxiste complexe avec son onthologie, la cosmologie, son anthropologie, et si vous voulez, avec sa théologie négative, impliquant aussi une théologie positive. Cela se voit à ses dernières conférences, aux colloques avec les théologiens protestants et catholiques auxquels il a participé.

Supposons par exemple que cette philosophie s'applique vraiment. Supposons qu'un applique Bloch, et non Ulbricht. C'est une application que je redouterais, plus que l'application d'Ulbricht. Il voulait collaborer avec Ulbricht, et le malentendu vient du moment où il a vu plus et mieux qu'Ulbricht lui-même, où tout cela menait. Si Ulbricht avait écouté Bloch, il aurait probablement mieux arrangé les choses avec ses intellectuels. Mais dans son essence, la chose serait restée la même. Tant qu'un n'éclaircit pas la question du rapport de la philosophie à la réalité, ou comme on l'a dit ici, la question d'être réaliste, cette question ne peut être traitée que comme une question biographique – que se serait-il passé, s'ils s'étaient entendus, pas entendus, etc. Mais enfin, et c'est là l'essentiel, dans l'infini où les parallèles se rejoignent, Ulbricht et Bloch se mettraient d'accord. Si nous ne voyons pas cela, nous ne posons pas la question radicalement, nous jouons le bon Marx pour le compte de la mauvaise pratique du marxisme, et nous soulignons telle variante du stalinisme, telle autre, tel ou tel mécontentement, etc.

D'un autre côté, c'est Karl Marx et son idée pure de l'humanité, qui, d'après ce que dit le Pr. Korać, ne s'est réalisée nulle part. Je ne pense pas qu'il en soit ainsi. Elle s'est réalisée. Elle s'est réalisée dans cette Europe occidentale même, mais pas dans la philosophie humaniste; elle s'est réalisée chez ceux qui représentent vraiment les forces réelles de la réalité européenne, et ce ne sont pas des politiciens, qui d'une certaine façon synthétisent ces processus, mais des hommes qui, dans l'économie, dans l'industrie et dans la technique, donnent son cachet à leur temps. Cet homme, l'ouvrier, qui se crée lui-même, et j'emploie à dessein ce terme emprunté aux travaux de jeunesse de Marx, pour que l'on voit la proximité de Sartre et de son humanisme, cet homme-là est défini par ses conséquences. Nous pouvons comprendre notre vocation comme nous le disions. Nous allons apporter notre aide en ce sens que nous ferons que ce qui est conçu fonctionne sans erreur importante, et c'est justement sur cela que je voudrais attirer l'attention de cette assemblée, sur ce qui n'est pas notre tâche à nous, je ne sais pas si je dis philosophes, ou hommes qui pensent, ou autre chose. C'est justement ce qui n'est pas notre tâche: contribuer à faire que ce qu'il voulait se réaliser sans résistance. Je considère que ce monde serait beaucoup plus menacé si nous obtenions jusqu'à l'identité la correspondance entre la philo-

sophie et les forces réelles. Si Bloch, ou Lukács, ou Sartre, étaient réalisés, ou ceux qui expliquent méritoirement ce qui doit se faire, nous aurions une réalité beaucoup plus dangereuse que celle que nous a peinte Đurić. Evidemment, vue la situation limitée dans laquelle nous nous trouvons, cela peut paraître ridicule, car nous n'en sommes pas si loin. Nous devrions résoudre des problèmes minuscules, nous devrions enseigner à certains comment se comporter de façon civilisée, marxiste, européenne. Tel est l'aspect des tâches et des problèmes qui se posent à nous.

Quand la philosophie aurait vraiment travaillé à la réalisation de l'identité de l'idée et de la réalité, je pense que nous aurions une cage très belle, très bien conçue, une cage qui ferait peut-être que ce problème de la mise en question de la philosophie, sur lequel j'ai commencé aujourd'hui à parler, soit la plus urgente de toutes les questions.

Zaga Pešić-Golubović

Que nous nous rangions ou non à l'avis du camarade Sutlić, sur ce qui n'est pas la tâche de la philosophie, il faudrait qu'il nous dise ce qui, à son avis, est la tâche de la philosophie – car cela ne ressort pas clairement de l'exposé qu'il nous a fait.

Vanja Sutlić

Je pense que nous ne nous sommes pas compris. Je ne dis pas ce que devrait être la tâche de la philosophie; je parle de ce que, effectivement, la philosophie fait partout au monde, de telle ou telle façon. Si vous voulez que je dise en quoi consiste la tâche de la philosophie, voilà: la tâche de la philosophie, c'est d'instaurer ce monde, dont le camarade Đurić nous a peint une image terrifiante – mais sans dérangement, sans résistance possible à son bon fonctionnement. La tâche de la philosophie, là voilà. Donc, quand je parle de la mise en question de la philosophie, je veux dire qu'il faut d'abord trouver un chemin qui ne soit pas traditionnellement philosophique.

Andrija Krešić

LES PHILOSOPHES, LES SALAIRES

On a posé ici la question (et en même temps, on a ébauché le point de vue) de savoir si la philosophie n'est pas déjà réalisée. Dans mon livre «La société politique et la mythologie politique», j'ai soutenu explicitement que l'ordre stalinien représente la véritable réalisation de l'hégélianisme, et j'ai conçu tout l'ouvrage comme une démonstration de cette thèse. Bien sûr, il s'agit de la philosophie en tant que

philosophie, de l'hégélianisme en tant que philosophie suprême et dernière philosophie possible. Avec le stalinisme, donc, a été abolie la philosophie, parce qu'elle a été réalisée, et non parce qu'elle a été annulée, renvoyée ad acta.

Quand j'affirme que, avec le stalinisme, l'hégélianisme a été réalisé, je lie cette affirmation avec les constatations de Kučinar, selon lesquelles la philosophie est institutionnalisée, devenue institution. La philosophie est devenue institution parce que notre temps est le temps des institutions, parce que notre monde tout entier est institutionnalisé. La philosophie pouvait s'identifier à ce monde à elle, et dans ce sens, elle est aussi sa réalité. Le positivisme philosophique est aujourd'hui la philosophie la plus populaire, et l'institutionnalisme positif du monde apparaît comme la réalisation véritable la plus naturelle du positivisme. Une autre question se pose, c'est celle de savoir pourquoi l'institution a submergé son créateur, pourquoi, à cause de cela, la philosophie positive pense qu'il ne reste plus à l'homme qu'à s'accommoder le mieux possible de l'état positif des choses, à se soumettre aux lois positives. Ainsi, la philosophie positive exprime l'esclavage de l'homme envers l'institution, et elle est vraiment la pensée de l'institutionnalisme positif du monde.

Durić a apostrophé ici, comme phénomène négatif, le «salarié philosophique de la politique». C'est le philosophe au service de l'institution politique, le salarié payé de l'Etat ou du parti politique. Le phénomène est bien vu, et montre de nouveau l'identification de la philosophie avec l'état positif du monde, ou la réalisation de la philosophie. Cependant, il faut voir aussi un autre aspect du «salarié politique dans la philosophie». J'accepte, la conscience tranquille, de servir philosophiquement la politique. Mais en même temps, je ne perds pas de vue qu'il y a politique et politique. Nous tous, ici, autant que nous sommes, nous travaillons, en tant que travailleurs philosophiques, dans différents établissements, et par là, nous sommes tous des salariés de la politique. Mais nous envisageons différemment la position de salarié, et celle de salarié-philosophe. La philosophie des uns affirme le monde positif du travail de salarié, celle des autres s'abolit elle-même, parce qu'elle s'identifie avec le mouvement réel des salariés, contre le travail salarié, qui devient la conscience de l'être de classe des salariés. Dans ce second cas, à la place des philosophes, nous avons des marxistes révolutionnaires, dans la politique. D'après Marx, la philosophie perd sa raison d'être en dehors de son association avec la politique, et elle acquiert sa véritable valeur historique en se transformant en conscience du mouvement pratique pour libérer l'homme du joug du capital, du travail aliéné, des institutions politiques aliénées. C'est le moment de poser la question de savoir si nous sommes conscients de la position qui nous est propre, la position du travailleur industriel, de la chanteuse dans un bar, de l'académicien dans l'institut scientifique. Cette conscience est nécessaire à l'abolition du travail salarié, et la philosophie n'a rien d'autre à faire qu'à amener les salariés à prendre conscience de la raison de leur lutte.

Danko Grlić

L'HUMANISME MYSTIFIÉ

Je reviens à ce qu'a dit Vanja Sutlić. Il a dit que l'humanisme, quand il se glisse dans la réalité, que ce soit l'humanisme de Staline, de Merleau-Ponty, de Marx ou de n'importe qui, conduit en fait à des applications identiques, et, passant dans la réalité, devient toujours quelque chose d'autre que l'idée qu'il représente à l'origine.

Vanja Sutlić

Je n'ai pas dit cela.

Danko Grlić

Tu as même dit, si j'ai bien entendu, que l'humanisme devient anti-humanisme.

Mais je vais poser la question suivante: est-ce l'humanisme, ce qui n'est pas *la réalité de l'humanisme*, est-ce l'humanisme? Existe-t-il un humanisme en tant qu'idée d'un côté, et de l'autre, une réalité vers laquelle cet humanisme se dirige? Il me semble en effet si nous nous faisons souvent une idée confuse, quand il s'agit de la réalisation de la philosophie, de ce qu'est la philosophie, notre notion du réel, de la réalité, n'est pas moins obscure. Car la réalité véritable est en fait tout ce que cette réalité modifie d'une certaine façon, ce qui a l'ambition de faire quelque chose de cette réalité. Et la méditation passive sur cette réalité, qui serait seulement présente en tant qu'idée pure de l'humanité, dans une philosophie tout à fait indépendante de la réalité, ne saurait être humaniste, car elle se pose comme idée en face de quelque chose qui détermine essentiellement la notion même d'humanisme: que cette notion soit réalisée. Quel est cet humanisme qui ne veut pas être appliqué en tant qu'humain, ou qui ne tient pas à ce que la réalité soit humaniste? Il n'y a pas d'humanisme qui puisse être réalisé seulement par des moyens inhumains; dans ce cas, il ne s'agit pas d'un humanisme, ce n'est qu'un titre, c'est une mystification de la notion d'humanisme, ce n'est pas l'humanisme. Il me semble en fait, quand nous parlons de la réalité, que nous pourrions appliquer cette notion d'abord à ce qui désire vraiment changer ce qu'on appelle réalité en réalité humaniste. Je pense aussi que la notion de réalité peut s'appliquer par exemple à nos colloques. De toutes façons, ils ne sont pas au-delà de notre réalité. De même, je pense que l'humanisme de Marx ne se réalise nulle part ailleurs que dans l'oeuvre de Marx. Ce n'est que là qu'il est vraiment en oeuvre. Pourquoi le chercher ailleurs que dans son action, dans son vouloir authentiquement humain? Ici, Marx est vraiment humaniste. Car Marx, du moins me semble-t-il, n'a pas pensé au-delà de la réalité, il n'a pas eu l'ambition d'appliquer quelque chose à cette réalité par la suite. Même si nous en restons au Marx théorique, si nous laissons

de côté tout ce qu'il a fait en tant que guide du prolétariat international, la pensée théorique de Marx est par elle-même, à mon avis, une réalisation de l'humanisme, là l'humanisme est activement présent. Et l'«humanisme» de Staline est présent dans l'oeuvre de Staline, et il ne faut le chercher nulle part ailleurs. Je pense que justement cet «humanisme» que Staline avait en vue, en fait, en dernière conséquence, se réalise également.

Ivan Babić

Dans la notion d'humanisme, tu as perdu la réalité.

Danko Grlić

Je ne l'ai pas perdue. Au contraire, j'ai affirmé et j'affirme que l'humanisme qui se situerait en dehors de l'action réelle, serait un pseudo-humanisme, et qu'il ne s'agit pas d'humanisme quand on a d'un côté l'idée d'humanité, qui s'intègre postérieurement, avec plus ou moins de succès, à la réalité, et de l'autre, une application anti-humaniste ou non-humaniste, à laquelle l'idée ne correspond pas, car elle n'était que prétendument humaniste, en soi et pour soi. Cette idée cesse d'être humaniste dès qu'elle n'est pas et ne désire pas être appliquée réellement, et par application réelle, comme je l'ai dit, je n'entends pas seulement par exemple une activité politique ou sociale concrète, mais aussi nos conversations.

Ueljko Korać

Althusser va jusqu'au bout quand il appelle cela l'anti-humanisme théorique. Il va jusqu'au bout de ce qui est déjà réalisé dans la pratique. Il pousse jusqu'aux dernières conséquences, il dit que ce n'est pas l'humanisme, mais l'anti-humanisme théorique. C'est ce que font les structuralistes aujourd'hui, en proclamant que la philosophie analytique est la seule philosophie de notre époque.

Rudi Supek

QUE SIGNIFIE, EN FAIT, LA REALISATION DE LA PHILOSOPHIE

Nous évoluons de nouveau dans les problèmes du marxisme, qui nous mènent dans la sourcière hégéliano-stalinienne, et nous voilà de nouveau forcés, d'une certaine façon, de nous sortir de ces chausse-trappes qui s'ouvrent sous nos pieds à partir de cette perspective. Je voudrais dire quelques mots là-dessus. Cela ne sera rien de nouveau, ce sont toujours les mêmes dilemmes qui se présentent à nous.

En premier lieu, voyons la notion même de *réalisation* de la philosophie, que Marx, indubitablement, lie avec le prolétariat et sa mission historique de telle sorte que l'on peut dire que cette tâche historique est définie à la façon hégélienne, c'est-à-dire en tant qu'une étape historique découlant du déroulement du devenir historique tout entier. Cependant, pour moi, il est essentiel que le problème de la réalisation de la philosophie soit défini dans le cadre de ce que Marx appelle la *conscience malheureuse*, cette conscience malheureuse hégélienne qui est l'expression de l'homme bourgeois dédoublé. Pour Marx lui-même, la réalisation de la philosophie n'est pas seulement la négation de Hegel, mais encore davantage des jeunes-hégéliens qui considèrent d'être en état de sauver leur authenticité humaine en se sauvant dans la philosophie en tant que conscience critique. C'est pourquoi il me semble que la thèse sur la réalisation de la philosophie est une critique radicale des jeunes-hégéliens, avec lesquels Marx a rompu, affirmant que l'homme ne peut réaliser son existence humaine authentique s'il ne réalise pas la tâche historique du prolétariat. La «réalisation de la philosophie» n'est pas autre chose que la réalisation de la tâche historique du prolétariat. Toute tentative d'échapper à cette tâche signifierait une tentative à se maintenir dans une existence mystifiée, dans une sorte de conscience mystifiée. Car au moment où l'homme devient, en tant que philosophe, conscient de la tâche du prolétariat, il ne peut pas – dans le sens des catégories principales de la pratique qui dominent ici – être un homme s'il ne travaille pas à la réalisation de cette tâche historique, c'est-à-dire s'il ne travaille pas à la réalisation de la révolution socialiste. Cependant, réaliser la philosophie, cela ne signifie pas, pour moi, abolir la philosophie. Cela signifie seulement abolir la philosophie en tant que forme de la conscience mystifiée, telle qu'elle découle de la position bourgeoise de la conscience malheureuse, de cet homme coupé en deux, dédoublé, aliéné, forcé de *se définir dans un cadre historique déterminé*, mais qui, avec la réalisation de la révolution socialiste, devient capable d'abandonner aussi ce cadre historique. C'est l'essentiel! Donc, la catégorie de la pratique, telle que la conçoit Marx, n'est pas du tout la catégorie de la pratique conçue à la façon hégélienne; ce n'est pas un sujet historico-collectif, ou une idée qui se réalise, c'est une pratique qui est propre à l'homme en tant qu'être créateur avec ces deux aspects: la pratique de l'homme en tant que «totalité idéale de la société», en tant qu'individu absolument autonome, et en tant qu'individu concret qui se définit à travers la société réelle, d'après les situations historiques concrètes. On touche ici au problème du stalinisme, à savoir à *la dialectique de la pratique humaine*, qui est tantôt individu -- «totalité idéale», et tantôt homme s'identifiant avec la classe en tant que sujet historique qui réalise seulement un état déterminé de l'évolution sociale.

Il me semble que Marx n'abolit ni la catégorie de la pratique, ni celle de la pensée, c'est-à-dire celle de la philosophie, ni aucune autre catégorie qui se rapporte à l'existence humaine authentique. La philosophie en tant que pensée, en tant qu'aspiration humaine universelle, reste la qualité essentielle de l'homme, mais elle se définit

dans le socialisme d'une façon tout à fait nouvelle. Je pense que Marx n'a jamais tenté de définir une philosophie du socialisme. *Donc, la philosophie de la révolution socialiste réalisée n'existe pas encore.* C'est une tâche qu'il faudrait définir. Je pense que cela ne saurait être, en aucun cas, la philosophie qui s'identifie avec le «matérialisme historique», ou avec une espèce quelconque d'hégélianisme, où le socialisme deviendrait uniquement une pensée collective globale, car cela nous conduirait à un état de mystification précis de la conscience socialiste. Le cours de l'histoire en apportera la preuve, et la preuve, d'une certaine manière, est déjà en cours. R. Garaudy est un «témoin qualifié» de cette mystification.

Cependant, le stalinisme est une donnée, et dans notre analyse on doit rester sur un terrain existentiel, sur le terrain de la réalisation de la philosophie. Il serait utile d'entrer dans la phénoménologie du mouvement révolutionnaire. Il est utile de savoir y distinguer, de la position de la pratique, *la phase de la totalisation et la phase de la détotalisation.* Il est certain qu'il existe dans la révolution une phase de totalisation, quand les forces individuelles, afin de pouvoir se définir en tant que forces humaines progressistes et révolutionnaires, doivent *s'identifier* au prolétariat, et de plus, à son avant-garde, à son parti, voire souvent aux principaux sujets qui personnifient ce parti; ceci se produisant quand la volonté politique principale, dans le sens de la pratique et de l'action, est le plus en oeuvre. Mais, au moment où cette action aboutit à un état social déterminé, que nous appelons instauration de la dictature du prolétariat, deuxième phase de la révolution s'impose aussitôt en tant que réaction contre l'institutionnalisation, non seulement du socialisme, mais aussi de la philosophie sous forme d'idéologie. Que signifie cette institutionnalisation?

En premier lieu, je dirai que l'idée et la philosophie nous semblent bien plus réalisées dans la phase de totalisation de la révolution. Dans cette phase la pensée semble la plus adéquate à l'action, lorsque les masses se mettent en mouvement. Elle l'est beaucoup moins dans la phase que l'on appelle le stalinisme, où elle est déjà complètement institutionnalisée. Elle le serait, si Hegel avait vraiment raison. Si l'«état socialiste» était un *esprit objectif*, quelque chose situé au-dessus de l'individu et opposé à lui, quelque chose qui tire sa substance de l'individu en le transcendant – c'est alors que le stalinisme serait vraiment l'expression de cette réalisation de l'esprit ou de la philosophie. Il jouirait d'un droit absolu, et l'individu n'aurait qu'à se courber devant lui, comme il l'a fait en réalité, comme il le fait encore, dépourvu même de droit de protester.

Cependant, ce dont il s'agit, c'est qu'on y voit, c'est *le premier symptôme d'une crise profonde sur la voie de la réalisation de la philosophie.* Vanja Sutlić a raison de dire que dans cet état l'idée fut, en fait, «introduite dans la réalité», car elle se trouve dans toutes les institutions. Elle est dans les établissements d'état et d'économie, dans les programmes du parti et de l'enseignement, on l'étudie dans les écoles et dans les presses, elle est présente plus que jamais! L'idée qui a conduit les hommes à la révolution, est ici présente, en tant qu'«idée-force». Peut-être Mao Tsé Toung, après Staline, serait-il le

seul à la rendre encore plus »présente«. Si c'était là la réalisation de la philosophie, le stalinisme serait alors effectivement l'expression suprême de cette réalisation. Toutefois le stalinisme est justement son contraire – la mystification de la réalisation de la philosophie, et une mystification ouverte. Car le mouvement d'approche mutuel de la pratique humaine et de l'idée socialiste comporte aussi le moment de la séparation de ce qui est collectif, de ce qui, en tant que collectif, était politiquement identifié avec l'état et l'organisation politique en général, et l'on voit apparaître une dialectique de l'individu et de la communauté. C'est la phase de détotalisation.

Il arrive que, dans le socialisme étatique, la philosophie devienne une activité intellectuelle institutionnalisée ou mystifiée. Au lieu d'être critique, comme elle était dans la phase de totalisation, elle devient désormais *apologétique*. Elle doit justifier l'existence apparente de l'idée dans la réalité. Elle introduit un élément utopique dans la réalité, crée l'illusion que l'idée est déjà une partie de la réalité, que cet élément, en tant que partie de la conscience sociale est déjà réalisé le mieux possible.

