



ROCKMORE, Tom, *Fichte, Marx, and the German philosophical Tradition*

Jean Grondin

Volume 39, numéro 3, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400066ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400066ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Grondin, J. (1983). Compte rendu de [ROCKMORE, Tom, *Fichte, Marx, and the German philosophical Tradition*]. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 377–379. <https://doi.org/10.7202/400066ar>

Dans son interprétation de cette expression plurivoque, l'auteur n'hésite pas à renforcer la prépondérance du moment hégélien chez Gadamer en suggérant la lecture de la préposition « du » dans l'expression « conscience du travail de l'histoire » comme un génitif subjectif aussi bien qu'objectif (146; voir pour l'essentiel de l'argumentation l'article de l'auteur « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de Philosophie* 44, 1981, p. 435-453). L'auteur, en attribuant une conscience à l'histoire elle-même, fait aussi explicitement allusion au thème hégélien de la « raison dans l'histoire », afin d'indiquer que celle-ci se présente comme une instance autonome face à la subjectivité individuelle. Par là Grondin rejoint la préoccupation toujours présente chez Gadamer de bien marquer la finitude et l'impuissance de l'acteur dans l'histoire, quand celui-ci prétend exercer une emprise sur le destin et sur la vérité. Dès lors toutefois que cet élément a été bien mis en évidence, toute la question consiste à établir la ligne de partage entre la pensée gadamérienne de la finitude et l'idéalisme absolu de Hegel. En fait, si nous pouvons nous permettre ici une remarque, on n'y parvient pas uniquement en retirant à la philosophie hégélienne de l'histoire sa téléologie, sous peine alors de reproduire le réflexe de l'historicisme, avec ses apories (155; il est intéressant de comparer l'article cité p. 438 avec *WM* p. 187-188). Or l'auteur, quand il veut définir le concept d'histoire propre à Gadamer, a parfois recours à une terminologie qui donne prise à ce danger : parler de l'histoire en termes de « somme » (155; 148) des figures de la vérité, c'est implicitement faire référence *volens nolens* à une totalité qui s'apparente au concept d'une histoire universelle (*WM* 195) et ce en dépit des mises en garde explicites de l'auteur (38). Cette liberté dans le vocabulaire semble attribuable au fait que Grondin, à propos de l'histoire, confère une certaine surdétermination aux concepts gadamériens de « productivité » et de « nouveauté » (151) de sorte que sa terminologie (*Steigerung* 40, *Bereicherung* et *Erweiterung* 56, 151, voir par contre 159-160) fait prendre une allure cumulative à l'histoire et à la vérité qu'elle contient, ce qui appelle en contrepartie une conscience ou une raison coextensive à cette histoire, alors que pour Gadamer il n'y a de conscience que finie, celle-ci ne pouvant élargir indéfiniment son horizon mais seulement le déplacer. Il ne faut toutefois pas se méprendre ici : l'élaboration d'un vocabulaire qui puisse rendre compte de l'entreprise délibérément *non théorique* de l'herméneutique philosophique se

heurte à des obstacles dont la responsabilité incombe à Gadamer lui-même. Comme le souligne l'auteur, l'une des difficultés majeures de cette philosophie réside dans le caractère ambivalent que prennent les passages dans lesquels Gadamer tente de marquer l'autonomie, soit sous forme de substance soit sous forme de subjectivité, d'instances aussi intangibles que l'histoire et le langage. L'oscillation systématique chez Gadamer entre la substantialité et la subjectivité n'est certes pas de nature à faciliter la tâche du lecteur.

La qualité principale de ce livre réside en somme dans le fait que Grondin, même s'il partage la plupart des vues de Gadamer, a choisi d'assumer lui-même la présentation et l'articulation du problème. Cela signifie qu'il a dû se livrer à un important travail d'exploration du côté de l'arrière-plan si complexe de cette herméneutique afin d'être en mesure de mener par ses propres moyens la discussion critique. Les lignes qui précèdent n'ont certes pas été en mesure de rendre justice à la grande richesse de cette étude fort bien documentée. Nous ne pouvons que convier le lecteur à se laisser conduire, au gré d'une prose allemande très soignée, à travers les multiples facettes du concept de vérité herméneutique. Il découvrira ici un instrument de travail indispensable pour quiconque cherche à approfondir ce penseur de la tradition, ce penseur si actuel qu'est Gadamer.

Claude PICHÉ  
Université de Montréal

Tom ROCKMORE, *Fichte, Marx, and the German philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, Feffer & Simons, Inc., London and Amsterdam, 1980, 210 p., ISBN 0-8093-0955-6.

L'histoire de la philosophie situe généralement Fichte et Marx aux extrêmes de ce que peut être la philosophie : d'un côté, l'idéalisme délirant, de l'autre, le matérialisme le plus brut. Le livre pénétrant de Tom Rockmore fait preuve de courage en s'efforçant de rapprocher deux pensées si diamétralement opposées. Son intention n'est pas de relever des analogies occasionnelles (on savait, par exemple, que Fichte et Marx prônaient un certain progressisme social), mais de faire ressortir l'intimité profonde de deux philosophies qui se fondent sur une intuition commune, rarement, sinon jamais reconnue comme telle.