Dans la phase suivante, où le socialisme entre maintenant, après la phase de totalisation, on en arrive à une situation où l'on désire conserver, au niveau pratique, cette proximité de la pensée. Je ne vois là rien de faux. C'est une tendance noble, et il est probable que Staline a obéi à des intentions nobles. Seulement, les conséquences furent le contraire de ce que l'on entend par noble. En fait, on a voulu conserver l'idée avec la même intensité qui était propre à l'action révolutionnaire. C'est une autre question, et je ne m'y arrêterai pas, de savoir si la réalité en général supporte l'idée à un tel degré ou si l'idée en supporte la réalité! En général, la question de la réalisation de l'idée en tant que progression perpétuelle, n'est pour moi qu'un symbole, ou'il faudrait mettre en question du point de vue philosophique. De toutes façons, dans la phase, qui suit la phase de l'idéologisme et du totalitarisme, dont nous sommes déjà sorti, et d'où sortent peu à peu l'Union soviétique et d'autres pays socialistes, la réalité n'est plus cette *totalité idéologique*. La philosophie est en train de devenir une *profession*, une spécialité. On voit se produire une division du travail selon les spécialités et la philosophie n'est plus qu'une spécialité parmi tant d'autres. Et que voit-on alors? Qu'elle se transforme, comme toute activité qui est le résultat de la division du travail, en une *conception positiviste*.

La philosophie avait déjà un rôle positiviste dans la phase stalinienne. Mais elle devient désormais encore plus expressément positiviste, elle devient purement instrumentale, elle résout des problèmes concrets, professionnellement, dans le cadre d'une activité routinière, elle se pluralise en tant que telle. Cette tendance, qui est le plus typique, répond aux mutations du socialisme vers le *technocratisme*, car il transforme tout en spécialité, en efficacité, en tâches spécifiques profondément enracinées dans le praticisme. De toute évidence, on voit naître un certain pluralisme dans les tendances, une plus grande tolérance, chacun crée sa petite école, chacun se borne à un problème déterminé, et le pathos de l'activité révolutionnaire est perdu.

Et c'est de nouveau la question de savoir où naît ce pathos, dans ces conditions nouvelles, s'il a son »locus«, s'il est nécessaire. Le pathos naît aujourd'hui, comme l'a bien dit Đurić du fait qu'il existe une situation mystifiée, que les hommes, sous l'effet du dogmatisme, sont devenus des homo duplex, qu'il est devenu nécessaire de souligner l'authenticité et l'intégrité de la personne humaine, sources du vouloir philosophique. Ce n'est pas un faux problème; c'est un véritable problème, qui, dans notre contexte historique, a une place et un rôle tout à fait déterminés. Il faudrait passer d'une existence devenue mystifiée (qui a commencé par une existence authentique, mais n'a pas pu le rester), à une autre forme d'existence authentique. C'est la raison pour laquelle la protestation, la rébellion au nom de la subjectivité authentique de la pensée philosophique, et le transfert du centre de gravité sur le plan du personnalisme socialiste, est dans l'esprit même de l'événement historique. Il reste absolument dans le cadre de la réalisation de la philosophie!

C'est le retour à cette pratique constante qui oscille dialectiquement entre le pôle de la société et le pôle de la personnalité. Il n'est en aucun cas de type hégélien. Il est toujours profondément humain, et il prend toujours les formes qu'il veut. Marx n'a pas défini la philosophie marxiste de notre époque. Ce sont les marxistes eux-mêmes qui doivent le faire. Je pense que cette philosophie sera quelque chose de tout à fait contraire à ce qui découle de ce qu'il a posé comme programme dans le *Manifeste communiste*. Quand certains structuralistes tentent aujourd'hui de tirer du *Capital* la philosophie de Marx, c'est un non-sens, car c'était la pure et simple définition d'une tâche historique concrète: faire qu'une situation historique déterminée – la société bourgeoise – soit dépassée. La philosophie marxiste, à l'avenir, aura des dimensions tout à fait différentes, un rôle absolument autre. A mon avis, justement ce rôle que Marx a très superficiellement évoqué quand il a parlé de l'»homme sans mesure sociale«, de l'homme qui doit toujours de nouveau instaurer la »mesure sociale« par sa propre action humaine. Il s'agit là d'un terrain tout à fait nouveau, le terrain de l'homme qui abandonne l'histoire de classe comme sa *préhistoire*, et qui commence à construire son existence sur un plan tout à fait différent.

Davor Rodin

ANTI-THEOLOGIE ET PROLETARIAT

Je pense comme Supek que notre discussion se déroule dans le cadre des anciennes variantes hégéliennes. On voit s'y opposer, à mon avis, deux côtés de la philosophie de Hegel, auxquelles il donne des noms différents au cours de son développement: tantôt positivité et vie, tantôt être et néant, etc.

Il semble à certains, par exemple à Grlić, que la solution de ces oppositions (bien entendu, contemporanisées) est possible dans son

unité, tandis que d'autres les opposent obstinément en tant que l'être et le devoir. Mais la difficulté, dans cette opposition de la positivité et de la vie, de la réalité et de ce qui devrait nier cette réalité, est aujourd'hui en ceci qu'après l'expérience de l'histoire jusqu'à nos jours, après l'expérience de la philosophie de Hegel, nous ne trouvons plus assez de raisons de résoudre les oppositions en unités absolues (qui nécessairement dissolvent l'histoire en théodyssée), ni de les abandonner à un déchirement absolu. Les deux solutions dont il s'agit ici, la dialectique de la totalité et la dialectique de la non-totalité, apparaissent sous une forme simplifiée à l'intérieur du marxisme, sous la forme d'un positivisme bénin, et d'un positivisme malin. La forme bénigne, nous la trouvons chez Kautsky, et la forme maligne, ou totalitaire, par exemple dans les études dialectiques de Lukács.

Il me semble que dans le cadre de ces coordonnées dialectiques, il n'est pas possible d'avoir une pensée fructueuse, et je continuerais mon exposé brièvement, en l'orientant vers la réalité de la vie historique, seule susceptible d'offrir des possibilités d'éclairer d'un jour nouveau l'existence historique de l'homme.

En effet, lorsque, dans le cadre de ces méditations hégéliennes, on se demande quelle est cette philosophie qui est réalisée dans le monde technique contemporain, je suis de plus en plus enclin à répondre: *absolument pas une philosophie*, mais peut-être une anti-théologie, comme l'ont bien pressenti Horkheimer et Adorno dans «La dialectique de l'époque éclairée».

L'absolu (ce qui est le plus stable, le plus positif) de la théologie était dans l'*au-delà*. La théologie «avait» de la compréhension pour les limites de l'humain, elle était même fondée sur ces limites? Il est impossible de ne pas pécher – telle était sa devise pour les mortels, et l'infailibilité de Dieu était assurée contre les changements temporels et historiques, dans un au-delà situé hors du temps.

La critique de l'époque éclairée de la théologie, la critique de l'humiliation humaine, a transporté l'absolu positif, immuable, de la transcendance, sur le terrain du devenir historique réel, dans l'immanence historique. C'est ainsi que le réel lui-même est devenu absolu.

Quand nous nous interrogeons aujourd'hui sur notre situation concrète, quand nous posons dans son principe la question de la situation concrète, la réponse, antithéologiquement parlant, est la suivante: *la situation concrète, c'est l'absolu*.

Ce qui était l'au-delà (Dieu) dans la théologie, c'est pour nous l'en-deçà (l'homme et sa situation historique concrète); d'où la difficulté existentielle de la critique de cet absolu que nous sommes nous-mêmes. Maintenant, la critique, dans son sens fondamental, doit devenir auto-critique.

Examinons brièvement certaines solutions anti-théologiques.

Chez certains anti-théologiens, c'est l'homme qui a remplacé Dieu, chez les autres c'est l'humanité, et chez les marxistes, c'est le *proletariat* (la classe).

Le prolétariat, commençons par là, est compris, chez Lukács par exemple, comme Dieu sur la terre, comme créateur de ce monde qui enfin, doit lui appartenir tout entier. Ainsi conçue, la position du prolétariat (comme historico-mondiale, $S = O$), est la conséquence extrême de la position anti-théologique, la révolte radicale de la terre contre le ciel, et en dernière instance, l'instauration du ciel sur la terre. La chance de la philosophie, à mon avis, c'est de devoir d'abord se rendre compte de l'insuffisance de sa position anti-théologique, et d'ensuite soumettre à la critique l'incarnation historico-mondiale de la divinité – le prolétariat.

Andrija Krešić

Quand il revêt cette forme où il pense seulement qu'il est devenu classe pour soi. Mais si cette forme est en fait un parti bourgeois, la question est de savoir si c'est vraiment la classe prolétarienne pour soi.

Davor Rodin

Pour que cette thèse de Marx sur la position anti-prolétarienne de la philosophie et la position anti-philosophique du prolétariat, puisse être démontrée brièvement, il est nécessaire, après l'intervention de Krešić, d'ajouter quelques mots.

Le monde de l'anti-théologie réalisée, que nous appelons la société bourgeoise accomplie, la société du travail, la société technique ou la société de masse, est encore chargée d'un *reste* de théologie: par la conscience idéologique que *tout* ce qui se conçoit scientifiquement ou autrement peut se réaliser. La thèse théologique de l'identité de la virtualité et de l'acte, qui se manifeste empiriquement dans notre monde technique de manipulation universelle du matériel humain et naturel, constitue la raison fondamentale de la révolte philosophique contre l'effectuation laïque de l'absolu (le prolétariat), et de la révolte immanente du prolétariat contre tous les doutes qui entourent cette thèse théologique qui, sous ses vêtements laïques, porte en elle-même un sens existentiel direct – celui de la *liberté et de l'abondance*.

La critique philosophique du prolétariat (au nom de l'humain) doit être dirigée contre l'héritage théologique dans la conscience du prolétariat (comme dans la conscience scientifique), la critique prolétarienne de la philosophie doit être dirigée contre l'héritage théologique dans la pensée philosophique.

Cette critique mutuelle, qui vise au changement de l'état qu'elle critique, repose sur la conviction que le prolétariat *n'est pas seulement* un anti-Dieu, que la philosophie *n'est pas exclusivement* une anti-théologie et une critique.

SUR LA POSSIBILITE DE CE QUI EST

Je voudrais parler d'une question, que l'exposé de Sutlić nous amène à poser. Il a parlé ici de ce qu'il a lui-même appelé un type de société hégélien, un type de monde hégélien. Il nous a en même temps rappelé quelque chose de très important, que nous ne devons pas oublier: c'est que sur les bases de tous les mondes historiquement créés et formés se réalise une philosophie bien déterminée. Ou, comme l'avait bien vu et bien dit Hegel, chaque révolution est vraiment une révolution si elle est fondée sur une philosophie et soutenue par elle. Sinon, c'est un coup d'état, un simple coup d'état de partis, un putsch, le chaos, l'anarchie, car il ne se passe rien d'essentiel dans la structure sociale existante, tout se déroule et reste à la surface, dans le cadre de l'existant.

C'est ce que Sutlić a expliqué ici à sa façon, et nous devons bien comprendre ce qui a été dit. Je suis partiellement de son avis, notamment quant à la thèse qui veut que le monde bourgeois repose sur les suppositions essentielles de la philosophie de Hegel, ou, si l'on veut, que l'essence du monde bourgeois est la philosophie de Hegel, que cette philosophie est latente dans les fondements de ce monde. Mais cela ne dit pas ce qui est ici de première importance, cela ne dit pas de quel monde bourgeois il est question, ou mieux, comment la thèse elle-même est possible. En fait, qu'est-ce qui nous permet de dire que la philosophie de Hegel est l'essence du monde existant? Quand on avance cette opinion – et c'est ce qui ressort implicitement de l'exposé de Sutlić – on ne dit qu'une chose, c'est qu'on a affaire à l'essence du monde de fait, ou à l'essence de fait de ce monde que nous avons appelé bourgeois. Cependant, si nous en restons là (à cette thèse, ou affirmation, ou constatation, dont nous ne nous demandons même pas comment elle est possible, et en quoi consiste son authenticité), je pense que nous ne verrons pas ce que j'appellerai sous conditions, pour le moment, l'essence véritable de ce monde qui pour nous, est invisible et inaccessible si nous nous en tenons aux suppositions de l'essence bourgeoise hégélienne.

C'est là que Sutlić nous doit quelques mots. Quand il a donné son explication de l'essence de fait du monde bourgeois, ou essence du monde de fait, il a présenté cette essence comme un type hégélien pour tenter après de nous suggérer qu'en fait, c'est un type appartenant à Marx, de quoi il découle que Marx n'est rien d'autre qu'hégélien, ou, ce qui est pour nous beaucoup plus important, que, à l'aide de Marx, nous ne pouvons rien faire d'autre que d'être ce qui, ici (même sous son aspect le plus pur), apparaît comme la seule et unique possibilité d'aboutissement réel de toutes les présuppositions données du monde que nous vivons et pensons déjà.

De cette façon, comme l'a dit explicitement Sutlić, en nous plaçant, bien entendu, à un niveau supérieur, sur le plan de la pure philosophie, il ne nous reste plus qu'une possibilité, celle d'être, et tout à fait consciemment, les idéologues de ce monde, car nous avons vraiment accepté cette essence du monde de fait, du monde

bourgeois, comme notre propre essence. Si la facticité est l'horizon de notre monde, par conséquent de notre pensée, c'est exact. Quand je dis cela, je pense par exemple à notre mouvement social, et à la valeur qu'il présente peut-être pour les thèses de Sutlić. Je pense moi aussi qu'il nous manque certaines présuppositions qu'il paraîtraient ce monde bourgeois et qui en même temps, s'imposent comme une tâche de notre mouvement socialiste. Cependant, il n'y a rien de nouveau là-dedans, bien que parfois, on ne le comprenne pas clairement, puisque d'une certaine façon, nous sommes encore habitués à ce qu'une phrase ou un slogan, c'est-à-dire un verbalisme pur et simple de provenance politique, remplace l'analyse sociale réelle. Mais s'en tenir à la constatation citée, seulement à la constatation citée, je pense que cela nous détournerait facilement de notre but, nous conduirait sur un mauvais chemin, car nous n'aurions pas vu ce qui se trouve de l'autre côté de cette philosophie de Hegel dont nous avons dit qu'elle exprime le sens du monde bourgeois. Quand Hegel dit – ce qui est rationnel est réel – Marx en tombe d'accord. Mais l'inverse, que voici: – ce qui est réel est aussi rationnel – pose un problème, ou, mieux, est le signe de la limite d'un monde ou d'une pensée qui se présente comme le sens de ce monde, la pensée hégélienne qui déclare le monde bourgeois existant dans sa totalité (dans son essence), vrai ou rationnel. J'insisterai ici sur un moment que Sutlić n'a pas vu dans son exposé, je me demande pourquoi, car c'est une chose qui lui est parfaitement connue. En fait, si nous regardons Hegel dans sa totalité nous allons voir que lui, philosophe par excellence, n'a jamais pensé seulement selon cette formule retournée: ce qui est réel est rationnel, puisqu'il a dit d'abord, comme le montre la formule elle-même: ce qui est rationnel est réel! Par là, il a donné non seulement une dignité, mais aussi la priorité à ce qui relève de la raison, ou, mieux, au philosophique, en tant que pensée rationnelle, ce qui sous-entend nécessairement l'exigence de la réalisation du rationnel.

Par conséquent, ce que la philosophie de Hegel, et pas seulement celle de Marx, contient comme exigence, c'est de tout voir, monde, société, homme, d'après le principe de la raison, pour que cette réalité, comme dit Marx, tende de son côté vers cette idée, vers le rationnel, et pas seulement l'inverse, ou bien qu'elle soit en opposition. Cependant, je suis obligé de répondre à ce que j'ai dit, que nous n'avons pas encore posé la question de la véritable essence, de l'être de ce monde, du monde dont il s'agit. J'estime que Marx n'a fait que nous montrer le chemin, la possibilité de poser réellement cette question. Mais d'abord, je voudrais dire une chose, c'est que nous devons être conscients des conséquences qui découlent de cette façon d'envisager les choses, voir que nous restons hégéliens, car en fait, nous vivons en hégéliens tant que nous vivons et pensons comme des êtres de fait, pénétrés de tous les éléments qui ont été mentionnés ici, avec le stalinisme et la lutte menée contre lui, avec le positivisme, le scientisme, avec la technique comme un but en soi, avec le sens ou le non-sens du monde de fait qui a sa fin en lui-même (et dans les conditions de la réalisation du socialisme).

Toutefois, je veux dire essentiellement, et c'est là l'autre côté, le fond même de la chose, je veux dire que dans le monde dont je parle, nous ne pourrions pas du tout penser si nous nous en tenions à cette position. La position décrite ci-dessus ne nous donne même pas la possibilité de dire: le monde, ce monde que nous venons de décrire, est dans son essence même un monde aliéné, un monde de telle et telle sorte, ou un monde qui ne devrait pas être, ou un monde inauthentique, faux, déformé, contradictoire, etc. Et je demande maintenant: où est la source, où est la possibilité de cette affirmation, de cette thèse, connaissance, savoir, conception? Pour concevoir ce monde comme je l'ai dit, il faut d'abord (consciemment, activement, par notre pensée, notre volonté), le transcender, oui, nous en sommes à la transcendance. Nous (face à Hegel et à l'essence de ce monde), nous adoptons en fait la position de Marx, qui nous offre justement une possibilité, toute abstraite qu'elle soit, qui nous présente un autre monde, l'essence d'un monde nouveau, qui nous permet de voir à sa lumière, et à sa seule lumière, l'essence de fait du monde existant. Car à l'intérieur de l'anticipation hégélienne de la facticité d'un mouvement bourgeois, qui nous accompagne, nous, qui sommes toujours dans ce monde bourgeois, qui nous suit comme notre ombre, qui nous poursuit jusqu'au plus profond de notre conscience, l'essence de ce monde n'est pas visible (de la même façon que dans le rapport empirique immédiat à l'objet donné, on ne voit pas que l'on a affaire à la marchandise en tant que rapport social humain, caractéristique de ce monde) — car ce monde, avec ses présuppositions, ne peut pas être vu comme un monde aliéné. Il est ce qu'il est, il est comme il est, et si nous restons dans ce cadre, notre tâche, notre fin, notre but, nos possibilités, et aussi nos limites, seront ce que Sutlić dit si bien: repenser (et agir en conséquence) jusqu'au bout toutes les présuppositions de fait de l'essence de ce monde (bourgeois).

Mais alors, nous ne serions rien d'autre que ce qui, essentiellement, a déjà été (a déjà été dit, et vu), que ce qui, essentiellement, est déjà.

Cependant, cela même n'est pas possible, puisque cette essence de fait elle-même n'est pas visible, et nous ne pourrions pas consciemment accepter cette solution, puisque nous serions dans l'ignorance de ce que nous devons essentiellement faire. Car si cette essence de fait est déjà aliénée, et nous la définissons comme telle, elle nous apparaît seulement comme telle dans la dimension de la possibilité du monde nouveau, de la possibilité du différent de ce qui est, sous l'angle d'un monde qui doit seulement devenir, s'ouvrir, créer, faire, etc., quels que soient à ce sujet nos égarements de fait, en pensée et en action. Ici une remarque s'impose, de première importance. Je l'ai trouvée chez Marx, mais aussi chez Lukács et chez Korsch (qui l'a bien senti, et bien expliqué dans «Marxismus und Philosophie»). Korsch s'exprime à ce sujet encore plus explicitement que Marx (bien que cette pensée, décisive, se trouve exprimée dans la XI^e thèse sur Feuerbach): pour le théoricien bourgeois, la pensée de Marx est une limite qu'il ne peut ni atteindre, ni dépasser. Pourquoi? Parce qu'il est resté le théoricien de ce monde, dans ce monde,

qu'il vit et pense déjà, et lui seul. Il reste le théoricien de ce monde bourgeois, c'est sa limite historique, c'est la limite de sa pensée. Par conséquent, dit Korsch, seul celui qui travaille déjà à la réalisation de la philosophie de Marx ou de la philosophie en tant que philosophie, peut comprendre jusqu'au fond la pensée de Marx (la philosophie), et seulement alors, évolue dans une dimension philosophique qui lui permet de voir ce qui est d'abord comme quelque chose de réel, puis dans son essence (pour Hegel, ce «quelque chose» est le résultat de la négation de la négation, et non pas donnée pure et simple). En d'autres termes, penser véritablement et réellement repenser dans la totalité le monde existant; par conséquent comprendre son essence véritable, on ne saurait le faire que dans la perspective du changement de ce monde existant, et c'est dans cela que je vois la contemporanéité de la pensée de Marx, et pourquoi elle est la pensée de l'époque. Toute pensée qui, aujourd'hui, ne part pas de ce point de vue, historiquement découvert et acquis, reste nécessairement à la limite du positivisme, rationnellement dans la vie.

Il ne s'agit pas là d'un système philosophique marxiste (ou autre), que l'on doit appliquer, ou que l'on applique, dans la pratique, ce qui serait un non-sens évident. La question de la philosophie (ou avec Marx, la réalisation de la philosophie), est la question de ce qui est dit déjà avec Hegel, et pas seulement avec Marx – la question de la rationalité en tant que principe ou critère, en tant que tâche, exigence, en tant que notre présupposition essentielle. Les présuppositions de la possibilité, non seulement d'un mouvement de fait, mais aussi d'une vision de ce que nous sommes réellement, ce qui signifie d'abord de ce que notre monde, notre société et nous pouvons encore être, outre ce qui de fait est déjà. Si nous ne nous situons pas d'une façon ou d'une autre au-delà de cette facticité, nous ne pouvons même pas savoir que nous sommes hégéliens, car c'est une vérité qui ne se découvre que par le dépassement de la limite de l'existant ou de son essence. Nous ne pourrions pas savoir ce que c'est, puisque justement, c'est dans la philosophie de Hegel que l'essence du monde bourgeois existant est parvenue à son expression la plus pleine, la plus profonde, la plus adéquate (ce que nous apprend Marx, et lui seul), ce que ne savent ni les théoriciens bourgeois, ni la plus grande majorité de ceux que l'on appelle marxistes, et qui, de ce système, empruntent seulement des bribes sur lesquelles ils construisent leurs «nouvelles» théories ou philosophies, à moins qu'ils ne retournent à la position pré-critique pré-kantienne, ce qui revient au même. Dans ce sens, Hegel est la vérité du monde bourgeois en tant que mouvement de fait, résultat de la révolution politique bourgeoise, et son anticipation essentielle dans la totalité, jusqu'aux limites qui lui sont propres. C'est pourquoi Hegel avait raison de dire qu'après lui, il n'y aurait rien d'essentiellement nouveau; c'est là le véritable sens de l'arrêt hégélien de l'histoire, non en tant que mouvement de fait, mais en tant que mouvement historique essentiellement nouveau, qui serait quelque chose d'autre que le mouvement bourgeois. Donc, pas dans ce sens qu'après Hegel, il ne se passera rien. Quelque chose continue à se

passer, mais comme l'affirmation de fait de cette essence bourgeoise du monde, qui s'est ouverte totalement à Hegel, qu'il a atteinte, qu'il connaît, à partir de laquelle il pense, dans laquelle il est, et qui, d'après lui, est conçue comme l'essence universelle du monde en général. Et pourtant, c'est justement Hegel, pour ces raisons mêmes, qui pouvait rationnellement atteindre cette limite derrière laquelle se dessine, avec Marx, avec nous-mêmes, si nous y travaillons, la possibilité d'un monde nouveau.

Je poserais maintenant une question qui pourrait se formuler de cette manière: quand nous disons qu'il faudrait que cette possibilité de quelque chose de différent qui nous permet de penser ce qui est soit en oeuvre, en même temps, nous nous plaçons du point de vue de ce qui n'est pas encore, pour atteindre l'essence de ce qui est. C'est là que se pose la question de ce que représente cette prétendue possibilité historique qui nous certifie que nous sommes les contemporains réels de ce déroulement. Car nous ne le sommes pas, comme voulait le suggérer Sutlić; nous ne le sommes pas, puisque nous acceptons les présuppositions d'achèvement de ce monde. Celui qui n'en convient pas n'est pas seulement un humaniste abstrait, comme Vanja Sutlić nous a appelés. Certes, c'est une oeuvre importante, mais malgré tout seulement accessoire, qui n'est pas imposée par un but à atteindre, mais par certains manques effectifs, par exemple, pour prendre un exemple concret, par notre révolution, qui entre et doit entrer dans la révolution socialiste sans présuppositions déterminées, ou encore, par la démocratie bourgeoise formelle, dans les conditions du non-achèvement économique-matériel dont elle a hérité, par un niveau de culture et d'instruction insatisfaisant, par le primitivisme sous ses différents aspects, par la diversité et la simultanéité des couches historiques, qui existent encore les unes à côté des autres, par l'influence de l'esprit et de la pratique de l'époque stalinienne, encore présents dans notre mouvement, par la tradition, etc.

Donc, cet achèvement de toutes les possibilités des présuppositions de la société bourgeoise et du monde dans sa totalité, ce n'est pas autre chose qu'un travail nécessaire, historico-social de fait. Mais si nous y voyons la véritable essence, la tâche unique qui s'impose à nous, nous nous trompons nous-mêmes, nous sommes en voie d'accomplir de facto, sous le nom de mouvement socialiste, le monde bourgeois. Marx l'a parfaitement montré. Il a démontré, dans ses analyses multilatérales que ce monde, où l'économique, l'utilitaire, le technique, règnent dans tous les domaines de la vie sociale et humaine, évolue dans la dimension du politique. L'état politique, l'émancipation du politique, voilà le degré suprême de l'émancipation de l'homme en tant qu'homme bourgeois, avec la liberté pour l'homme d'être ouvrier, c'est-à-dire une force de travail libre sur le marché des marchandises, ce qui lui est garanti en principe dans le cadre du système positif politico-juridique. Si nous croyons maintenant, avec ces instruments politiques, avec ce mécanisme économique, rester au niveau de ce que la révolution a dessiné, de ce que la pensée a anticipé: la réalisation du socialisme, nous nous égarons. Car nous devons savoir au moins que la révolution politi-

que (qui, selon Marx, est par essence une révolution bourgeoise), n'est maintenant, ne peut être qu'une présupposition de ce qui doit suivre, — la révolution socialiste est la révolution, ou le changement radical des rapports humains sociaux. Donc, poursuivre la révolution politique, c'est dépasser l'abolition dialectique du monde bourgeois, vers la réalisation du socialisme. La conscience utopique elle-même, en tant que possibilité, espoir, incitation, etc., est une façon de souligner la nécessité de dépasser cette facticité et ce qu'on appelle l'aboutissement du monde existant, de ne plus être ce que Sutlić a dit ici, en restant dans le vague, je n'en doute pas. Car il ne pense certainement pas, du moins je le suppose, puisqu'il a très clairement écrit sur ce sujet, que nous devons rester, sous une forme plus raffinée, dans un sens plus pur, les idéologues de ce monde, chargés de repenser jusqu'au bout, comme nous l'avons dit, le donné, le fait, de dire simplement «oui» à cette facticité socio-politico-économique, qui se déroule d'elle-même, fermant le cercle du monde bourgeois dessiné d'avance et de ses possibilités immanentes, y compris le stalinisme, nous l'avons dit.

Andrija Krešić

Kangrga parle d'une «possibilité qui est en oeuvre», comme d'une position contraire à la facticité, comme de quelque chose qui n'est pas de la facticité. Quand on dit «la position de la possibilité», c'est une chose, et quand on dit «position de la possibilité en oeuvre», c'en est une autre, c'est la facticité. La «possibilité qui est en oeuvre» ne peut pas être une position «au-delà de l'existant», mais justement, la position de l'existant. Il ne faut pas perdre de vue que l'existant n'est pas unilatéral, qu'il n'est pas apparence pure, mais qu'il contient aussi ce qui est essentiel, quoique médiatisé par la facticité apparente. Souvenons-nous que Hegel a distingué l'essence couverte par le phénomène, ou aliénée dans le phénomène, et l'essence qui apparaît seule, immédiatement.

Ivan Babić

Peut-on ajouter quelque chose à ce que Kangrga a dit de l'existant? Je crois que non.

Andrija Krešić

Je pense que l'expression «position au-delà de l'existant» n'est pas bonne. Elle indique la position de la possibilité abstraite, ou de l'idée pure, ou de l'exigence morale, ou de la divinité. En me reportant à ce qu'a dit Rodin, je me déclarerai sur la question de savoir si, pour Marx, le prolétariat est une catégorie qui se substitue au Dieu de la théologie, ou l'esprit mondial de la philosophie de Hegel. Hegel a «vu» l'esprit absolu galoper à cheval en la per-

sonne de Napoléon Bonaparte. S'il avait pu voir Staline penché sur le mausolée de Lénine mort, je pense qu'il aurait vu en lui l'image de l'esprit absolu. Et puis, rappelons-nous les conclusions de Feuerbach, pour qui le secret de la théologie est l'anthropologie. Cette pensée signifie pour l'homme: »Je suis Dieu et il n'y a d'autre Dieu que moi«. Dieu n'est rien d'autre que l'homme en général, conçu comme une réalité au-dessus du monde réel, parce qu'il ne possède pas la véritable réalité humaine. Mais selon Marx, dans le monde de fait, il existe une catégorie, ou une classe, destinée à s'abolir elle-même en tant que classe particulière, ce qu'il peut obtenir par l'abolition de la classe en général: c'est le prolétariat. Le prolétariat est une réalité empirique, non une possibilité pure, et en tant que tel, il constitue la négation du monde de fait. Son engagement de classe de fait représente l'effort de l'essence humaine pour apparaître directement, pour faire que l'homme ne se borne pas à une existence de tailleur, ou de philosophe, ou ... etc., mais aussi...

Danko Grlić

Je crois que ce qu'il faudrait montrer ici, c'est que la vraie réalité ne consiste pas à ne pas s'éloigner de la réalité. Le prolétariat n'est pas la facticité, mais il est sa négation de fait. Mais justement, il est de fait parce qu'il est négation, et non parce qu'il est de fait. Du fait même qu'il nie, l'existant au nom du futur véritable, il devient une force réelle, plus réelle que ce qui reste près du réel.

Ante Pažanin

Qu'est-ce qui caractérise la connaissance de l'essence véritable qui nous permet la transcendance de l'existant, et qu'est-ce qui caractérise la connaissance de l'essence de fait?

Milan Kangrga

Je répondrais que cette connaissance, si nous pouvons l'appeler ainsi, il faut la chercher à la base de notre monde. (Grlić n'a donné qu'une réponse fragmentaire à l'objection du camarade Krešić, et je ne m'y arrêterais pas). Quand nous disons que quelque chose est, nous voilà aussitôt, si nous nous en tenons à cela (et c'est l'angle de la théorie en tant que théorie), voilà qu'aussitôt nous perdons de vue que ce qui »est« n'est pas encore. Nous perdons de vue, nous négligeons, nous rejetons, donc, nous nions déjà, la possibilité de ce »est« (la possibilité de l'être). Nous nions par là-même la processualité, la dialectique, nous nions notre propre possibilité, notre propre monde, ce monde humain dans lequel ce »est« pourrait, avec notre aide, devenir également quelque chose d'autre. Autrement, ce

monde est déjà essentiellement fini, d'avance achevé, déterminé une fois pour toute. La question essentielle (la question de Marx, justement), ce n'est plus de savoir que quelque chose est, mais comment il pourrait également en être autrement. Car, lorsque nous disons que quelque chose est ceci ou cela, nous ne nous demandons pas, nous ne répondons pas à la question de savoir ce que cette chose n'est pas encore, ce qui est pourtant la dimension primordiale, essentielle, de ce «est» et de sa possibilité. Ce n'est que par ce qu'il n'est pas encore qu'est possible et visible ce «est», dans son essence réelle, comme quelque chose de réel, quelque chose qui dans le monde de l'homme, présente une certaine valeur. Et c'est justement cette dimension, je dirais dimension historique, dialectique, qui manque à la théorie en tant que théorie, puisqu'elle reste, puisqu'elle s'arrête à ce qui simplement est (à ce qui est donné immédiatement, à ce qu'elle appelle le fait). Pour être en mesure de répondre à la question: qu'est-ce que ce «est» n'est pas encore? nous pouvons recourir à l'aide de Hegel, qui voit d'une façon dialectique par excellence la présence agissante de l'infini dans le fini (de l'infini qu'il a comparé à la taupe qui creuse et perce sans cesse l'écorce dure de ce qui est seulement nature, donné, figé, fini), par quoi l'on résout l'un des problèmes essentiels de la philosophie (métaphysique et théologique), objet des préoccupations et des peines de la pensée humaine, la question de savoir comment le fini (l'être), en tant que fini, est possible dans ce qui est, ou pourquoi est quelque chose et non pas rien, ou quelle est la base, l'être de tout ce qui est, ou comme l'être, en tant qu'être, est possible. Cette présence de l'infini dans le fini, c'est cela qui fait le fini possible. Hegel appelait l'infini l'esprit, et pour que ce fini en tant que fini, pour que ce «est» soit possible, il doit contenir en lui – chose essentielle pour lui, chose qui peut se permettre, se constituer, s'ouvrir – justement cet infini, comme quelque chose qui n'est pas encore, qui arrive, qui vient, etc., pour que le fini soit visible. Il en découle que la théorie, qui n'a affaire qu'à ce qui est (fini, donné, existant), et qui ne se demande jamais comment c'est possible (par l'infini), ne voit pas l'essence du monde existant (qu'elle a pour objet), mais que ce qu'elle a devant elle, c'est seulement la facticité d'une décomposition – comme dirait Marx – et recomposition de l'empirique existant, théorie à laquelle échappent non seulement l'essence du monde (de l'objet), mais aussi sa propre essence. A cette conscience empirique, le monde n'apparaît pas dans son essence, parce qu'elle perd de vue consciemment ce qu'il pourrait encore être, ce qu'il n'est pas encore, et qui justement le permet. Autrement dit, nous en sommes déjà à la position d'une «connaissance» qui n'est pas théorique, qui nous permet de voir ce qui est. C'est la Praxis, la pratique, c'est le fondement de notre monde, qui permet que quelque chose soit avec notre concours, ou alors, cette possibilité se perd, se disperse ou disparaît, quand l'homme seul ne travaille pas à sa réalisation. Il s'agit de tout acte humain qui ne veut pas s'en tenir aux présuppositions de ce qui est. Ce n'est pas seulement l'affaire des philosophes, car

enfin, tout homme moyen, avec ses possibilités, leurs portées agissantes et rationnelles, peut nier de facto le monde existant, car il n'est jamais tout à fait content, ni du monde ni de lui-même. Telles sont toutes les manifestations de cette affirmation de la praxis en tant que source et possibilité de notre monde humain.

Uanja Sutlić

MARX - PHILOSOPHE DU DEVELOPPEMENT DES FORCES DE PRODUCTION

Pour résoudre la véritable difficulté, pour échapper au dilemme du monde idéalement fonctionnalisant de la totalité et de l'idée de la réalité et de la mise en question de ce monde, pour échapper à ce dilemme, pour le neutraliser, nous réalisons le sauvetage de la philosophie et de la société en parlant de façon supportable, en philosophant dans l'intimité, humainement, sur l'homme, sur la philosophie, sur la réalité, sur l'humanisme, etc.

Je ne sais pas pourquoi Kangrga n'a pas compris ce que j'ai voulu dire, lui qui est si d'accord avec moi. Mais je crois que s'il ne m'a pas compris, c'est parce que lui aussi - tout en étant d'accord avec ce que j'ai expliqué - il dispose d'un palliatif, d'un moyen de sauvetage, dont il se servira avant que le dilemme s'exaspère. C'est la distinction qu'il établit entre l'essence de fait et l'essence véritable. L'essence de fait serait ce dont Hegel s'occupait, l'essence véritable ce à quoi tendait Marx. Si, pour Hegel, tout ce qui est rationnel est réel, pour Marx, dit Kangrga, tout ce qui est réel n'est pas rationnel; il pose alors la question de la priorité du rationnel ou l'exigence de la priorité du rationnel, et aussitôt après, la question de la transcendance de la facticité. Je dois dire qu'il s'agit ici de la substitution perpétuelle, dans sa terminologie, de la facticité et de l'essence de fait. S'il choisit une fois d'appeler cette chose l'essence de fait, il ne faut pas qu'il répète et répète le mot »facticité«, réservant l'»essence« à l'essence véritable. Le nouveau monde, folio du monde de fait. La phrase la plus importante de Kangrga est celle-ci: nous ne pourrions pas penser ce monde, et encore moins le déterminer comme un monde aliéné, etc., si d'une certaine façon, nous ne sommes pas déjà de l'autre côté, si la transcendance n'est pas déjà en oeuvre. Je suis bien d'accord. Seulement, la question est de savoir comment nous sommes de l'autre côté, car de l'autre côté, nous pouvons y être partiellement. En empruntant la terminologie de l'histoire de la philosophie, je dirai que nous pouvons être sous un aspect partiel pré-hégélien au-delà de Hegel, ce qui de fait est arrivé réellement, et ce que nous renouvelons avec nos antithèses qui prétendent tout sauver, l'homme - le non-homme, l'humanisme - le non-humanisme, la réalité - la non-réalité, la vraie réalité, ce qui est bon, ce qui est digne, la dignité, par opposition à ce qui ne l'est pas, etc.

C'est pour cette raison que Kangrga pense que j'ai dit en restant dans la vague que la philosophie a pour tâche, précisément, de constituer ce monde. Eh bien non, je l'ai dit avec précision, et je le pense encore, et je pense ce que dis maintenant: que la philosophie en tant qu'idéologie ne peut que constituer ce monde, et elle le constitue de telle façon qu'elle met en lumière sa véritable essence. Cette distinction entre l'essence véritable et l'essence de fait a permis à Kangrga de sortir du monde fermé de la totalité. S'il comprenait bien l'insatisfaction de Marx face à la formule de Hegel, insatisfaction exprimée le mieux par l'accusation de positivisme qu'il fait peser sur Hegel, Kangrga saurait que Marx n'a pas dépassé ce monde, comme il se l'imagine. Tout ce qui est rationnel est véritablement réel. Le rationnel n'est pas quelque chose de subjectif, le rationnel n'est rien d'individuel pour Hegel, le rationnel n'est pas une formule savante qui sera apportée, sous forme de réflexion illuminante, à l'intérieur des masses. Le rationnel est l'essence même de la réalité en acte, et dans ce sens, Marx est vraiment d'accord avec Hegel. Marx lui parle ainsi: parce que tu en es resté à l'essence, tu ne t'es pas efforcé, en accord avec ta philosophie, de réaliser la réconciliation de l'idée et de la réalité dans l'élément de la réalité, mais dans l'élément de la notion; ton programme était excellent, mais ce que tu nous offrais, comme réalisation, ce n'était que philosophie. Les philosophes, jusqu'à maintenant, n'ont fait qu'expliquer le monde. Il s'agit désormais de le changer. A mon avis, Marx ainsi conçu est le seul vrai Marx. C'est lui l'exécuteur du testament de Hegel. Il désire ce à quoi Hegel n'a pas touché, rationaliser jusqu'au bout dans le sens de la réalisation de la raison. C'est le sens de sa formule sur la réalisation de la philosophie. Avec ce programme, il ne se situe pas au-delà, mais justement dans ce monde dont il est question. Avec cette sorte de transcendance, il entre dans ce monde, il n'est pas en dehors de lui. C'est pourquoi il est possible de critiquer Hegel, à partir de la position de Marx. Mais critiquer ce monde à partir de la position de Marx n'est possible que si on lui accorde plus que ce qu'il a dit, si on oublie qu'il est celui qui a voulu réaliser le monde du travail, mais pas le monde du travail dans le sens de l'ouvrier en tant que catégorie économique, en tant que salarié, non, le monde du travail au sens anthropologique du mot, dont il parle dans le *Capital*, quand il définit les moments simples du processus du travail – activité du travail, objet du travail, moyen du travail, produits du travail. Dans l'histoire, jusqu'à maintenant, ces éléments sont séparés, opposés, ils vivent d'une vie autonome. La division du travail est la cause de ces maux. Dans la nouvelle situation, quand tout cela se rejoindra, quand on rendra son produit au producteur, les moyens du travail, l'objet du travail, on aura l'unité de ces éléments qui ont été historiquement séparés, opposés, subordonnés les uns aux autres, réalisés, aliénés. C'est là la philosophie du travail.

Chez Hegel, vous trouverez cette même philosophie du travail, réalisée dans l'élément de la notion, car pour lui, le modèle du travail était le travail de la notion. Dans le modèle du travail présenté par Marx, l'essentiel est l'échange de la matière entre l'homme et la nature, et que la nature prépare déjà pour cet homme de travail ses produits qui sont – comme Marx le dit dans le même passage du *Capital* – donnés par la nature comme des «objets de travail». Dans cette phrase, il est dit que l'homme n'est pas seulement ouvrier au sens anthropologique du mot, mais qu'il est en même temps celui qui connaît l'essence de la nature qui fournit les objets du travail, donc, si l'on veut, en même temps un être naturel défini, non pas au sens physique, mais au sens cosmologique, être dont la notion essentielle est le travail. Et puis, ce qui est commun à la cosmologie et à cette anthropologie, c'est la structure formelle de l'événement entier, du mouvement entier, de la dialectique entière, ce qui est exprimé dans les catégories dont se sert Marx en décrivant les éléments simples du travail. Ce sont les catégories d'Aristote.