Cette intuition est celle de l'homme comme d'un être essentiellement *actif*. Cette conception, un peu générale au premier abord, prend tout son sens quand elle est confrontée à la vision cartésienne de l'homme qui conçoit plutôt le sujet comme un spectateur. C'est donc une compréhension de l'homme qui incarne le dénominateur commun des pensées de Marx et Fichte. Sitôt formulé, ce parallèle semble mis en danger par un obstacle plus important que celui que pose la dichotomie idéalisme-matérialisme, dont la pertinence philosophique sera d'ailleurs intelligemment mise en cause dans le livre : ce nouvel écueil réside dans la constatation fréquemment invoquée à l'effet que ni Fichte ni Marx n'ont, en fait, parlé ou voulu parler de l'homme comme tel. Fichte aurait été le philosophe du Moi absolu et Marx le théoricien du capital et de la lutte des classes.

Selon l'auteur, il n'en est rien. Il rappellera que, pour Fichte, le Moi absolu n'était qu'une hypothèse théorique. On devrait plutôt trouver chez Fichte une philosophie du Moi fini, de l'homme réellement existant, qui est d'entrée de jeu posé en face d'un Non-Moi subsistant indépendamment de lui (et non pas *grâce* à lui, comme le veulent la plupart des interprètes de Fichte). L'homme est ainsi conçu comme un être fini conditionné par un Non-Moi qu'il détermine en retour dans son activité de connaissance et sa pratique morale. Des trois types d'activité que distingue Fichte, la position (*Setzen*), l'effort (*Streben*) et l'activité indépendante, les deux premières sont caractéristiques du Moi fini, qui s'affirme de la sorte comme foncièrement actif, tandis que la troisième activité relève du Moi absolu, qui ne serait qu'une « fiction » théorique (p. 13, 25, 56, 90). Cette attribution des activités tranche avec brio l'épineuse question des rapports entre le Moi absolu et le Moi empirique, mais aucune citation explicite ne vient la justifier. Certes, les fichtéens pourraient, de leur côté, aisément citer des textes qui associent plutôt l'activité de position et l'effort au Moi absolu, mais il faut surtout savoir gré à l'auteur d'avoir réhabilité le concept de finitude dans son interprétation anthropologisante de Fichte.

Rockmore réussira ensuite à montrer que Marx possède également une conception de l'homme en soutenant que l'humanisme avoué des premiers écrits s'est maintenu dans les études plus tardives sur l'économie politique. Comme chez Fichte, l'homme marxien doit être compris à partir de son activité, de sa praxis, dans un contexte de finitude, surtout délimité chez Marx

par l'environnement socio-économique. C'est ainsi que les théories de Marx et Fichte sur l'activité humaine arrivent à localiser l'homme dans un contexte d'interaction sociale, qui est escamoté dans les philosophies du sujet-spectateur tributaires du cartésianisme.

L'auteur juge opportun de faire intervenir un *tertium quid* pour fonder la comparaison entre Fichte et Marx. Ce troisième terme sera pourvu par la théorie aristotélicienne de l'*energeia*. Selon l'auteur, ce terme clef de l'ontologie aristotélicienne se caractérise par le thème de l'unité dans la diversité. Cette unité servirait de base à une conception unitaire du réel apte à surmonter le dualisme de l'ontologie platonicienne. La notion d'*energeia* (« activity ») assurerait de la même façon l'unité des philosophies de Fichte et Marx. Pour importante que paraisse la digression sur Aristote dans l'économie du livre, elle n'est en vérité ni nécessaire, ni convaincante. L'*energeia* n'est pas, comme le suggère l'auteur, la réponse du Stagirite à la question du sens de l'être puisqu'elle n'est que l'*une* des quatre significations que l'être peut recevoir (l'équivocité de l'être jouissant d'une importance systématique dans la pensée aristotélicienne). En outre, la détermination de l'*energeia* comme unité dans la diversité ne saurait suffire : dans sa généralité elle semble mieux convenir au concept d'*ousia*. La notion d'*energeia* ne peut non plus résoudre le problème du « dualisme » posé par la philosophie de Platon. Aristote ne critique pas tant le dualisme que le *chorismos* engendré par la théorie des idées. Le dualisme est si peu un problème aux yeux d'Aristote — la question ne deviendra cruciale qu'avec et après Descartes — qu'il ne craint pas de le multiplier par deux, ajoutant aux principes platoniciens de l'*eidos* et de la matière indéterminée les principes de l'agent externe et de la finalité. Toutefois, l'argument le plus fort qui milite ici contre le concept d'*energeia* est que cette notion n'est pas à proprement parler un *anthropologicum* chez Aristote. L'*energeia* se retrouve aussi dans les choses et, de façon éminente, dans le divin. Voilà pourquoi le concept d'*energeia* ne semble pas tout à fait adéquat pour définir l'activité proprement humaine dévoilée par Fichte et Marx. La notion de praxis, propre à l'homme, eût peut-être été plus appropriée.