C'est là qu'est cette réalisation de la philosophie, et si nous voulions, comme au début, poser la question comme un problème sérieux qui se pose à nous, nous devrions nous demander alors si nous voulons séparer, fonctionnaliser, rationaliser, embellir, pour la personne humaine, pour la dignité, ajouter quelque chose encore à ce que nous avons baptisé stalinisme, ou si, chaque fois que nous y penserons, nous allons mettre les présuppositions du stalinisme en question. C'est là le dilemme. Tout le reste n'est qu'une fuite dans le sentimentalisme, humaniste ou autre. Ce qui se trouve devant nous, en tant que réalité, et aussi en tant que philosophie en acte, c'est cela que nous avons à tâche de dépasser.

Ueljko Korać

La Chine aussi?

Uanja Sutlić

La Chine aussi, à sa façon. Et la France, d'une façon différente, et différemment encore l'Amérique. Car n'allons pas croire qu'une étiquette déterminée, ou une déclaration, ou un nom qu'on emploie, est déjà la caractéristique de la réalité même. La Suède et les autres pays nordiques, l'Amérique, etc., sont à leur façon la réalisation de la pensée de Marx, réalisation plus proche de Marx que celle de certains pays de ce qu'on appelle le bloc socialiste. Si c'est gênant, qu'y puis-je? La Chine aussi, à sa façon, se dirige dans ce sens, tend à cela. C'est devenu une pensée générale, ce n'est plus la pensée d'hommes qui peuvent garder cela pour eux, au nom d'une institution, d'une organisation.

Ljubomir Tadić

Accepte-tu la thèse selon laquelle Marx est le penseur de la technique?

Uanja Sutlić

Penseur de la technique: c'est un mot à double sens. Penseur de la technique, *genetivus subjectivus* et *genetivus objectivus*, penseur de la technique, celui qui pense à la technique. Non, Marx n'est pas cela. Comme vous le savez vous-mêmes, Marx n'a réfléchi qu'en passant à la technique, fait certaines remarques. Mais dans le sens d'un *genetivus subjectivus*, en ce sens que la technique est le sujet de sa pensée et non pas lui le sujet de la technique en tant qu'objet en ce sens Axelos a raison. La philosophie de Marx est la philosophie du développement des forces de production, et l'on devrait se le mettre dans la tête une bonne fois pour toutes.

Ljubomir Tadić

LA CRISE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

Ce colloque nous a visiblement mis d'accord sur un point: c'est que, dans la situation historique actuelle, la philosophie a peu de chances pour elle, ou plus précisément, que l'anti-philosophie a plus de chances que la philosophie. En ce sens, nous sommes les témoins du recul de la raison, et par là, de l'humiliation systématique de la philosophie.

Cependant, nous devons sérieusement examiner la question qui a été posée ici: la philosophie n'a-t-elle pas contribué elle-même au triomphe de cet état de choses, n'est-elle pas elle-même responsable de sa misérable situation? Cette question, toutefois, il ne faut la poser qu'après en avoir posé une autre au préalable: de quelle sorte de philosophie parle-t-on lorsqu'on évoque la complicité de la philosophie dans l'entreprise d'humiliation dont elle fait l'objet? A mon avis, il est possible de parler d'une façon de penser qui est née au cours du siècle des lumières, et qui a contribué systématiquement, et contribue encore, à la défense de la raison dans la société moderne. Plus précisément, il s'agissait, et il s'agit encore, d'une orientation de la pensée, ou de la philosophie, qui s'est montrée efficace, victorieuse, dans la civilisation moderne. Bien entendu, l'on ne pourrait pas dire que cette orientation n'a contribué en rien aux acquisitions de la civilisation. Au contraire, elle a réussi à affirmer l'homme. Mais cette affirmation s'est manifestée de façon paradoxale, exclusivement sous d'aspect de l'existence humaine. Il s'agit, de toutes façons, de cette orientation de pensée que Max Weber a appelée «*rationnalisation*», et que Marx a plus précisément définie comme une *réification*. Ce n'est que dans ce sens que l'on peut parler d'une victoire du savoir instrumental sur la rationalité, c'est-à-dire sur une

autre orientation de la pensée rationnelle, la pensée philosophique. C'est justement cette domination du savoir instrumental sur la rationalité qui a conduit à l'abolition de la philosophie avant qu'elle soit réalisée. Ou, ce qui revient au même, la réalisation de la *métaphysique positiviste*, qui n'a de commun avec la philosophie que le nom, comme le disait le protagoniste le plus conscient du positivisme, Auguste Comte. Au lieu de la réalisation de la liberté humaine, de la dignité humaine, que le siècle des lumières avait adoptée comme credo juridico-naturel, ou socialo-utopique, dans notre civilisation, l'homme a reçu comme »contre-valeur« un estomac plein, ou des espoirs réels de le remplir. C'est de cette façon paradoxale que s'est révélé juste le prognostic de Feuerbach: *Der Mensch ist was er isst*. C'est une façon d'effacer tout à fait la différence de principe qui sépare l'homme de la bête en ce qui concerne le critère de satisfaction des besoins, car l'homme de la civilisation moderne a investi toute sa rationalité dans la satisfaction de ses besoins matériels, sacrifiant par là ses qualités et ses valeurs spécifiquement humaines. Le socialisme, par définition, devait devenir le sol d'élection du bonheur humain, de la dignité humaine, donc moyen terme entre les agrégats mécaniques de la société bourgeoise et la solitude de l'homme, à l'intérieur de cette société. Mais l'expérience du socialisme stalinien nous a appris qu'il avait embrassé plus volontiers la métaphysique positiviste comme *Weltanschauung*, montrant par là qu'il appréciait plus le savoir instrumental que la recherche pénible de la réalité et de la liberté. C'est la raison pour laquelle, dans cette société les »forces de production«, privées du facteur humain, ont triomphé, et contre lui. Et ce socialisme a aboli la philosophie, avant de la réaliser. Le type américain de société bourgeoise, ou, comme on dit depuis quelque temps, la société industrielle, avec sa »way of life«, est devenue le type idéal de société de notre civilisation.

La misère actuelle de la philosophie vient aussi de la richesse matérielle, et de l'envie du pauvre. Dans cet état de choses, la puissance de réification augmente, en même temps que se développe la vision de son opacité, avec une diminution de la conscience de citoyen et de la conscience prolétarienne de classe.

La crise que traverse actuellement la philosophie fait naître un sentiment de désespoir, et je dirais même une sorte d'ambiance lugubre, mélange de pessimisme et de résignation. Cependant, dans la philosophie et dans les sciences sociales, un nouveau type de réalisme apparent, qui glisse vers le *cynisme*, devient de plus en plus à la mode. Sa formule préférée est la suivante: ça a toujours été comme ça, ça le sera toujours! Il n'est pas difficile de deviner que cette façon de voir annonce la métaphysique positiviste, un relativisme fade, comme la véritable et seule possible philosophie de notre temps.

D'un autre côté, exceptionnellement, on voit se développer également une pensée qui n'a pas perdu confiance dans le pouvoir de la liberté et du progrès. Mais elle n'a pas d'influence effective, elle vit comme une pensée utopique, s'efforçant de se débrouiller dans ce monde qui offre peu de chances aux véritables réalisations humaines de montrer la possibilité objective d'une alternative en face du monde de la rationalisation et de la réification. Cette philosophie est mise

entre parenthèses, forcée de progresser lentement, dans le brouillard, ses phares en code. Ses réalisations ressemblent au monde contemporain, à des entreprises pénétrées de donquichottisme.

C'est pourquoi la question de savoir ce qu'il adviendra de la philosophie dépend de la possibilité dont disposera l'homme moderne de se libérer de la somnolence et de l'engourdissement où l'ont plongé une époque d'auto-contentement et de besoin limité. Les perspectives du réveil de la pensée humaine *critique*, c'est-à-dire d'une pensée philosophique négative, sont à première vue bien limitées. La pensée moderne subit l'influence de la rationalisation et de la réification. Cela se reflète d'abord dans la *discipline* qui lui est imposée, et, comme on l'a dit ici, dans son *institutionnalisation*. Elle est devenue partie intégrante de la réalité en tant que *facticité*, au moment même où elle parle du dépassement de l'existant.

Nous, par exemple, nous vivons dans une société qui construit le socialisme. Cette société ne s'est pas contentée de réaliser la révolution politique; elle s'efforce de réaliser aussi la révolution sociale. Si nous examinons les documents officiels de cette société, nous verrons que, en dépit de certaines proclamations dont le ton est celui d'obligations de mauvais aloi, elle insiste sur l'autogestion ouvrière et sociale, qu'elle oppose à la société bourgeoise et à la gestion bureaucratique. Cependant, l'abolition de la société bourgeoise et de la gestion bureaucratique est obtenue par notre transformation à tous en ouvriers et bureaucrates. La pensée marxiste disciplinée et institutionnalisée propage par tous les moyens l'idée que le but du socialisme est la libération du travail. Donc, le processus entier de la transformation socialiste se déroule dans les cadres et sur le terrain de l'idéologie et de la réalité de la société bourgeoise et de ce qui en est le dérivé. C'est dans ces cadres qu'évoluent toutes les formes de la réforme sociale actuelle, de l'économie à l'instruction. La seule chose que l'on n'accepte pas de la société bourgeoise, c'est la démocratie politique, qui seule permet de transcender sérieusement cette société, puisque c'est elle qui contient le germe de sa négation. Le nationalisme excessif dont nous sommes témoins et sur les conséquences duquel je n'insisterai pas ici, montre bien quelle crise traverse la classe prolétarienne, qui opère une confusion fatale entre le *peuple* et la *nation*. C'est la raison pour laquelle, parfois, on nous offre, dans les critiques de la structure bureaucratico-étatique, un succédané d'étatisme nationaliste, qu'on voudrait nous faire croire adéquat à l'autogestion socialiste.

Pour échapper aux tendances misanthropiques et leur pouvoir, il faudrait résolument insister, à mon avis, sur la réalité rationnelle (dont a parlé Kangrga). Si non, il arrivera que la facticité sera proclamée réalité légitime, ou que la réalité rationnelle s'abaissera, consciemment ou non, jusqu'à son apparence. Aussi la philosophie doit-elle rester en contact avec la réalité, mais sans perdre la tête au milieu du tumulte. La philosophie doit rester l'autoconscience de la société, et pas seulement la conscience de la mauvaise pratique. C'est ainsi que doivent procéder tous les philosophes qui ne sont pas épris d'échec, selon le mot d'Ernst Bloch. Dans le monde d'aujourd'hui plus que jamais, il est nécessaire d'instaurer la pensée philosophique

de l'optimisme critique ou, pour emprunter la belle expression de l'écrivain Manès Sperber, il est nécessaire d'instaurer la pensée marxiste comme un infernal optimisme. Si nous ne voulons pas que l'universalité humaine, la vérité et la liberté s'effacent dans le néant de la durée quotidienne.

Zaga Pešić-Golubović

REALISATION ET FONCTION DE LA PHILOSOPHIE

Ces quelques phrases sont plus un essai de dialogue avec Vanja Sutlić que le développement systématique d'un point de vue.

Je ne pense pas apporter quelque chose de nouveau à cette discussion, mais je voudrais revenir sur certains moments qui, me semble-t-il, n'ont pas toujours été suffisamment indiqués dans la conversation, parfois peut-être oubliés, ou seulement impliqués, d'où vient sans doute que ce dialogue s'est déroulé sans réaliser le contact entre les interlocuteurs. Je suis d'accord avec Sutlić qu'une philosophie tout à fait réalisée, que ce soit celle de Merleau-Ponty, de Sartre ou de Bloch, serait problématique au même titre que la philosophie totalement réalisée sous le règne de Staline, autrement dit, le marxisme réalisé à la façon stalinienne, — parce que, à mon avis, une philosophie tout à fait réalisée est une philosophie réifiée. Pour moi, réaliser totalement la philosophie, c'est la réduire à l'idéologie, et supprimer sa composante essentielle, ce qui la fait philosophique, ce qui l'élève au-dessus de l'idéologie.

Si le seul but de la philosophie était d'aspirer à se réaliser tout à fait elle cesserait d'être philosophie au véritable sens du mot; car la philosophie s'occupe des questions fondamentales de la vie humaine, du monde humain, ce qui la place au-dessus de toute réalité. En tant que modèle abstrait tentant de percer l'essence de l'existence humaine, la philosophie nous prévient, nous avertit que derrière une situation donnée, la situation historique actuelle, on retrouve certains problèmes humains universels; elle tente donc de faire la lumière sur la vie humaine à un certain moment de l'histoire, en partant des problèmes existentiels de l'homme et des problèmes essentiels de l'histoire humaine. La tâche essentielle de la philosophie est donc de transcender la facticité, non de la réaliser (c'est-à-dire de plonger dans la facticité, ou la réification) — si elle ne veut pas s'abolir en tant que philosophie. Dans ce sens, la valeur et la durée d'une philosophie, puisqu'il s'agit ici de la philosophie qui s'est tournée vers l'homme (et je ne parle pas ici de ses variantes positivistes) sont dépendants de son ouverture, de la possibilité qu'elle a gardée de se transcender elle-même.

En effet, si la philosophie tend à se réaliser tout à fait, c'est qu'elle se pose comme un système fermé qui, au moment où elle se réalise, interdit toute perspective et, par le fait même, abolit toute philosophie. Dans ce sens, je pense que la philosophie de Marx a plus de vie que celle de Hegel, car elle enferme encore la possibilité de sa propre transcendance et la transformation du modèle philosophique lui-même.

La seconde question qui se pose est la suivante: quelle est la fonction principale de la philosophie? A mon avis, ce n'est pas de rendre le monde plus fonctionnel, comme l'a dit Sutlić – de faire correspondre idée et réalité. C'est, avant tout, de réfléchir cette réalité de telle façon que la conscience critique que l'on a soit constamment présente. Si nous définissons ainsi la fonction de la philosophie – être constamment la conscience critique présente de la réalité – nous avons une philosophie qui doit se tenir à distance de la réalité, autrement dit, qui ne peut pas tout à fait être identifiée à la réalité, qui ne peut pas se réaliser totalement. Car la conscience critique n'est possible que s'il existe une certaine distance entre le »donné« et le »il faut«, entre la réalité et le modèle humaniste. Je pense que Marcuse a tout à fait raison lorsque, parlant de la philosophie et de la sociologie contemporaines, il constate que leur faiblesse essentielle est leur orientation positiviste, qui les pousse à critiquer *dans le cadre* de la réalité donnée. La fonction critique de la philosophie peut se réaliser si elle valorise en se plaçant du point de vue d'une vision du futur – autrement dit, à une certaine distance de la réalité telle qu'elle est maintenant et ici –, l'humanité d'un moment historique donné; ce qui impose la nécessité pour la philosophie de se dépasser constamment et d'entretenir avec ses propres modèles un rapport créateur.

C'est pourquoi je pense, comme Ljubo Tadić, que la philosophie doit toujours contenir certains éléments d'utopie; elle est une vision du monde, elle ne peut pas se fonder seulement sur les données immédiates d'un moment historique réalisable, elle s'élève, au nom des nouvelles valeurs qu'elle découvre, des nouveaux modèles de réalités, au-dessus de la réalité de fait, dont elle devient ainsi la conscience critique.

Cependant Sutlić a raison de demander: que signifie cet »au-delà«, que veut dire »dépasser la réalité«, »être au-delà« de la réalité. A mon avis, Supek a mis en évidence un moment duquel nous devons tenir compte. Il faut partir de la nature humaine, du caractère anthropologique de la nature humaine, c'est-à-dire, de la nécessité de la réalisation d'une personne humaine authentique, qui apparaît comme la nécessité immanente non seulement de l'homme, mais de la communauté humaine, pour pouvoir comprendre la possibilité et le sens de cette transcendance perpétuelle de la réalité. A mon avis, dans la nature humaine même, on trouve une vision philosophique du monde, qui apparaît comme un besoin de saisir la vie, parce que dans l'homme, il y a quelque chose de »métaphysique«, et c'est, à mon avis, sa caractéristique essentielle, de se poser toujours certaines questions, d'aspirer à remplir certaines tâches; pour répondre à ces questions, pour donner de cette façon un sens à sa vie, l'homme doit s'élever au-dessus de la réalité et de la facticité. L'homme doit, donc, procéder de façon philosophique, et il faut chercher dans l'existence humaine la source intarissable de l'existence de la philosophie (et de sa propre transcendance), et du dépassement philosophique de la réalité. Dans l'homme même, et dans son aspiration à la totalité, mais une totalité conçue dialectiquement, qui ne constitue pas un système fermé, mais une totalisation et une déttotalisation perpétuelle, c'est

là qu'il faut chercher, à mon avis, la possibilité de la réalisation dialectique de la philosophie. Et une réalisation qui ne soit pas l'abolition de la philosophie, mais la transcendance de l'actuel au nom du possible dans le futur. C'est ainsi que je conçois la réalisation de la philosophie, à travers cette fonction qui lui est propre, et non comme une réconciliation de l'idée et de la réalité.

Je pense cependant que Sutlić a raison de souligner que nous ne pourrions pas aujourd'hui critiquer la réalité en partant de Marx et prétendre que la philosophie réalise sa fonction essentielle. Il a d'autant plus raison qu'aujourd'hui, il nous manque vraiment un modèle philosophique adéquat, le modèle construit par Marx n'étant pas tout à fait adapté à notre temps. (Comparons seulement la philosophie de Sartre à celle de Marx: nous verrons combien nous y trouvons de nouveaux aspects qui sont totalement absents de la philosophie de Marx, ou seulement ébauchés; mais le modèle philosophique de Sartre ne peut pas non plus nous satisfaire, car c'est plus une protestation contre l'essentialisme classique qu'une projection positive de l'homme et du monde). Il semble donc qu'aujourd'hui tous ceux qui partent de Marx ne vont pas plus loin que la critique de l'aliénation dans le monde contemporain; on n'est pas capable de présenter des modèles qui dénoncent une situation dépassée. L'exemple de Fromm, de Marcuse, qui considèrent critiquement le monde contemporain, sans toutefois nous offrir un modèle nouveau de philosophie (je ne veux pas dire une recette) susceptible de montrer que le monde, tel qu'il est aujourd'hui, pourrait être dépassé, et de montrer le monde vers lequel il faudrait tendre. Bien entendu, nous estimons tous que la vision marxienne du monde n'est pas complètement satisfaisante, non seulement parce qu'elle est très abstraite, très vague, mais aussi et d'abord parce qu'elle est construite à partir d'une réalité qui est dépassée.

C'est pourquoi aussi notre philosophie se heurte à certains problèmes. Ce qui a été écrit et fait jusqu'à maintenant dans le cadre de notre philosophie est un premier pas en avant. C'était la critique de la réalité d'après le modèle de Marx, qui a pu se montrer efficace en ce sens que certaines formes d'aliénation ont été découvertes dans le socialisme lui-même, que certains mythes concernant le caractère noncontradictoire de la société socialiste ont été détruits. Mais il est évident qu'il nous manque un modèle susceptible de construire en partant de notre temps, susceptible de nous aider à apprécier cette société, ce monde dans lequel nous vivons, du point de vue d'un futur qui, dans la perspective actuelle, doit paraître différent, plus complexe que Marx ne l'avait vu.

Ce modèle philosophique, qui sera construit à la base des possibilités historiques, qui tiendra compte de tous les problèmes, de toutes les contradictions du temps, est seul capable de remplir sa fonction d'une auto-conscience critique, à travers laquelle la philosophie se réalise. La philosophie de Marx a joué ce rôle, car elle a été l'expression authentique de son temps. Aujourd'hui, le marxisme ne pourra perpétuer ce rôle qu'en acceptant de se contemporaniser.

COMMENT LA PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI PEUT-ELLE
ÊTRE ACTIVE

Cette discussion sur la situation de la philosophie dans notre société renforce le sentiment où je suis que les difficultés rencontrées par notre philosophie n'ont d'égaux que son ambition de se poser comme l'un des facteurs importants (pour ne pas dire l'un des plus importants) du développement de notre société! Cette grande ambition, face à ces grandes difficultés, n'est-ce pas le signe que nous n'avons pas le sens de ce que la philosophie peut réellement faire, de ce qu'elle a le devoir de faire?

En ce qui concerne les rapports de la philosophie et de la politique pratique, les avis, jusqu'à maintenant, furent assez partagés. Les principales doctrines furent les suivantes: doctrine du souverain philosophe, doctrine des conseillers philosophes du souverain, doctrine de l'indépendance absolue de la philosophie et de la politique.

L'idée du souverain philosophe, idée platonicienne qui régnait sur les esprits du siècle des lumières, fait de la philosophie l'outil de la pratique politique des rois souverains. Cette idée porte en elle toutes les erreurs du siècle des lumières, notamment celle qui consiste à avancer que le cerveau sage et philosophiquement éclairé du souverain est la condition fondamentale d'une société rationnellement organisée. Cette idée est aujourd'hui fondamentalement une idée bureaucratique. Elle est défendue par les philosophes pétris d'ambitions non seulement philosophiques, mais relevant d'un domaine qui dépasse celui de l'engagement philosophique.

Si cette idée est abandonnée aujourd'hui – à cause de l'utopisme qui la caractérise, utopisme que les ambitions non philosophiques font souvent évoluer en conformisme – une autre idée persiste encore, qui en découle: celle qui veut faire des philosophes les conseillers du souverain. Cette doctrine a été caricaturalement réalisée dans le stalinisme, avec le dogme stalinien de la partiité de la philosophie qui se met au service des intérêts quotidiens de la politique. Cette doctrine est réalisée caricaturalement dans les efforts accomplis par la bureaucratie pour mettre la philosophie au service des dirigeants professionnels de la société, à leur service et à leur disposition. L'idée autrefois éclairée et utopique, de philosophes conseillers du roi, a eu un destin tragi-comique; les philosophes conseillers ont fait place aux philosophes fonctionnaires des sommets dirigeants. Le passé récent a montré le sort tragi-comique réservé à ces philosophes, le niveau intellectuel de leur philosophie, et leur physionomie humaine: leur philosophie, seuls pouvaient s'y adonner des cerveaux susceptible d'obéir aux zigzags de la pratique politique quotidienne, sans avoir à expliquer devant qui que ce soit les variations de leurs positions. C'est pourquoi la philosophie, forcée d'être un service de la politique, a de moins en moins attiré et intéressé les forces intellectuelles les plus puissantes.

L'idée positiviste de l'indépendance absolue de la philosophie et de la politique est la forme contemporaine de la « fuite devant la liberté », attitude adoptée par beaucoup de philosophes contemporains qui, en face des problèmes humanistes les plus essentiels lèvent les bras au ciel, se retirent dans un domaine idéologiquement neutre, analyse logique de la langue, méthodologie générale des sciences, abandonnant l'ensemble des problèmes humanistes aux propagandistes, à ceux qui s'occupent de politique pratique, et le plus souvent, au « goût moral » de chaque individu en particulier.

Ajoutons quelque chose encore. Certains de mes amis pensent que la philosophie peut et doit être la méthodologie générale de la pratique sociale, donner un modèle général, apporter des solutions théoriques générales aux situations litigieuses de cette pratique. Je ne veux pas ici résolument trancher s'ils ont raison ou non, je ne peux que souhaiter bonne chance à qui s'engage dans cette voie. Mais ma conception des possibilités de développement de la philosophie m'engage à croire que ses perspectives sont aussi ailleurs.

Pour que la philosophie puisse être la méthodologie générale de la pratique sociale, il faut que cette pratique ait besoin d'elle, qu'elle ait en elle les présuppositions du dialogue entre politique pratique et philosophie. Il faut d'abord examiner ces possibilités, et ensuite seulement développer la philosophie dans ce sens, ou la philosophie occupera la position grotesque du théoricien qui s'impose à une pratique qui ne l'accepte pas. S'il veut à tout prix le dialogue avec cette pratique, le philosophe peut, peu à peu, voir s'émousser le tranchant de son système de valeurs, de sa conception de l'humanisme et des tâches principales du développement du socialisme, occuper à la fin une position opérationnaliste, pragmatique, inacceptable, ce qui s'est déjà produit, on ne l'ignore pas.

Il est donc nécessaire d'insister sur certaines conditions essentielles de l'existence de la philosophie même, de l'existence du point de vue philosophique authentique, à cette époque profondément antiphilosophique. Que reste-t-il à la philosophie comme possibilité de développement, et par là, comme tâche principale à remplir? J'entends bien que la tâche la plus importante de la philosophie d'aujourd'hui est la lutte théorique contre ce que le pf. Supek a appelé le processus de détotalisation. Mais comment?

En décomposant la notion de totalité, on y trouve la théorie de la conscience de classe du prolétariat seule à même de conduire à l'émancipation humaine universelle, quand, loin de fortifier le caractère de classe du prolétariat, elle libère la société de tout ce qui est classe. Le processus de dépassement de la société de classe est pour moi identique au processus de la lutte pour une société désaliénée, possible seulement à travers la libération des forces personnelles de l'esprit, à travers la libération de la richesse d'esprit des personnes libres. Le philosophe doit être d'abord, par sa pensée, par son oeuvre, le tenant de ce processus, et pour y parvenir, tenir tête à toutes les tortures bureaucratiques qui voudraient créer une pensée théorique stéréotypée. Dans ce sens, la lutte pour l'humanisme socia-

liste se déroule aujourd'hui d'abord contre la pensée dirigée, et pour que la pensée ait le courage d'être ce qu'elle ait, une vue personnelle sur la réalité. Le courage d'être ce qu'on est, c'est la question radicale de la possibilité non seulement du développement de la philosophie, mais aussi du développement de l'humanisme en général. En effet, si l'on peut parler de l'idéal principal de l'humanisme socialiste, on ne peut pas présenter cet idéal sous la forme d'une prescription positive, d'une recette de vie, dans le style des doctrines classiques normatives et éthiques; cet idéal, ce n'est pas une norme, une prescription positive, que tous sont tenus de suivre de la même façon; cet idéal peut se comprendre seulement comme l'espoir d'arriver à créer les conditions d'une société qui repose sur la pluralité personnaliste des valeurs, ces valeurs qui expriment l'essence de l'humanité socialisée et de l'individu libéré.

Donc, quand le philosophe lutte pour obtenir le droit de regarder à sa façon la réalité, il lutte pour la réalisation de la valeur la plus haute de l'humanisme socialiste. Je vois aussi dans la réalisation de la valeur suprême de l'humanisme socialiste ainsi conçu la possibilité de réaliser le principe de rationalité dont il a été question ici. Nous avons déclaré la position rationnelle essentielle pour la philosophie, mais nous n'avons pas défini clairement la notion de position rationnelle. Ce n'est pas la position d'un système de valeurs normatives portant en lui des solutions fixées et des prescriptions auxquelles on doit obéir pour réaliser une société humaine; c'est d'abord exiger la libération de l'individu en tant qu'universalité concrète, qui construira lui-même le sens de sa vie. La réalisation d'un but ainsi conçu est la base de la notion de conscience de classe du prolétariat, de la mission historique du prolétariat, mission d'émancipation humaine universelle.

Aujourd'hui, le philosophe doit d'abord lutter contre la réification sous la forme qu'elle prend dans l'activité théorique, contre la pensée bureaucratique dirigée, contre l'asservissement de la théorie à la pratique, afin de pouvoir agir en tant que philosophe, instigateur. C'est la seule possibilité offerte à la philosophie d'aujourd'hui, mais une tâche suffisamment responsable.

Croire que les politiciens deviendront des philosophes, qu'il faut les philosopher, leur donner des normes et des modèles théoriques, c'est là une belle illusion, qui a une origine historique, mais qu'il faut détruire, car elle ne peut que nous engager à chercher l'impossible. Le philosophe doit encore moins avoir le désir de s'occuper lui-même de la pratique politique immédiate. De quelque façon qu'il s'y prenne, il cesse d'être philosophe. Tous ceux qui l'ont tenté, qui se sont intégrés aux formes institutionnalisées de la vie sociale, ont cessé d'être philosophes, sans forcément se laisser aller à des compromis moraux, mais par la logique même du rapport de la philosophie à la pratique. Cette logique, la position existentielle de la philosophie dans la société, doit engager le philosophe à garder une pensée personnelle, sous peine de cesser d'être philosophe, puisque la notion même de philosophie est incompatible avec la notion de pensée impersonnelle.

LA PHILOSOPHIE MARXISTE ET LE DILEMME DE L'EPOQUE

1.

Le marxisme, je pense que nous en conviendrons tous, est la conscience critique de notre époque, il a été créé comme tel, il s'est développé comme tel.

Depuis un certain temps, je crois que l'on éprouve le besoin de voir l'orientation de cette critique se modifier dans un sens particulier. Il me semble que le marxisme critique de la société bourgeoise, a épuisé en gros toutes ses possibilités, commencé à se répéter, et que les chances de voir apparaître un *novum* dans ce cadre sont d'abord dans un contact critique avec le mouvement qui s'appelle lui-même socialiste. Il me semble qu'une analyse textuelle le démontrera facilement. Prenez le nouveau livre, recueil, rédigé par Fromm, L'humanisme socialiste (1966). Examinez les études, et vous verrez que ce qu'elles contiennent de plus nouveau et de plus intéressant a été donné par des écrivains qui sont en contact critique direct avec la nouvelle situation sociale. Les autres ont beau être des écrivains importants, ils ne font que présenter sous de nouvelles variantes des thèmes, des problèmes et des positions anciens. Ce n'est pas un hasard.

La nouvelle situation sociale est caractérisée à mon avis par le fait que la pensée de Marx sur le renversement fondamental de la préhistoire en histoire est utilisée, ou plus exactement abusivement utilisée comme idéologie d'une nouvelle phase (non anticipée par Marx) de cette préhistoire. Il me semble que ce qui s'est passé après Marx a vraiment découlé de Marx. Pour moi, la véritable question est de savoir dans quelle mesure, derrière cette réalité qui s'est développée après Marx et en son nom, Marx lui-même apparaît comme un utopiste humaniste. Dans quelle mesure cette réalité le considère de facto, et quelle que soit la façon dont elle l'accueille jusque dans son subconscient, comme un esprit humaniste des plus grands et peut-être même des plus nobles, mais malgré tout, utopiste par essence, et même utopiste au sens négatif du terme.

Dans le même sens, je voudrais dire que le dilemme de notre époque est «étatisme ou socialisme», et non plus «capitalisme ou socialisme», comme on l'écrit souvent. Je pense qu'à cet égard aussi, il est nécessaire d'aller plus loin que Marx, ce qui ne veut pas dire «sans Marx». Puisque nous en sommes à examiner les totalités socio-historiques contemporaines, à travers l'appareil des catégories de Marx, l'optique n'est pas assez rigoureuse. Tout se rapporte à la société bourgeoise (accomplie ou non), ou au socialisme (dans ses diverses étapes). Il me semble qu'il nous faudrait une optique bien plus rigoureuse pour percevoir toutes les différences essentielles, et pour en tirer avec esprit de suite les conséquences théoriques extrêmes. La principale étant que la révolution faite au nom de Marx est tombée, sous la pression des circonstances sociales. La conscience révolutionnaire, la volonté de transcender l'histoire, sont plaquées au sol par le déterminisme social.

Contrairement à ce qu'avançaient certaines formules de Marx, il s'est avéré qu'il n'existe pas de déterminisme historique rigoureux. On ne peut plus parler de la nécessité, du caractère inéluctable du socialisme, mais seulement de la possibilité du socialisme, de la tendance vers le socialisme. Se réalisera-t-il ou non — cela dépend de l'action des hommes et d'elle seule. Bien entendu, on ne peut pas parler non plus d'une nécessité de l'étatisme, bien qu'il ait apparu jusqu'à maintenant comme la solution la plus certaine. Ce qui s'est passé dans les temps nouveaux montre que peut-être, maintenant, tout est possible dans l'histoire humaine. L'homme a en main des forces de destruction qui peuvent le ramener en arrière, à l'on ne sait quel degré d'évolution, chose impensable à l'époque de Marx. Le ramener en arrière, et même terminer tout à fait l'histoire. Maintenant, ce qui est possible, ce n'est plus seulement le passage de la préhistoire à l'histoire, mais aussi la déshistoire (selon le mot de D. Cosić).

Tous ces événements font que d'une certaine façon, en Yougoslavie, et dans le monde entier, dans le cadre de la philosophie marxiste, entre de nouveau, et se place au centre de l'intérêt, la philosophie de l'histoire.

2.

Pour moi, en ce qui concerne le problème du rapport entre idée et réalité, entre raison et réalité, ne se pose pas seulement du point de vue de la raison et de l'idée, mais aussi du point de vue inverse. Quelles sont les idées qui peuvent avoir une résonance dans la réalité humaine, qui peuvent avoir de la valeur pour elle. Si, en tant que marxistes, ne nous intéresse pas la révolte, mais la révolution, nous ne devons jamais perdre de vue que la révolution et la révolte diffèrent en ceci que la première doit avoir une *position* bien définie. Vu sous un autre angle, c'est le problème du rapport entre l'utopie (au sens positif et négatif) et la réalité.

Le problème, à mon avis, c'est que la réalité sociale est au-dessous du niveau des idées révolutionnaires, et aussi que les idées peuvent être non seulement pour le moment, mais de façon durable, tout à fait dépourvues de valeur. Cette position, elle n'est pour moi que véritablement humaniste, car l'humanisme ne peut être humanisme véritable que s'il est agissant.

Dans la théorie, et dans la philosophie, on a à redouter le danger d'opportunisme socialo-politique, et le danger de narcissisme.

Ce narcissisme apparaîtrait aussi dans notre philosophie si nous n'en venions pas à conclure, et de façon agissante, et pas seulement contemplative, qu'une phase, dans son développement, est de facto terminée. Nous ne pouvons que la prolonger artificiellement. Un cercle de thèmes et d'interprétations est fermé, et fermé la phase (peut-être suis-je là un peu naïf) où la lutte pour l'espace social et le contexte permettant la philosophie étaient plus importants que la philosophie même. Je ne dis pas que l'on ne verra pas réapparaître périodiquement, chez nous, la menace existentialo-politique qui peut peser sur la philosophie. Je pense malgré tout que nous devons porter

plus d'attention à la philosophie qu'à ce qui se passe autour d'elle. Comprenez-moi bien: je ne veux pas dire par là que la philosophie peut puiser ses thèmes en elle-même.

Bien entendu, je tire une grande fierté de l'étape franchie par notre philosophie. Mais maintenant, c'est le danger de répétition qui pèse sur nos têtes. Certains de nos thèmes et de nos catégories font partie maintenant du jargon politique officiel, par exemple aliénation, liberté, démocratie, critique. Bien sûr, cela ne veut pas dire que toutes les idées exprimées par ces termes sont *toujours* sincères ni parfaitement assimilées.

Toujours dans le même sens, je vois se poser à moi la question suivante: dans quelle mesure nous, philosophes, avons-nous désormais quelque chose d'important à dire à la société? Et quelque chose qui soit moins l'express'ion de ce que nous ne voulons pas, que de ce que nous voulons? C'est là le problème de l'analyse ultérieure de notre *position* philosophique, dont je parlais tout à l'heure. Nous ne voulons pas du capitalisme, de l'étatisme, du bureaucratisme, de l'anarchisme, etc. Nous avons ainsi énuméré bien des choses, essayé de les traiter en profondeur. Bien entendu, nous avons eu recours à la langue positive autant que négative. Par exemple, nous n'avons pas appliqué la catégorie de l'aliénation seulement dans la critique, nous avons un peu parlé de la physionomie que doit présenter une société désaliénée. Mais le premier aspect était dominant.

La question est de savoir quelle mesure nous avons à parler à un niveau qui dépasse le niveau le plus général et le plus abstrait. Là, la capacité intellectuelle de chaque individu est plus décisive que jamais. Si, en tant qu'individus, nous ne sommes pas en état de dire quelque chose de nouveau et d'important, le sentiment où nous sommes que la philosophie est humiliée ne suffirait pas à nous justifier à nos propres yeux. J'en conviens, la philosophie est encore humiliée, et même menacée. Mais maintenant, c'est accessoire, c'est secondaire.

Je n'aime pas mettre aux enchères l'importance des différents domaines de la philosophie. Le plus important est-il le cercle thématique que nous pouvons appeler philosophie sociale, ou tel et tel autre? La philosophie est un très vaste complexe de thèmes, de la logique et de l'épistémologie au sens le plus technique du mot, aux problèmes socialo-politiques fondamentaux de l'homme contemporain. L'on ne saurait traiter avec assez de profondeur aucun de ces thèmes si l'on néglige les autres domaines. Pour illustrer: comment construire une anthropologie philosophique de valeur si par exemple on ne tient pas compte des résultats de l'épistémologie? Ou au contraire: que serait épistémologie qui n'aurait pas de position anthropologique? Finalement, en philosophie, tout est ramené au problème de l'homme. En quoi, par exemple, le problème de la philosophie éthique ou politique est-il plus important que le problème de l'épistémologie? Le problème de la connaissance est lui aussi «humain».

Là, évidemment, je vais me limiter aux problèmes de la philosophie socialo-politique. La question essentielle, à mon avis, est la suivante: qu'est-ce qu'une *communauté humaine* (socialiste, communiste), cette communauté vers laquelle nous tendons tous? Quelle

est-elle, *concrètement* parlant? Si c'est une totalité socialo-historique, une utopie (au sens positif?) – quel est son contenu concret? Nous savons ce qu'elle n'est pas infiniment mieux que ce qu'elle est. Nous savons que c'est une communauté dans laquelle l'accent doit porter sur la personnalité, sur la liberté, etc. Cependant, des problèmes très concrets apparaissent alors. Il ne s'agit pas que le philosophe remplace quelqu'un d'autre, qu'il dessine la nouvelle société dans tous ses détails, qu'il exige qu'elle se réalise. Mais en dépit de tout, nous nous heurtons à toute une série de problèmes concrets que nous n'avons pas encore discutés. Par exemple: comment doit apparaître le modèle économique de cette totalité? Sans doute cela fait-il partie de la vie et de la communauté. Cependant, c'est un fait que le marxisme et le socialisme n'ont pas trouvé *leur* modèle économique, spécifique et concret, et en même temps efficace, susceptible de tirer les pays dans lesquels il serait appliqué du primitivisme et du sous-développement.

C'est un fait d'une importance capitale dans la dégénérescence étatique de la révolution socialiste. Si nous descendons sur notre terrain socialo-politique concret, nous nous demandons: comment sortir de la misère matérielle, et en même temps créer une *communauté humaine*, ou si vous voulez, et pour employé le vocabulaire souvent utilisé ici: comment réaliser l'accomplissement de la société bourgeoise, là où c'est inévitable – société de travail, de production et de consommation – et non *réduire* la société à elle, ce qui ferait impossible la *communauté humaine*?

Si vous voulez que je sois tout à fait concret, voici: je pense que *pour le moment* – et bien entendu, la philosophie ne doit pas s'en tenir à ce qui est du moment – le plus grand problème de notre société est l'irrationalité que la rationalité a poussée jusqu'à l'absurde. Voilà pourquoi nous regardons de haut le niveau bourgeois de l'efficacité et de la rationalité technique et productive, l'envie que nous nourrissons dans notre subconscient nous poussant à le traiter de haut. Et je ne veux pas dire là qu'il ne doit pas faire l'objet d'un examen critique lucide.

Le problème, c'est que nous, en tant que pays, en tant que mouvement, nous avons la prétention de croire que l'«esprit du monde» s'est installé dans cet espace, dans ce milieu encore primitif. Un pays, à ce niveau, doit offrir l'exemple de la création de la communauté humaine.

Notre situation est en certain sens ambivalente. D'un côté, notre société possède un élément de la communauté humaine qui dans une certaine mesure se réalise: c'est l'autogestion sociale. Cependant, il existe tout un courant, dans la théorie officielle elle-même, qui ne voit pas du tout la communauté autogestive comme une communauté *humaine*, mais, et exclusivement, comme une communauté de production et de consommation. Evidemment, personne ici ne pense que la communauté humaine n'intègre pas la production et la consommation au niveau le plus moderne; ce dont il s'agit ici, c'est seulement de la transcendance de ce niveau, de la totalité. Que doit-elle intégrer, outre tout cela?

.A côté du capitalisme et de l'étatisme, types nouveaux de la société de classe, à côté du socialisme (système d'autogestion sociale *intégrale*), il me semble que théoriquement on peut anticiper le danger que présenterait la constitution d'un nouveau type de société de classe, à l'enseigne de la communauté humaine autogestive. C'est le problème *de facto* de la décomposition de la propriété en la propriété de groupe et de celle de l'autogestion sociale en autogestion de groupe. C'est aussi, si l'on veut, le danger représenté par la propriété des actionnaires sans action, c'est le problème des collectifs autogestifs se refermant sur eux-mêmes au point de vue des cadres, de la technique et de la distribution.

3.