Depuis le point d'Archimède qu'est l'idée d'activité humaine, d'autres ressemblances entre Fichte et Marx seront mises à jour concernant l'histoire, la société, l'économie et, surtout, la théorie philosophique. La comparaison la plus

saisissante est repérée dans la conception métathéorique des deux auteurs qui auraient bien reconnu que la connaissance ne peut recevoir de fondement apodictique, préfigurant ainsi certains courants de la théorie des sciences contemporaine. La philosophie, tout comme la connaissance dont elle est la théorie, doit reposer sur un fondement hypothétique dans la détermination duquel la subjectivité historique joue un rôle de premier plan. Nous voyons que c'est encore une fois la considération de la finitude qui fonde ce nouvel aspect de l'anti-cartésianisme de Fichte et Marx.

Une telle affinité philosophique ne saurait être le fruit du hasard. L'influence directe de Fichte sur Marx est, bien sûr, difficile à établir, mais elle n'est pas invraisemblable. En tout état de cause, une étude éclairante sur les préoccupations des jeunes hégéliens atteste que la critique marxienne de la philosophie de Hegel est en bonne partie suscitée par des motifs d'inspiration fichtéenne (l'importance de la pratique, la reconnaissance de la facticité de la condition humaine, l'accent mis sur l'homme fini en tant que sujet réel de l'histoire, etc.).

Devant une conjonction si frappante, l'auteur se demandera pourquoi cette parenté des théories de Marx et Fichte n'a pas été aperçue plus tôt (A. Gehlen faisant figure d'exception) et pourquoi, compte tenu de leur actualité, les pensées de Fichte et Marx continuent d'être considérées comme relativement marginales en *philosophie*. La responsabilité en sera imputée à Hegel et à sa conception de l'histoire de la philosophie. Se posant comme le médiateur entre Fichte et Schelling, Hegel a conduit les historiens à ne voir dans la pensée de Fichte qu'une étape dans la voie royale qui mène à sa propre philosophie. De façon plus surprenante, la perspective de Hegel serait aussi responsable du peu d'attention que reçoit la pensée *philosophique* de Marx : proclamant la fin de la philosophie avec son système, Hegel condamnait les historiens, et les marxistes, à trouver en Marx autre chose que de la philosophie. Si la philosophie était effectivement parvenue à son terme avec Hegel, Marx devait être classé sous d'autres rubriques, comme la « science », « l'économie politique », etc. Ce changement d'horizon compromettrait par le fait même tout rapprochement avec une philosophie comme celle de Fichte.

Reconnaître les limites de cette approche hégélienne, c'est remettre en valeur la signification proprement philosophique de Fichte et Marx de même qu'ouvrir la possibilité d'une nouvelle

interprétation de la tradition allemande. Cette intéressante relecture opposera la conception de l'activité, préparée par Kant mais développée chez Fichte et Marx, aux philosophies de Schelling et Hegel qui, après avoir délaissé le problème de l'homme fini, se placent au niveau du sujet absolu, conçu, à l'instar de Descartes, comme le spectateur du réel. Faisant du sujet le simple spectateur de l'aventure humaine, cette vision cartésienne isole le sujet de son contexte social. Le tort du cartésianisme consiste avant tout à déterminer l'essence de l'homme en fonction d'une visée épistémologique au lieu de penser l'épistémologie sur le fondement de la conception de l'homme-acteur, comme nous y invitent Fichte et Marx. Cette réécriture de la tradition allemande est fort suggestive en ce qu'elle corrige des préjugés historiques rarement problématisés. Mais il semble que cette version originale ne fasse pas entièrement justice à Hegel sur deux points. D'une part, elle entretient le préjugé des hégéliens de gauche au sujet de l'oubli de l'homme chez Hegel (p. 153 : Hegel... displayed little interest in man as such »). La caricature de la philosophie de Hegel chez les hégéliens de gauche n'est pas moins digne d'être mise en question que l'interprétation que Hegel nous livre de ses prédécesseurs. Cela ressort d'autant plus clairement d'un livre qui s'est par ailleurs heureusement appliqué à faire le réquisitoire du même type de critique (l'oubli de l'homme) dans le cas de Fichte et Marx. D'autre part, la thèse de Rockmore se montre peut-être trop sévère à l'endroit de Hegel quand elle dénonce son interprétation de la tradition allemande comme un « mistaken paradigm » (p. 145). La position de Hegel et celle de l'auteur auraient plutôt intérêt à être acceptées comme des perspectives complémentaires. Ces quelques remarques critiques ne sauraient masquer l'essentiel : l'unilatéralité du nouveau tracé de l'histoire de la philosophie proposé par Rockmore est celle des grandes synthèses.

Jean GRONDIN

Jacques CROTEAU, *L'homme : Sujet ou Objet ? Prolégomènes philosophiques à une psychologie scientifico-humaniste*, Coll. « Recherches-Philosophie », n° 25, Montréal, Bellarmin, et Tournai, Desclée et Cie, 1980, 260 p.

En écrivant cet essai, l'A. a voulu dénoncer les fondements naturalistes de la psychologie contemporaine. Pour ce faire, il opère un retour phénoménologique, pré-scientifique, au fait radicalement