Pour que nous, philosophes, échappions au narcissisme, il est nécessaire entre autres que nous nous fassions une idée précise du point où nous nous sommes arrêtés. Je vais citer quelques exemples, afin de me faire mieux comprendre. Dans notre philosophie, il est généralement admis, avec juste raison, que la catégorie fondamentale de la philosophie marxiste est la praxis, les autres catégories importantes devant s'appuyer sur elle. J'ai lu plusieurs travaux qui affirment avec des arguments à l'appui que l'épistémologie marxiste ne peut pas se fonder sur la catégorie du reflet, mais sur celle de la praxis. Fait que cependant, personne n'a encore prouvé. En d'autres termes, qui a écrit une épistémologie fondée sur la notion de la praxis? Nous avons abordé aussi le problème du déterminisme et de la liberté. Cependant, là non plus nous ne sommes pas allés loin. Il est dit qu'au marxisme ne répond ni un déterminisme absolu, rigoureux, ni un indéterminisme total, mais un déterminisme relatif. Mais qu'est-ce à dire, concrètement, philosophiquement? A un niveau théorique général, puis transposé sur le terrain de l'histoire de la société et de la politique?

Ou par exemple l'aliénation. Avons-nous fait beaucoup de choses importantes, sur le plan théorique, en ce qui concerne l'aliénation? Je pense que nous avons fait beaucoup plus en ce qui concerne l'application critique, l'utilisation de cette notion comme arme mortelle. Existe-t-il cependant quelque chose qui s'appelle théorie de l'aliénation?

Ensuite, le rapport entre science et philosophie, le problème de l'argumentation philosophique, et même le problème de l'objet de la philosophie. Et les divergences d'opinion en ce qui concerne la possibilité d'une éthique dans le cadre du marxisme. Ce sont là des controverses évidentes.

L'un des problèmes fondamentaux est la question de la dialectique. Il y a des divergences fondamentales autour de ce problème, et je ne cite pas certains autres problèmes, celui par exemple des besoins humains, des besoins artificiels ou véritablement humains. Problème étroitement lié à celui de la définition de la communauté humaine.

L'ECONOMIE ET LE SOCIALISME

Sveta Stojanović m'a donné l'idée de considérer une thèse qui apparaît théoriquement, et qui se réalise sur le plan des idées et de la pratique, dans notre mouvement social et historique actuel. Il s'agit de la question de l'économie.

Ce que l'on affirme aujourd'hui, explicitement, résolument, c'est une thèse que l'on pourrait formuler ainsi: de même que le capitalisme avait son propre mécanisme économique (le rapport de production) qui se produisait et se reproduisait sur ses propres bases, donc dans le cadre de ce que l'on appelle le système capitaliste, ou la société bourgeoise – de même notre tâche est de créer un mécanisme économiste socialiste qui de lui-même, dans chaque centre («à la base»), partout, produirait et apporterait avec lui ce socialisme.

Cette thèse, Lukács, dans *»Geschichte und Klassenbewusstsein«*, suivant la trace de la critique radicale marxienne de l'état bourgeois politico-économique et de la science du même nom, Lukács l'a traitée d'utopie fantastique, et d'incompréhension également fantastique de Marx. Il a démontré que quelque chose d'aussi absolu n'était pas possible. Je n'entrerai pas ici dans les détails de sa démonstration. Il est important de souligner que souvent, d'une certaine façon, nous nous laissons distraire par une image que nous n'avons dominée ni théoriquement, ni philosophiquement, ni rationnellement, bien que je reconnaisse que put-être, nous l'avons fait quelquefois; il reste que l'on oublie trop facilement les choses les plus importantes. Quand on parle de l'économique, de l'économie, de l'économie politique, on s'en tient très souvent, pour ne pas dire toujours, à l'économie politique bourgeoise (car il n'y en a pas d'autre): devant nos yeux, ce qui flotte, c'est le standing, la richesse matérielle, le bien, les choses, les choses... ce quelque chose de *»concret«* qu'il faudrait produire pour avoir le plus possible, pour posséder, dépenser, jouir, etc.

Cependant, ce que Marx veut nous dire, c'est justement que cet *»économique«*, ou plus exactement ce *»politico-économique«*, n'a en lui-même pas un seul grain de matériel (la marchandise non plus, par exemple), mais qu'il s'agit du rapport humain social. Si nous parlons de l'économie socialiste (et, on le sait, on parle même d'une *»économie politique marxiste«*), Marx ne peut pas nous aider, comme se l'imaginent par exemple les économistes, c'est à dire économiquement; c'est bien cela que nous entendons et lisons tous les jours: qu'il faut seulement atteindre et inventer ce mécanisme, le poser dans les fondations de notre société, qui, si elle fonctionne bien, si son centre de gravité est en place, produira d'elle-même le socialisme et les rapports socialistes. C'est quelque chose qui montre bien l'incompréhension totale dont Marx fait l'objet. Il s'est efforcé toute sa vie de montrer, par la critique du capitalisme et de son mécanisme économique (pas tellement idéal, mais au contraire essentiellement contradictoire), qui règne sur l'homme et ses rapports sociaux, de montrer donc, qu'à partir de cette présupposition, le rapport social se

transforme en rapport des choses (réifié). Donc, »l'économique« ne définit ni les rapports entre les choses, ni les choses, ni les rapports envers les choses; il s'agit ici des choses, mais c'est la définition d'un rapport social spécifique (rapport bourgeois capitaliste). Le rapport social-socialiste ne peut se reproduire sur cette base économiquement conçue sous forme de mécanisme, puisque le socialisme en tant que tel est la négation de tout mécanisme économique.

Je pense que nous devons y réfléchir, car, si nous en tenons à la position qui est prise ici comme une image du monde, mais qui est aussi conçue comme un idéal, comme une tâche, comme un besoin, comme la seule possibilité, la seule signification – nous revenons à ce que nous avons dit tout à l'heure: nous ne faisons que renouveler perpétuellement cette société bourgeoise, etc. A mon avis, c'est là la grande erreur, et le socialisme ne peut pas se concevoir de cette manière.

Danko Grlić

NOUVELLE OU ETERNELLE SITUATION DE LA PHILOSOPHIE

J'en reviens à l'exposé du camarade Stojanović. Je dirais à ce sujet qu'il faut bien se garder de croire que le philosophe – en tant qu'individu, et aussi par profession, ou mieux, par la tâche qui lui incombe en ce monde – peut facilement gagner le droit philosophique élémentaire à l'authenticité de la pensée. Les philosophes, s'ils ont une tête, ne doivent pas seulement s'en servir pour faire des signes de dénégation ou d'approbation, mais aussi pour penser. Ce droit à la pensée, il me semble qu'il n'est presque jamais acquis, et que la lutte pour le gagner durera toujours, tant qu'il y aura une philosophie et des philosophes. C'est pourquoi je considère que nous ne pouvons pas définir notre philosophie actuelle comme une philosophie qui a dépassé le stade de la lutte, qui est sortie de la puberté, après s'être efforcé d'acquérir certains droits élémentaires. Certes, maintenant, certains de ces droits sont acquis: par exemple, les discussions se situent à un niveau intellectuel plus élevé. Ceci pourrait nous permettre de passer, si je puis dire, dans les eaux tranquilles de l'épistémologie, délivrés de la lutte, du danger, de l'aventure intellectuelle.

Mais il me semble qu'ainsi, nous tomberions dans une illusion de principe. Et nous y sombrerions complètement si nous comptions appliquer ces principes à nos conditions, à nos coordonnées concrètes, si nous nous laissons persuader qu'un certain droit à une pensée qui nous soit propre nous est pour toujours garanti.

Je pense que c'est là une chose qui distingue la philosophie de toutes les autres sciences, à l'intérieur desquelles on peut vraiment, au moins pour un certain temps, gagner le droit de traiter scientifiquement certains problèmes. Par exemple, quand nous nous serons débarrassés des primitifs qui règnent, qui veulent tout diriger, nous aurons un art vétérinaire scientifique, une science de l'économie, dans certains domaines, les ignorants ne s'imposeront plus comme ils

l'ont fait jusqu'à maintenant. Cela peut et doit s'acquérir; c'est de cette manière que les spécialistes seront mis à place qui leur revient, et il ne leur restera qu'à construire et développer en paix leur science. Mais avec la philosophie, je crains qu'il en aille autrement, et qu'elle ne puisse entrer si facilement dans les eaux tranquilles. La philosophie ne devrait pas vivre dans cette illusion, car ce «droit», la philosophie ne le gagnera pas, cela lui est interdit par son objet même, par l'horizon de sa pensée. Il ne faut pas en effet oublier que beaucoup d'esprits – comme on a pu le voir jusqu'à maintenant dans le monde entier, à l'est et à l'ouest, aujourd'hui comme hier – acceptent très difficilement que la parole authentique, non suggérée, non déguisée, soit prononcée par des gens qui n'y ont pas été invités, et s'applique non pas à des problèmes accessoires, mais au problème essentiel de notre monde. Et la philosophie n'est pas la philosophie si elle ne parle pas ouvertement des problèmes essentiels, ouvertement, avec esprit de suite, et sans compromis. Ce n'est pas facile, et, si nous appelons cela une phase, il me semble que nous ne la dépasserons jamais, et qu'en fait, personne, jamais, nulle part au monde, n'a pu la dépasser.

Nous allons faire de la philosophie, et peut-être bientôt, à un niveau supérieur, nous utiliserons une terminologie mieux adaptée à notre profession, nous n'aurons peut-être pas l'occasion d'affronter ces obstacles qui ont mis en question non seulement la philosophie, mais aussi certaines présuppositions de la philosophie. Mais à mon avis, nous aurons toujours à lutter contre ceux – et il y en a de plus en plus dans le monde – qui considèrent comme suffisant de réaffirmer, remplir, orner l'existant, et n'estiment pas nécessaire de changer essentiellement le monde, c'est-à-dire rationnellement.

Svetozar Stojanović

UNE EXPLICATION

Je suis reconnaissant au camarade Grlić de m'avoir averti implicitement d'une possibilité d'abus, de fausse interprétation de mon exposé.

Je partage ses opinions, mais je ne pense pas qu'elles soient en contradiction avec ce que j'ai dit. Ma pensée était seulement la suivante: dans un certain sens, une phase de notre philosophie est terminée, au cours de laquelle une grande partie de nos efforts s'appliquait à rassembler les conditions extérieures minimum nécessaires à la pensée philosophique. Je ne pense pas qu'il n'y aura plus d'attaques, que les philosophes n'auront plus à faire front.

Mon propos n'était pas de reconnaître une valeur à la critique extérieure de notre philosophie. Presque toutes les critiques dont elle faisait l'objet étaient autant dépourvues de valeur que de sens et de fondement, y compris la fameuse accusation d'humanisme abstrait, qui partait d'une position contraire à l'humanisme, concret ou abstrait. Ces critiques, la plupart du temps, nous venaient d'esprits

dans lesquels régnait une terrible confusion des notions élémentaires. Des esprits qui par exemple, dans un même texte, s'engageaient pour la démocratie *directe*, et en même temps pour un système de délégués on ne peut plus *indirects, sans mandat impératif*? C'était la confusion totale.

De même, je remercie le camarade Kangrga; parlant du modèle économique et de la nécessité de le considérer lui aussi dans le cadre de la totalité de la communauté humaine, je n'ai pas été assez réservé envers l'«homo economicus». C'est le danger lorsqu'on élève une dimension très partielle de l'homme au niveau de la totalité: au niveau du critère fondamental. De même, il faut prendre ses distances envers la théorie de l'automatisme économique, que l'on rencontre de plus en plus en Yougoslavie. C'est une utopie fantastique et dangereuse. C'est à partir de cette conception qu'on accuse souvent les philosophes de libéralisme anarchiste, sans voir qu'elle est elle-même, justement, un pur et simple libéralisme anarchiste. C'est la conception de l'automatisme et du «laisser-faire» économique, dans lequel tout ce qui est dispersé, tout ce qui agit seulement dans son intérêt propre, s'intègre automatiquement, et d'une façon miraculeuse, à l'intérêt social, poussant ainsi la société en avant.

Rudi Supek

DEUX PERSPECTIVES ET CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES OPPOSEES

Il semble que cette discussion nous ramène à une question du début: de quelle philosophie avons-nous besoin? Je peux répondre tout de suite que nous avons besoin de la philosophie uniquement possible en ce moment et dans la situation actuelle, la philosophie imposée par notre *situation existentielle*.

Quelle philosophie, donc, s'impose à nous?

Ce ne peut être en aucun cas une *philosophie unique, susceptible* d'être définie comme une vision du monde unique, moniste. De plus, j'ai l'impression qu'il ne nous faut pas non plus une *philosophie pluraliste*, comportant plusieurs dimensions, allant dans plusieurs directions. Notre situation étant essentiellement contradictoire, et cette contradiction étant, d'une certaine manière, l'expression fondamentale de notre existence actuelle, ce qu'il nous faut, probablement, c'est une *philosophie enfermant des tendances contradictoires*. C'est la philosophie de la «période de transition». Elle adoptera donc des directions radicalement différentes entre elles, elle se situera à des niveaux de pensée radicalement différents les uns des autres, mais malgré tout mutuellement conditionnés.

Comment j'explique la nécessité de cette position contradictoire? Je pense qu'une synthèse entre une *philosophie existentielle* et une *philosophie épistémologique* n'est pas possible, et même, qu'elle ne va pas dans le sens de notre intérêt, car elle diluerait la situation contemporaine, qu'il est dans notre intérêt d'aiguiser au maximum.

D'abord, cette dimension philosophique qui me paraît nécessaire, et qui a été ici soulignée plusieurs fois avec diverses catégories – c'est celle qui exprime l'accomplissement du monde bourgeois, avec, je pense, la négation de ce monde, négation que le prolétariat porte en lui. Cette négation – c'est le monde du travail, la libération de l'exploitation, c'est aussi le monde de l'institutionnalisation de cette négation, dans le sens de l'instauration de la société socialiste, dans ses principales institutions, c'est le mouvement comportant des anticipations de l'avenir, mais surtout ayant une position critique envers toute l'expérience de l'histoire jusqu'à nos jours.

Comme ce monde n'est pas accompli, puisque lui-même ne peut pas être accompli (c'est la position hégélienne), puisque nous devons constamment retourner à lui, retourner à lui simplement parce que les hommes aussi retourneront à d'anciennes positions historiques, à un niveau plus bas (niveau préhégélien, théologique, nationaliste, raciste, etc.). Comme des régressions de ce genre sont toujours possibles, même dans notre histoire nouvelle ou future, il est clair que nous aurons toujours besoin, comme palliatif, d'une explication hégélienne rationnelle et épistémologique de l'histoire de notre esprit, de la définition des positions que nous avons historiquement acquises. Je ne vois pas la possibilité de l'oublier radicalement, de nous construire un »foyer« dont cet oubli serait la condition préalable immanente! Si j'étais Zenbouddhiste, je croirais en cette possibilité, mais je suis un Européen, doué d'une »longue mémoire«, et je ne crois pas en cet oubli. Je pense que la vision de l'histoire, l'appréhension de l'histoire, restera longtemps une dimension philosophique. En tous cas, dans sa phase actuelle, elle est pour nous une nécessité, et sous cette forme, nous évoluons avec le prolétariat, avec son rôle historique, et nous menons à bien toutes les tâches qu'il doit accomplir.

Je voudrais ajouter aussitôt que cette position, aujourd'hui, est insuffisante, au sens où je l'ai dit plus haut. Qu'elle est insuffisante, on s'en persuadera en considérant la soif énorme qu'elle fait naître, toutes ses désillusions, ce retour à un humanisme sentimental, prométhéen, romantique et pratique. Toutes ces négations, qui se rapportent à une conception historique institutionnalisée, montrent qu'elle est devenue visiblement déficiente.

J'estime cette philosophie déficiente parce qu'elle explique un monde qui est déjà derrière nous. Et l'on ne peut pas vivre avec un monde que l'on a derrière le dos. C'est évident. Notre jeunesse vit de plus en plus dans un vacuum. Et quand certains de nos penseurs amateurs essayent de nous nourrir exclusivement d'un passé défini par les paramètres historiques, il est clair qu'ils renvoient cette jeunesse à des positions qu'elle ne saura accepter, à son niveau actuel de développement.

Partant de la catégorie de la pratique socialiste, nous entrons dans une nouvelle situation, dans la pratique au niveau de la formation d'un monde, qui a l'»histoire derrière lui«. Où est le sujet de cette nouvelle formation sociale? Il n'est pas dans le passé. Il est maintenant situé le plus dans l'homme possible. J. P. Sartre a raison d'insister sur le rôle de l'homme, qui crée le monde qui le forme, et qui doit l'affirmer

par la valeur de son projet vital, par son attractivité, par sa force, sa suggestivité. Nous entrons dans une perspective nouvelle où l'influence de la philosophie humaine ne peut plus être définie par une raison historique de classe, et en général collective, mais par des raisons de force, de totalité et d'intégralité, soit de la personnalité, soit de la forme qu'elle crée, soit d'une autre limitation qui part de la position d'un humanum acceptable, car il s'agit toujours d'une limitation, oui, mais la limitation sous-entend toujours la possibilité de la transcender. C'est une dialectique nécessairement ouverte sur l'avenir, qui doit cependant puiser toutes ses formes dans la personnalité, sous peine d'être sans esprit de suite (disons que le principe d'esprit de suite n'est pas le principe de l'activité collective, mais le principe de l'efficacité et de la puissance historique). *Le principe de l'esprit de suite* devient un principe personnel et signifie quelque chose de tout à fait nouveau.

Si je voulais définir la nouvelle philosophie, je dirais qu'elle ne dispose d'aucun critère défini, qu'elle vient au monde dans une situation et dans une perspective tout à fait nouvelles. Il se peut que ce soit elle que la *philosophie de la vie* a déjà indiquée, ainsi que la philosophie de l'existence. Quand elle ne va pas vers une mortification spéculative de la vie, vers le mysticisme.

La coexistence des deux conceptions philosophiques est-elle possible? Le question est posée. Et elle est une source perpétuelle de heurts et de malentendus, car certains philosophes vivrons constamment dans une perspective, et les autres dans la seconde. Le dialogue entre eux est-il possible?

En ce qui concerne la préoccupation créatrice, les malentendus subsisteront. Surtout entre l'«homme de l'organisation», qui s'identifie à l'accomplissement de la tâche historique actuelle, et l'homme qui s'engage à la création humaniste d'un monde nouveau, sans lequel l'accomplissement même de la tâche historique n'aurait aucun sens, et même ne serait guère possible.

Nous vivons donc dans une situation où les malentendus sont inévitables. Nous nous plaignons constamment que les politiciens ne nous comprennent pas, qu'ils nous attaquent, que nous sommes battus pour des fautes dont nous ne sommes pas coupables, que nous voulons comme eux faire de notre mieux, mais que nous ne parvenons pas à échanger nos bouquets avec nos meilleurs vœux! C'est là une situation incommode et qui ne sera pas facile à dépasser, car il s'agit souvent de deux perspectives opposées. Cependant, je considère que nous devons simplement supporter cette situation, puisque nous ne pouvons pas nous en sortir. De ces deux perspectives, l'une se présente comme une connaissance rationnelle, comme la rationalisation épistémologique de tous les moments qui peuvent survenir encore. L'autre est la pratique, l'action humaine de fait, qui puise à la source éternelle de la création humaine et de l'humanum, et qui ici, apparaît sous une nouvelle forme.

Pour nous, c'est une situation contradictoire et souvent tragique, et si nous le regardons de haut, une situation ironique, car l'homme n'a pas peur des contradictions que la vie lui offre.

LA TRADITION VIVANTE ET RESSUSCITEE

J'ai répondu aux camarades Pažanin et Sutlić sur la question des deux traditions dont il est question ici. L'une est la tradition Hegel-Marx, et l'autre, c'est Aristote, et, à la fin, Husserl.

Je dirais qu'il est nécessaire de distinguer tradition vivante et tradition ressuscitée. Et j'ajouterais qu'il n'y a pas de tradition vivante en soi. Il faut traiter la question radicalement, en partant de la position de l'historicité, sans favoriser personne et ceci même en ce qui concerne la tradition Hegel-Marx.

C'était à cela que je pensais quand j'ai posé la question des traditions qui nous obligent encore.

Je voudrais cependant ajouter ce que je voulais dire en signalant certaines résurrections de la tradition de Platon dans notre discussion. Toutes les fois que nous cherchons quelque force qui agit sur nous par derrière, qui représente pour nous un point fixe, comme par exemple une pensée absolument obligatoire, nous sommes déjà perdus. C'est le modèle de la métaphysique de Platon, l'existence de quelque chose qui nous détermine comme modèles dans la situation où nous vivons. Quel que soit le nom que nous donnons, à cette tradition, nous nous trouvons en fait devant le problème du dépassement de la métaphysique platonicienne.

Je considère ce problème comme le problème essentiel du moment, et je vais le démontrer en reprenant l'exemple proposé ici par Kangrga.

Je considère en effet que dans la dialectique *Möglichkeit-Wirklichkeit* (possibilité-réalité), il n'y a rien d'essentiellement nouveau vu la tradition déjà mentionnée, et que cette dialectique est déjà visible chez Aristote, dans les termes «dynamis», «eidos», «energeia», qui contiennent tout ce que, en fait, on peut encore en penser.

Je considère qu'accepter ce que l'on appelle la différenciation transcendentale, abandonner la «physiologie de la raison», comme dirait Kant, c'est en fait le début et la supposition de la philosophie, et non pas un problème que nous aurions pour tâche de résoudre ici. Car le *donné* n'est pas un problème pour la philosophie, la philosophie s'interroge sur les suppositions ou le fondement de ce donné, sa valeur et son sens. Le problème qui s'impose ici, après l'exposé de Kangrga, c'est que la dialectique de la possibilité et de la réalité reste derrière la pensée traditionnelle, et justement dans ce qui est métaphysiquement essentiel. Et l'essentiel, d'après Aristote ou Hegel, est dans cette formule: un but sans but final n'est nullement un but. Dans la pensée dialectique d'Aristote, on trouve une téléologie universelle fondée sur le principe divin. et la dialectique d'Hegel est inséparable de son onto-théologie.

J'estime qu'il est nécessaire de faire un pas de plus dans la dialectique *Möglichkeit-Wirklichkeit*. Sinon, on reste dans le schéma dialectique, dans la réflexion dialectique, cela reste le problème

fondamental qui, à mon avis en tant que pointe philosophique, représente une possibilité de trouver une réponse aux questions posées par ce colloque.

Il s'agit du fait que la réflexion dialectique – qui doit être plus fondamentale que la réflexion transcendantale – reste quand même une réflexion. Avec la réflexion dialectique, nous nous trouvons encore à la base de ce que Hegel a appelé »Reflectionsphilosophie«.

Toutefois, pour dépasser cette réflexion dialectique, nous pouvons prendre le principe du pratique. Dans ce sens, je pose le principe de la »praxis« que nos collègues de Zagreb estiment capital. Je pense que la pratique ne peut absolument pas se maintenir dans la dialectisation comme pratique pure et simple, parce que ce terme et cette notion peuvent se maintenir aisément du point de vue de Hegel, sans abandonner la proposition spéculative: toute immédiateté (Unmittelbarkeit) est en même temps un intermédiaire (Vermittlung). Cela vaut aussi pour une situation de mouvement dans laquelle le sujet et l'objet se déterminent seulement, et que nous pourrions, sans le fondement métaphysique de Hegel, réserver pour nous. Pouvons-nous supporter »en gardant la plaie ouverte«, comme dirait Nietzsche, cette dialectisation, ce dépassement perpétuels, ou pouvons-nous jeter l'ancre n'importe où, trouver un point d'Archimède, de sorte que nous puissions dire que la dialectique du fini et de l'infini peut être dépassée dans un principe pratique, tel qu'autrefois Dieu, ou l'esprit?

Voilà pourquoi je pense que notre collègue Rodin a touché ici à la question la plus ouverte qui se pose ainsi: peut-on se contenter d'une position négative, de l'anti-théologie? Je crois qu'il faut tenir cette situation ouverte, mais avec une radicalité qui ne nous permettra de prendre aucun point du passé, aucune tradition, pour une raison de tranquillisation.

Milan Kangrga

SUR LA NOTION DE LIMITE

Il était question d'une ancre, de l'endroit où nous pouvons jeter l'ancre, comme dit Damjanović. En fait, il a interprété mes paroles comme si je flottais dans les airs avec mes thèses, dans un espace vide, sans tenir compte de cette ancre qui nous donne la certitude, l'assurance, la sûreté: un point fixe.

J'ai dit quelque chose qui n'est pas sans rapport avec cela, et je voudrais parler maintenant d'une révolution de pensée d'importance capitale dans tous les événements historiques jusqu'à nos jours. Pour moi, c'est la définition donnée par Hegel de la notion de limite, ce point qui a exprimé de la manière spéculative la plus parfaite, le déroulement historique de la révolution française, cette rupture qui permet que quelque chose de ce genre puisse être pensé. Si, après cela, on n'en reste pas au moins au niveau atteint, qui esquisse la possibilité d'un nouvel horizon de pensée, on retombe nécessairement en arrière, au niveau de la pensée pré-critique, avant la phi-

Iosophie classique allemande, qui nous permet cette révolution historique de pensée pas seulement pour nous, qui nous oblige à penser en partant de ce niveau (transcendental), comme de la présupposition qui nous est nécessaire pour dire aujourd'hui quelque chose de sensé et de valable pour la chose elle-même, dans notre monde contemporain.

Simplement, la pensée de Hegel est que seul l'homme a une limite et la connaît, qu'il l'a parce qu'il la connaît. Ou, comme il dirait, la limite a quelque chose qui a enjambé la limite. En ce qui concerne cette limite, la finitude de l'être en tant qu'être, on sait donc à quel moment on la dépasse. Je le dis en songeant à cette explication de la question de l'ancre, ancre qui existe elle aussi: cette ancre, on sait quand on l'a enjambée, dépassée, dominée, et par là connue et créée. Elle est le produit et le résultat de cet enjambement, et non l'inverse. C'est cette pensée que nous trouvons dans »Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie« de Marx, où il est dit que l'homme, avec ce qui est à lui (monde, histoire, société et.), n'est pas encore devenu quelque chose, et que la tradition historique n'est pas ce que nous nous contentons de simplement prolonger. S'il en était ainsi, nous serions déjà d'avance absolument déterminés par elle, nous le resterions, nous accepterions ce qui a été, ce qui est terminé, comme notre essence, ce qui, en tant que passé, était déjà essentiel, et que nous affirmons seulement par notre existence. Nous nous reconnaitrions par là comme des êtres non essentiels, par conséquent non-historiques.

J'ajouterais que seule cette notion de limite nous offre une ancre, et ce n'est qu'après l'avoir enjambée que nous saurons si cette ancre (limite), qui nous a été donnée, est bien la nôtre. Car la certitude que demande Damjanović n'est pas seulement donnée (d'avance): elle naît de notre activité pratique et rationnelle. Dans le cas contraire, l'homme n'aurait pas d'histoire, il ne serait pas l'homme, on ne pourrait pas parler de son monde humain (car il n'y en aurait pas). Il n'y aurait qu'un pur et simple rien, sans forme, ou, comme le dit Hegel, Sein, l'être purement abstrait ou naturel, auquel manquerait précisément ce Nichts (néant) agissant, qui le permet réellement et rationnellement, dans ce Werden (devenir). Et l'homme, en tant qu'être historique, agissant, rationnel, créateur, donc pratique, est justement ce médiateur (ce néant) entre l'être et le devenir (donc entre le devenir et l'homme, l'histoire et le monde de l'homme, c'est-à-dire de ce Quelque chose en tant que résultat de la négation de la négation). Nous, en tant qu'êtres humains historico-pratiques, nous sommes ce néant historique qui doit constamment s'affirmer de nouveau en acte, comme Quelque chose. Aussi, ce Quelque chose de fixe et de solide lui-même n'est-il pas une ancre, sûre, certaine et assurée, à partir de laquelle nous pourrions commencer.

En effet, si d'avance nous sommes quelque chose, si nous sommes d'avance attachés à cette ancre, c'est une zoologie qui ne permet pas l'ouverture de notre monde humain, qui est possible seulement par la négation de cette prétendue ancre. Car de ce »quelque chose« de stable il ne sort rien, sauf par sa négation; et de ce néant, de cette négativité créatrice, ou, comme nous allons l'appeler: de cette

possibilité, source, origine, foyer, ethos etc. – de cela, il peut sortir encore quelque chose. Et quand tout cela est en acte, alors seulement, nous disposons d'une ancre, de la limite. Nous savons où nous en sommes. Sinon, il n'y a pas de certitude, il n'y a que des opinions, des errements, des suppositions, des conjectures, des suppositions abstraites. Je ne peux pas savoir la portée, l'importance réelle de ma possibilité (et de toute autre) si je ne l'ai pas pour ainsi dire, essayée, extériorisée, éprouvée, vécue, affirmée activement, pour voir jusqu'où elle va. La possibilité abstraite (ou ce qu'on appelle l'«attente») doit devenir possibilité en acte, affirmée par l'acte, pour que quelque chose soit, pour que cette possibilité affirmée affirme en même temps sa limite (ou une autre limite), ou son ancre, et par là, ouvre l'horizon, ou le champ, de nouvelles possibilités, c'est-à-dire de l'avenir. Dans cette temporalité, l'avenir est la dimension primaire du temps en tant que temps réel, historique, révolutionnaire, humain, donc justement de notre temps, du temps à l'intérieur duquel nous évoluons comme des êtres humains pratiques et rationnels, de l'avenir dans le présent et le passé, et non inversement.

Pour finir, je répéterai encore une fois que c'est là pour moi la signification de l'ouverture du monde historique, qui doit toujours s'affermir de nouveau dans l'oeuvre, dans son ouverture, dans sa possibilité (ou source), ce qui est notre seule véritable présupposition. L'histoire n'est pas le passé, mais l'avenir, et non un «avenir lointain et mystifié», mais l'avenir actuel, l'avenir de maintenant. Autrement, il n'y a rien, il n'y a qu'une simple durée dans un non-sens total.

Ivan Babić

PHILOSOPHIE ET INSTITUTION

Ce que Kangrga vient de dire est une réponse exemplaire aux questions de notre aide-mémoire sur la limite de l'appréhension philosophique de la vie quotidienne, sur la limite de l'engagement philosophique et de l'engagement philosophique des philosophes, sur le pouvoir de la critique philosophique dans notre société.

Le thème central de nos discussions au cours des dix dernières années a été celui de la réalisation de la philosophie, de la pratique, du changement du monde. C'est ce thème qui a fait l'objet de toute une série de discussions qui ont fait apparaître certaines possibilités, ouvert des horizons nouveaux; le moment où la catégorie de la révolution a fait reculer la catégorie de l'explication du monde, où l'on est parti du fait que le point central de l'effort de Marx était exprimé de la façon la plus concise et la plus claire dans la XI^e thèse sur Feuerbach.

Au cours de sa première intervention, le camarade Kangrga est revenu à plusieurs reprises sur le «nouveau», sur ce qui arrive, et maintenant, il parle de l'avenir, de l'ouverture vers l'avenir, comme d'une chose essentielle. Il me semble que le langage qu'il utilise – si c'est là le langage exemplaire de la philosophie – ne peut exprimer rien d'autre que ce contre quoi, justement, Stojanović s'élevait – un humanisme abstrait.

Je ne sais pas, je répète, si, avec les moyens offerts par la philosophie, on peut dire autre chose que ce qu'a dit Kangrga. Si l'on ne peut rien dire de plus, je suppose que la majorité de ceux qui sentent que les discussions philosophiques peuvent avoir pour eux quelque valeur resteront indifférents à ces énoncés.

Que représente pour nous cet espoir, cet appel, cette critique de l'existant, qui ne nous dit rien d'autre? En quoi cela nous concerne-t-il?

Je ne veux pas dire par là que le camarade Kangrga, ou ceux qui se rangent à son opinion, n'ont pas montré, par leur activité, quelque chose de plus que cet appel, qui, permettez-moi de vous le dire, est quand même abstrait. Toutefois, chaque fois qu'ils le montraient, ils plongeaient dans la réalité, dans ce concret auquel nous devons avoir affaire. Je dirais que dans le cadre de ce symposium, il faudrait chanter les louanges des institutions, et il est dommage qu'une analyse aussi lucide que celle que le Pr. Tadić nous a offerte, ait identifié à un certain moment la disciplinisation de la pensée philosophique à l'institutionnalisation. Nous sommes réunis ici, dans les locaux d'une institution, l'école politique, à l'invitation d'une revue qui est elle aussi une institution. Toutes nos conversations se sont déroulées dans le cadre de sociétés philosophiques qui, pour exister, doivent être déclarées aux organes compétents, qui les autorisent à la base de leur statut, etc. Tout cela se fait dans le cadre de l'institution.

Je ne sais pas ce que serait la liberté en dehors de l'institution, liberté dont on parle souvent, mais sans dire, pratiquement, ce qu'elle serait. (Sur ce thème, A. Krešić a publié un article très instructif dans la revue »Gledišta«).

Il me semble que la tâche primordiale de ce qu'on appelle la philosophie socialo-politique serait d'examiner combien les institutions de notre société, dans leur diversité, offrent d'espace réel à la liberté, et ce qui peut être fait pour obtenir plus. Tant que la philosophie n'offre pas de possibilités de réaliser dans le concret de la vie quotidienne ce qu'elle appelle liberté – elle restera non-dite jusqu'au bout, et, je le crains, elle n'aura pas beaucoup d'influence. Dans ce sens, je voudrais exprimer mon accord avec la partie de l'exposé du camarade Stojanović où il défend un retour plus concret et plus souple de la philosophie vers la vie sociale.

Milan Damnjanović

LIMITE ET TRADITION

A ce que le camarade Kangrga a dit à propos de mes déclarations, et comme il vient d'être affirmé que par les moyens offerts par la philosophie, on ne peut dire que ce qu'il a dit, je répondrai ce qui suit:

Premièrement, Kangrga a expliqué sa position, mais il n'a pas répondu à la question que j'ai posée. En outre, je suis très éloigné de

croire que, avec les moyens philosophiques, on ne peut exprimer que ce que Kangrga a expliqué ici.

De quoi s'agit-il? De ceci: la notion de limite est en apparence quelque chose de paradoxal, comme quand nous disons: la conscience nous apporte, la preuve que nous avons dépassé ces limites, comme l'a dit une fois Rudolf Eucken.

Mais que signifie dire que la conscience des limites de notre connaissance est la preuve que nous avons dépassé ces limites? Pouvons-nous dépasser les limites de la réflexion dialectique? Pouvons-nous nous arrêter dans la dialectisation de ce qui est la réflexion et la pratique matérielle? cette réflexion est-elle, en tant que réflexion, le résultat ultime, tout ce que la pensée peut montrer, ou, bien, dépasser cette limite est-il chose possible? Voilà le problème, qui pose la question du pratique, qui demande à être éclaircie.

A mon avis, si on s'en tient là, on laisse ouverte une question sans laquelle on ne peut pas vivre, ce qui provient déjà de la »*meta-physica-naturalis*« – c'est la question de savoir de quelle façon définir l'homme qui vit dialectiquement, de quelle façon définir l'absolu. Sans cela, nous sommes *formellement* en arrière de la conception traditionnelle, qui suppose un but final dans une dialectisation de la possibilité et de la réalité, un sens dans le mouvement historique, l'homme, dans cette tradition, n'étant pas un être impossible à définir, mais au contraire, clairement défini.

En ce qui concerne l'ancre, je suis loin de croire que la tradition nous permet de nous ancrer; c'est dans ce sens que je parlais du dépassement de la métaphysique de Platon, de l'impossibilité de trouver le point d'Archimède de la philosophie quelque part derrière notre dos. Et si le problème de l'évidence est totalement insoluble, puisque toute argumentation qui fait appel à l'évidence tourne en rond, ce qui nous laisse flottants, sans base absolue stable. la question qui se pose est seulement de savoir si cette position flottante est caractéristique de l'époque de transition dans laquelle nous vivons, ou si elle est valable pour l'être humain en tant que tel.

La position dialectique historiquement ouverte de la réflexion et de la pratique matérielle, de la distance et de l'immédiateté, pose la question de l'a priori ontologique, englobant le sujet et l'objet. Ce qui laisse entrevoir la possibilité de passer de l'anthropologie à la cosmologie (comme Sutlić le laisse justement entendre la formule de Marx sur l'échange de la matière entre l'homme et la nature), de considérer, à côté de l'histoire humaine, la nature et le »monde muet«, sur la trace d'une décision métaphysique.

Dragoljub Mićunović

LA PHILOSOPHIE ET LE CHANGEMENT DU MONDE

Si j'ai bien compris, le thème dont discute cette assemblée, c'est celui de la fonction de la philosophie d'aujourd'hui. On peut poser dès maintenant la question suivante: pourquoi s'interroger sur la fonction de la philosophie d'aujourd'hui – comme il a été fait au cours

de cette discussion, en ce qui concerne la fonction de la philosophie *en général*? La fonction de la philosophie n'est donc pas immuable? Je n'entrerai pas dans cette discussion, mais je passerai à la question de la fonction de la philosophie d'aujourd'hui.

Nous pouvons partir, je pense que tout le monde en convient, de la XI^e thèse de Marx sur Feuerbach, selon laquelle la philosophie, jusqu'à maintenant, a expliqué le monde, alors que ce qu'il faut, c'est le changer.

Ce dont je voudrais parler, c'est de la philosophie en tant qu'action philosophique, et non du rôle de la philosophie dans l'explication du monde. Je pense que personne ici ne conçoit autrement la philosophie, et je considère que c'est notre position à tous.

Pour la philosophie d'aujourd'hui, j'estime (et c'est plus évident qu'auparavant) qu'elle ne saurait se satisfaire d'une explication du monde, explication qui ne peut se faire par d'autres moyens que ceux, efficaces entre tous, offerts par la science. Elle fournit malgré tout les connaissances les plus susceptibles de donner une image du monde satisfaisante. Mais la philosophie devrait mettre l'accent sur autre chose.

A mon avis, la sphère politique est plus que jamais le lieu où s'affrontent les problèmes fondamentaux de la philosophie. Si la philosophie pose des questions sur l'homme, sur le sens de la vie, elle doit en poser aussi sur la société, la politique, sur le milieu dans lequel l'homme se réalise. Aussi n'est-ce pas par hasard qu'à ses débuts, dans l'antiquité, la philosophie voyait là son problème de base.

Que fait la philosophie, que peut-elle faire aujourd'hui, qu'a-t-elle pu faire depuis toujours? D'un côté, en tant qu'action, en tant que travail appliqué au changement du monde, elle est une analyse critique de l'existant, et en même temps, une vision, une désignation de l'idéal en tant que possible. Cela, elle le peut et elle le doit toujours, et à chaque moment de l'histoire, être philosophe, c'est être historiquement présent, ce qui ne saurait se réaliser sans une position critique vis-à-vis de l'existant, sans le sentiment de la dimension historique, des possibilités historiques.

Cependant, je pense que cette position, ce principe général, dont j'ai parlé, sont largement présents dans notre philosophie, autant dans l'analyse critique de l'existant que dans la désignation critique des possibilités de notre moment.

Nous avons en face de nous certains phénomènes qui donnent sa couleur spécifique à notre moment historique. Nous devons être conscients du mépris dans lequel on tient la philosophie, et aussi de l'humiliation qu'on lui impose dans notre pays même. Est-il possible d'interdire l'activité philosophique par une campagne anti-philosophique, ou anti-théorique? C'est une question importante pour notre philosophie d'aujourd'hui, et une discussion sur ce sujet serait des plus utiles.

EXPLICATION ET CHANGEMENT DU MONDE

Tout au long de cette discussion, j'ai attendu que l'on déclare explicitement ce que le camarade Mićunović vient d'affirmer: que le thème essentiel de la philosophie est le rapport de l'homme à son médium le plus immédiat – la société, l'histoire, la politique et la culture. Thèmes qui justement caractérisent la philosophie en tant que philosophie. Je pense que cette position – qui n'est pas une position isolée – est historiquement et théoriquement inexacte. Historiquement, parce que la philosophie (ou du moins, ce que l'on entend d'ordinaire par philosophie) ne commence pas avec les problèmes de l'homme et de la société, et ne s'occupe pas seulement de ces problèmes, auxquels les oeuvres philosophiques les plus importantes ne sont pas exclusivement consacrées.

Théoriquement, je ne vois pas pourquoi la réflexion philosophique se bornerait-elle aux problèmes du médium immédiat de l'homme. Dans la réflexion et l'humanisation de sa vie et de son être, l'homme est en rapport également avec son médium indirect – la nature, le cosmos et la totalité du monde; il est en rapport avec eux comme être connaissant, émotionnel et esthétique? Certes, ce rapport est médiatisé par l'être historique et social de l'homme, mais il existe et je ne vois pas pourquoi on éviterait d'en faire un thème philosophique.

Le second problème dont je voudrais parler en quelques mots est le rapport de l'explication et du changement du monde. La XI^e thèse de Marx sur Feuerbach est interprétée ici de bien étrange façon: on semble croire que les philosophes qui ont précédé Marx se sont contentés d'expliquer le monde, tandis qu'après Marx, ils se sont contentés de le changer, l'explication étant laissée à quelqu'un d'autre. On retrouve ici, me semble-t-il, l'esprit de ce que le camarade Kangrga disait plus haut sur l'impossibilité de la connaissance du monde pour qui ne s'engage pas à le changer. Cette thèse est acceptable tant que l'on ne la remplace pas, subrepticement, par cette autre: l'engagement est suffisant, puisque nous obtenons la connaissance à travers lui. S'engager, l'homme peut le faire de différentes façons. Du bon côté et du mauvais. Cela dépend, entre autre, de ce qu'il *sait*. Il ne semble qu'ici, sans pour autant banaliser la chose, on peut parler de la dialectique du rapport de l'engagement et du savoir, du changement du monde et de son explication.

On pourrait dire – et le camarade Mićunović, si je ne me trompe, a dit quelque chose de ce genre – que c'est l'affaire des sciences d'expliquer le monde, et l'affaire de la philosophie de le changer. A mon avis, cet abord du problème est trop abstrait. Les sciences participent elles aussi au changement du monde; autant que la philosophie; la seule différence, qu'il ne faut pas oublier, c'est celle du degré de radicalité du changement, du dépassement, de la transcendence du donné. D'un autre côté, je ne vois pas pourquoi la philosophie renoncerait-elle si complètement, si radicalement à l'explication du monde. Les «explications» que la science nous offre sont partiales et impersonnelles; en outre, les sciences, à leur stade actuel,

sont orientées dans le sens opérationnel-pragmatique des recherches, plutôt que vers une vision théorique; elles ne tendent pas à donner une «explication» du monde, leur idéal n'est pas la connaissance harmonieuse du tout. Je souligne que je parle ici de *l'état actuel* des sciences, parce que je pense que le caractère opérationnel-pragmatique des recherches n'est pas dans l'essence, dans la notion de science, qu'il n'était pas l'idéal de la science au cours de l'histoire, et qu'il n'y a pas non plus de nécessité immanente exigeant que cela reste son idéal à l'avenir. L'orientation de la science contemporaine est beaucoup plus le résultat de la situation sociale dans laquelle elle se situe, dans laquelle elle cherche son mode d'existence. J'y insiste. Dans les discussions consacrées au thème de la philosophie et de la science, on fait souvent l'erreur fondamentale de parler de la science sur la base de son état actuel.

Mais quelle soit ceci ou cela, la science actuelle est loin de donner une «explication» du monde en tant que tout; l'«explication» scientifique ne saurait donc satisfaire aucun être pensant. De plus, aucune science en particulier, pas plus que toutes ensemble, ne peut rien dire du sens ou du non-sens du monde, du comportement de l'homme envers ce monde que les sciences découvrent, de la façon dont il l'éprouve, peut et doit l'éprouver. Et cette philosophie qui refuse obstinément de s'occuper de l'«explication» du tout du monde abandonne la tâche qui fut la sienne pendant des siècles, et que personne ne peut remplir à sa place. Pour finir, encore quelques mots sur le thème de la possibilité de l'engagement des philosophes en tant que tels. Je pense que le camarade Babić avait raison de dire (si j'ai bien compris) que le philosophe «en tant que philosophe», c'est-à-dire en en tant qu'esprit n'outrepassant pas la limite de sa propre sphère, sur aucun problème, ne peut prendre d'autres positions qu'abstraites, positions qui, aussi ingénieuses qu'elles soient, n'en demeurent pas moins des positions abstraites. Mais je pose maintenant la question suivante: pourquoi affirmer que le philosophe doit veiller à sa propre «pureté», et ce qui est accessible au «philosophe pur», est-ce là la meilleure chose, et l'unique, qu'il puisse faire en tant que philosophe?

Predrag Uranicki

LE SOCIALISME - DEPASSEMENT ET NON ACCOMPLISSEMENT DE LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE

Pour en revenir à l'exposé du camarade Sutlić, je ne suis pas d'accord sur certaines positions. Je pense tout d'abord que la réduction au stalinisme de la philosophie de Bloch et de Lukács est tout à fait arbitraire, et inexacte. Je ne veux pas donner maintenant des explications détaillées sur ce sujet, mais ces tentatives sont déjà connus (par exemple chez Rubel). Il est entendu que certains points peuvent toujours, si on le veut, être interprétés même comme un «stalinisme hégélien». Cependant, ce qui est essentiel chez ces penseurs, c'est que leur conception de l'homme, de la réification, de

l'aliénation en général, de la classe ouvrière et des conseils ouvriers, etc., fait surgir une thèse par essence antistalinienne, une vision antistalinienne de la formation de la société nouvelle et du dépassement de la société bourgeoise.

Dans ce sens, quand Sutlić affirme que la critique de Marx de la société bourgeoise n'est qu'une réparation, une rationalisation, il se trompe. La critique de Marx n'est pas allée seulement dans le sens du dépassement – elle est le dépassement de la société bourgeoise. Bien entendu, ce que c'est que ce dépassement, quelle est sa portée, ce dépassement au sens de Marx présuppose-t-il «aussi» (je souligne), «aussi» une société de travail, mais seulement cela – c'est une autre question.

Je pense que la perspective historique où se plaçait Marx pour parler, pour saisir le futur, perspective où nous nous plaçons aujourd'hui pour concevoir la problématique du contemporain et du futur, si nous ne présupposons pas aussi une société de travail – avec l'abolition des rapports de classe – ne peut pas nous fournir de base pour la présupposition réelle du dépassement des formes contemporaines de l'aliénation, et tout engagement, philosophique ou historique, avec cette présupposition, serait utopique et illusoire.

J'avancerai la thèse suivante: pour notre conception marxiste, il ne s'agit pas de conduire la société bourgeoise à ses conséquences extrêmes; il s'agit de dépasser certaines caractéristiques essentielles de la société bourgeoise, en gardant, bien entendu, des éléments de la société de travail (et que peut-on leur préférer?), sans lesquels il est impossible, même en partant des suppositions actuelles, réelles et intellectuelles, de voir se réaliser des situations historiques permettant à l'homme un rapport plus total et plus créateur envers le monde et l'histoire.

Cette discussion ne m'a apporté aucun élément rationnel permettant de construire une autre conception, et je suppose qu'une autre conception, qui ne tiendrait pas compte des éléments dont nous disposons historiquement, et sur la base desquels nous pouvons entrer dans la critique philosophique, sociologique et historique de la société bourgeoise, je suppose que cette conception serait une spéculation sans racines historiques réelles, et cette critique philosophique, inutile et illusoire.

Uanja Sutlić

REALISATION DE LA PHILOSOPHIE DES FORCES DE PRODUCTION

Il faut que je prenne la parole encore une fois, car il me semble que l'on n'a pas compris ce que j'ai dit. Je ne pense pas que Lukács ou Bloch aient eu l'occasion de jouer un rôle dans le cadre du stalinisme de fait, aboutissant à peu près à ce que nous avons pu connaître de près, dans la littérature, et dans notre chair. Telle n'était pas ma pensée. Ma pensée était la suivante: les pensées de Bloch et de Lukács, dans leur réalisation, tendent à l'instauration de la totalité de l'idée et de la réalité, totalité qui va jusqu'à l'identité, où

l'opposition et la contradiction de l'idée et de la réalité se dégradent tendancieusement en approximation, et, pour dire comme Hegel, en un infini mauvais. Autrement dit, la pensée prudente de Bloch, la pensée perspicace de Lukács, en principe, ne nous conduisent pas plus loin que le stalinisme. Je suis profondément convaincu qu'ils nous auraient l'un et l'autre épargné épurations, procès et autres choses du même genre, qui sont liées pour nous à la notion de stalinisme. Mais le stalinisme, ce n'est pas que des épurations et des procès. Le stalinisme peut être en acte sous des formes plus élégantes que celles-ci, qui étaient liées à son style – le style du travail de Staline – et à des hommes d'une stature nouvelle, qu'il créait. Je demande donc une bonne fois pour toute que l'on veuille bien ne pas mêler le stalinisme à Lukács et à Bloch, le stalinisme »de fait«. Et d'une

Deuxièmement: la critique de Marx est vraiment allée dans le sens du dépassement de la société bourgeoise, et l'on entend par société bourgeoise – au sens de Hegel et des Français et Anglais du XVIII^e siècle – un système de besoins dont l'anatomie, comme dirait Hegel, constitue l'économie politique.

Marx a vraiment pensé que la révolution socialiste introduirait la première phase du communisme, sur laquelle on verrait encore les grains de beauté de l'ancienne société, pour s'exprimer comme lui, et au cours de laquelle serait réalisée la distribution d'après le travail, fondée sur des principes juridiques par essence bourgeois. Dans la seconde phase, tous ces grains de beauté disparaissent, car l'abondance des biens et le développement des forces de production le permet, et, ce qui est le plus important, le travail n'est pas devenu un moyen de vivre, ou ne l'est pas resté, il est devenu le premier des besoins, comme dit Marx dans le plus authentique de ses textes, »La critique du programme de Gotha.«

Et maintenant, cela s'est-il produit quelque part, d'une façon ou d'une autre? Je pense que oui. Cela a été tenté en Russie avec le NPE, dans ce que l'on appelle le communisme de guerre? Les théoriciens de cet état, ce sont d'abord Preobrajenski et Bouhkarine, qui reprirent certaines générales de Rosa Luxemburg. C'est une chose qui allait de soi, comme lorsqu'on dit »le marxisme«. Le marxisme, c'était d'abord le dépassement des catégories de la production capitaliste.

Toutefois, au moment où la véritable tâche de la société était de produire rationnellement, de développer production et forces de production, on a vu apparaître des bâtards tels que la production socialiste des marchandises, le capital, peu s'en fallut qu'on ne dit, socialiste. D'ailleurs, on le dira un jour, c'est sûr, puisque tout cela sera vraiment renouvelé.

On voit que la sphère de l'économie est rattachée aux types des forces de production qui se développent dans le cadre de ce qu'on appelle la société bourgeoise, historiquement ainsi déterminée, non comme notion, mais dans cette période que l'on appelle le siècle nouveau – que cette sphère se rattache beaucoup plus étroitement à ce type de production que Marx l'avait pressenti. Et que ce type de forces de production exige, pour se développer, une économie. On ne peut pas mettre l'économie à la porte. Ce que l'on appelle l'action

de produire, cela, l'un dans l'autre, va jusqu'à l'infini, tandis que ce type de forces de production dont nous parlons, cette science et cette technique, ont des compétences en ce qui concerne notre vie matérielle. C'est une conséquence qu'il ne faut pas passer sous silence. Partout ailleurs, c'est une chose qui est apparue comme un désir, une utopie, on critique chez nous ce que l'on appelle l'humanisme abstrait, humanisme qui voudrait, au nom de l'humanité, en finir trop tôt avec la sphère économique, ou sphère de l'économie.

Mais si nous en finissons trop tôt avec elle, nous perdons, par exemple, la rentabilité de certaines entreprises, nous n'avons pas résolu rationnellement le problème des prix. Regardez l'Union soviétique. Là-bas, ils s'efforcent par tout les moyens de créer un système stable, un modèle général des prix. Ils finiront par ce qui est implicite dans les thèses de Fedorenko, Kantorovic, etc. — que le socialisme (et ne nous demandons pas ce que c'est que le socialisme) que le socialisme, donc, cette facticité, cette réalité, doit compter avec ces catégories. Il est ridicule de penser que ces catégories puissent être abolies dans leur totalité par une révolution politique et sociale.

En d'autres termes, le moment central de tout le marxisme, ou de toute la science de Marx, est pratiquement mis en question. Nous n'avons plus affaire à ce moment. La doctrine de Marx, ce n'est ni la théorie du reflet, ni telle ou telle onthologie, ni telle ou telle anthropologie, toutes notions et interprétations secondaires. Marx, il est avant tout dans la formule suivante: l'abolition des moyens de production capitalistes. Ce qui s'est réalisé, c'est un nouveau type, un changement de type de propriété. Cependant, vous le savez, ce que j'ai cité plus haut, »La critique du programme de Gotha«, montre que pour Marx la propriété est fonction de la forme de production, et non l'inverse. Donc, changer à tout prix la propriété; tant que la moyenne de production ne change pas, tant qu'elle reste comme elle est, nous avons affaire à la forme capitaliste de production. Et c'est bien ainsi dans la réalité. C'est vraiment là de l'humanisme abstrait, qui ne tient pas compte du fait que telle ou telle thèse du dépassement de l'économique ne s'est réalisée nulle part, parce que ce serait le chaos pour n'importe quelle forme de production, pour n'importe quel processus de maintien des forces de production, et non de reproduction, à un niveau supérieur.

La seconde partie de notre discussion est allée justement dans le sens contraire. Pour notre usage personnel, nous avons d'abord fait Marx gentil et humaniste. afin de le relier d'une façon ou d'une autre à la société, à la facticité, à la réalité. C'est pourquoi il fallait lui rendre, dans la discussion, ce sérieux rigide qui se situe en dehors de tout sentimentalisme. Maintenant, dans la deuxième partie, c'est tout le contraire: il me semble que nous sommes enclins maintenant à le traiter comme un phénomène du XIX^e siècle, à le laisser de côté, pour les mêmes raisons, pour maintenir la philosophie dans la situation que nous avons désirée, seulement avec des arguments différents.

Aussi, ce qu'il faudrait démontrer maintenant, c'est que Marx est un penseur dont nous ne pouvons pas nous passer, que nous ne pouvons pas l'éliminer en le proclamant, soit homme du XIX^e siècle,

soit ressortissant du XIX^e siècle, en disant qu'avec lui, l'histoire a été un problème central, alors qu'il s'agit maintenant de partir de la nature humaine, de la personnalité humaine, etc.

Marx, c'est un autre problème, un grand problème. Qui consiste justement en ceci que Marx a défini à sa façon la philosophie et tout ce qui est sous la forme d'un optimisme caractéristique des débuts du développement des forces de production. Marx est le philosophe des forces de production. Il s'agissait d'abolir certains rapports bien définis dans la production, pour que les forces de production poursuivent sans entrave leur développement, leur croissance.

A ma connaissance, dans la littérature marxiste, peu nombreux sont ceux qui se sont demandés ce que représente, chez Marx, le terme «force de production». Ici, les thèses s'affrontent. On y trouve aussi le travail, la science, l'habileté au travail, la production moyenne, etc. Staline a dressé à sa façon un catalogue, renouvelé de Bouhkarine. Bouhkarine, c'est peut-être le seul auteur, jusqu'à aujourd'hui, à avoir traité sérieusement de ces questions.

Mais à mon avis, tout le problème de la philosophie en général est de savoir quelle attitude prendre envers ces forces de production. Nous devons voir clairement que nous les servons, et qu'elles ne nous servent pas. La thèse humaniste selon laquelle nous nous servons de ces forces de production, ce n'est qu'une illusion. Il n'y a plus rien qui serve d'abord l'homme. Le besoin de l'homme, comme besoin éminemment artificiel, tel que le montre la société de l'abondance, est mis en service à partir du processus de production. Cette thèse, qui est le point de départ de Marx, selon laquelle c'est la satisfaction des besoins, et non la production de la plus-value, qui doit caractériser la forme de production de l'avenir – cette thèse est périmée dans notre monde; et véritablement, notre production fait que nous avons des besoins – besoins fondamentaux, tels que nourriture, vêtement – qui sont soumis à notre genre de production. Ainsi donc, Marx a gagné, posé pour nous le problème. Et s'il faut que nous posions un problème quelque part, c'est le problème des forces de production. Ce problème des rapports de production, ce fut sa contribution à l'oeuvre du XIX^e siècle. Ce dont il s'agit ici, c'est de la certitude où il était que si l'on abolit la sphère économique en tant que sphère des rapports entre les hommes dans le processus de production – on instaurera le règne de la liberté. Ce royaume matériel se maintient seulement dans la mesure où il est digne de la nature humaine, et la véritable nature humaine, elle et dans le développement qui est un but à lui-même, dans le développement de la science, de la technique etc. Et ce pathos, non problématique, et pour lui, le plus grand de toute son oeuvre, doit devenir pour nous un problème. Qu'advient-il des forces de production? Quel est ce monde que Marx nous a peint, et qui peut-être se trouve maintenant devant nos yeux?

J'en reviens maintenant à des exposés qui semble prouver que, au cours de cette discussion, nous avons affirmé que la philosophie de Hegel est réalisée, de Hegel en tant qu'individu. Mais il n'en est rien. Pour comprendre le rapport, il faut l'inverser. C'est Hegel

qui sert à la philosophie, et non la philosophie qui sert à Hegel. La philosophie de Hegel est l'énoncé de la possibilité de ce siècle. C'est une attitude particulière dans les conditions créées par l'idéalisme classique allemand. Dans cette mesure, il n'est que conditionnellement justifié de parler de la philosophie de Hegel. Et ce n'est qu'alors, si l'on prend les choses au sérieux, que l'on peut aborder la question de la réalisation de la philosophie. Kangrga a dit aujourd'hui exactement qu'il s'agit de la philosophie fondamentale de ce monde des temps nouveaux tout entier. Cependant, bien que cela puisse paraître abstrait et idéaliste – nous sommes habitués à ces catégories et qualificatifs – la chose est très simple: la philosophie telle qu'elle s'est exprimée littéralement dans les oeuvres de Hegel n'est pas autre chose qu'une prise de conscience de ce monde, de ses présuppositions, de ce monde sans obstacle, que rien ne trouble, solide sur ses pieds, le monde des forces de production. C'est déjà Hegel. Ce qui gênait Marx, avant tout, c'est que ce développement se passe dans l'élément de la philosophie en tant que philosophie. Il fallait donc introduire la philosophie dans la réalité. Ou, en d'autres termes, si nous comprenons ce qu'était l'idéalisme de Hegel, Hegel pour Marx était trop peu idéaliste, et non ce que l'on pense de lui d'ordinaire. Son idéalisme, c'est que cette notion, ce savoir auquel on ne peut rien enlever, englobe définitivement, dans une série d'approximations – et si vous voulez dans l'infini – en principe tout ce qui est, tout étant réduit à la conception, à la notion, sans résidu. C'est à peu de chose près, la définition des forces de production. Chez Hegel, vous avez une définition du travail philosophique, différente de la définition sociologique de Bouhkarine, non dans la catégorie économique, mais dans la catégorie anthropologo-cosmologo-théologique – car la dimension théologique joue ici un rôle. On ne peut pas penser que cette formule de Feuerbach – «L'homme est un Dieu pour l'homme» n'est pas en acte ici aussi. C'est une théologie. Et pas une théologie négative, comme celle que l'on trouve dans la littérature. Une théologie positive, dans laquelle Dieu est défini. Dieu, c'est en effet l'homme. Non tel ou tel homme, mais le genre. Marx s'est efforcé de nous montrer ce que c'est que ce genre, et comment il doit se réaliser. C'est en réalité l'être générique. Il s'acquiert dans le communisme. Vu sous l'angle de la métaphysique traditionnelle, et de cette partie de la métaphysique que l'on appelle théologie rationnelle – le communisme peut se définir comme la réalisation de la théologie, et pas seulement comme la réalisation de la philosophie.

AUX LECTEURS ET COLLABORATEURS

La revue PRAXIS est essentiellement composée de travaux portant sur un thème ou un problème donné (chaque étude ne doit pas dépasser 20 pages tapées à la machine avec interlignes réglementaires). Les prochains numéros seront consacrés aux thèmes suivants (on trouvera entre parenthèses la date limite pour la remise des manuscrits):

UNIVERSEL, INTERNATIONAL, NATIONAL (1. I 1968.)
MARXISME ET STRUCTURALISME (1. III 1968.)
MARX ET LA REVOLUTION (1. VI 1968.)
ACTUALITE DE LA PHILOSOPHIE DE LA VIE (1. IX 1968.)

La revue est complétée par les rubriques suivantes (entre parenthèses, le nombre maximum de pages tapées à la machine avec interlignes réglementaires, fixé pour chaque rubrique):

PORTRAITS ET SITUATIONS (16 pages)
PENSEE ET REALITE (16 pages)
DISCUSSION (12 pages)
COMPTES RENDUS ET NOTES (8 pages)
VIE PHILOSOPHIQUE (6 pages)

Tous les manuscrits seront envoyés en deux exemplaires à l'adresse suivante: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b. b. Il ne sera tenu compte que des manuscrits inédits. Les manuscrits ne sont pas retournés. Les travaux publiés n'expriment pas nécessairement le point de vue de la rédaction.

A NOS ABONNES ET COMMETTANTS

La revue PRAXIS comporte une édition yougoslave (en langue croato-serbe) et une édition internationale (en anglais, français et allemand). L'édition yougoslave est bimestrielle (parution au début des mois impairs). L'édition internationale est trimestrielle (janvier, avril, juillet et octobre).

EDITION YUGOSLAVE: prix du numéro, 1,25 dollars ou l'équivalent en devises convertibles. Tarif d'abonnement pour 1 an, 6 dollars; 2 ans 11 dollars ou l'équivalent en devises convertibles.

EDITION INTERNATIONALE: prix du numéro 1,50 dollars ou l'équivalent en devises convertibles. Tarif d'abonnement pour 1 an, 5 dollars; 2 ans, 9,50 dollars; 3 ans, 13,50 dollars, ou l'équivalent en devises convertibles.

LES ABONNEMENTS se règlent par chèques adressés à *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b. b., Yougoslavie.*

