

Ryszard Panasiuk

L'HOMME, L'HISTOIRE ET L'UNIVERS CHEZ HEGEL ET MARX

L'histoire de la pensée occidentale peut être considérée comme des essais successifs de l'autognosie de l'homme. Cette pensée, déterminée par des circonstances de lieu et de temps, fait toujours un nouvel effort de réaliser ce commandement gravé par les Anciens sur le fronton du temple d'Apollon à Delfe: gnóthi seauton. Cet ordre de l'autognosie donné par Apollon obligeait au sujet pensant, l'homme, à se poser des questions non seulement sur la nature de sa propre existence mais aussi sur la nature de tout ce qui existe au monde. Car ce même sujet, conscient de sa propre finalité déjà au moment du départ de sa pensée philosophique, pouvait trouver le sens de sa propre existence, mise en question par l'acte de penser, uniquement en le rapportant à la totalité des choses qui le dépasse lui-même, à l'existence en tant que telle, à l'univers, absolu, cosmos. Ceci est la cause du fait que dans toute l'histoire de philosophie dure et se répète en diverses variantes ce schéma de base: l'homme - l'existence en général, l'univers, l'absolu. Au schéma classique du point de vue de la clarté de construction a abouti la pensée grecque. La totalité de l'existence y constitue un ordre éternel dont les changements rythmiques ne détruisent rien en lui et n'y ajoutent rien de nouveau. Logos - ce sens raisonnable - caché dans le physis dirige cet ordre, le sujet humain le reconnaît et en s'identifiant avec lui arrive à l'état de bien être et de la paix. Le sujet humain en tant qu'un individu fini, qui n'apparaît que pour un moment afin de commencer l'acte de

reflexion sur le sens de sa propre existence, aussi que lui-même à la suite de cet acte quasi se cache dans la totalité la dépassant. La raison humaine, le nous, dit Heraclite, est apparentée à logos universel caché dans l'Univers (cf. frgm. A 17). Ce que l'homme est un être fini est ici annulé par le fait qu'il constitue une part de logos. Connaître soi-même c'est connaître la loi universelle du cosmos et s'identifier avec elle. L'homme selon cette conception n'est pas un être distingué d'une façon particulière. Aristote dit qu'il n'est pas vrai que "l'homme est situé le plus haut parmi tous les êtres vivants... Car il existe des créations dont la nature est beaucoup plus divine que la nature de l'homme (comme par exemple les astres) qui constituent l'Univers" (Eth. nic., 1141a-1141b). Nous savons que c'est la pensée chrétienne qui a détruit le cosmos grec. La nature éternelle des Hellènes dans laquelle Logos raisonnable était caché a été dégradée à l'"ars dei" n'ayant aucune valeur en soi, à un objet fini non autonome, dépendant du créateur. La pensée chrétienne en mettant l'accent sur des aspects personnels, et dépendant de la volonté en ce qui concerne la façon de concevoir l'absolu, en introduisant un écoulement du temps dirigé uniquement vers la réalité créée; cette pensée donc a dessiné une nouvelle perspective de la conception des relations réciproques entre l'homme et l'absolu. En outre elle a mis en même temps l'accent sur le drame de l'existence de l'homme séparé dans sa finalité de l'absolu divin, le drame lié avec la corporalité chargée des péchés. La conception du monde qui en Grèce était moniste, a été remplacée par la conception tout à fait dualiste dans laquelle se sont opposées: le monde de l'existence humaine durant dans le temps à l'existence de Dieu, éternelle et illimitée.

Nous avons présenté ces deux visions successives de l'homme et de l'absolu car nous voulons signaler même en abrégé le plus grand possible une sphère de référence théorique concernant les conceptions de l'homme et de l'univers d'après Hegel et Marx, lesquelles conceptions justement nous intéressent. Une telle présentation du contexte ne suffit pas cependant à comprendre le caractère de leurs propositions; Il faut notamment mentionner que, avant que n'apparaisse la pensée philosophique

de Hegel et ensuite celle de Marx la vision chrétienne de l'homme et du monde devra subir - à cause du développement de la science et de la philosophie durant au moins trois siècles - une critique très poussée. Cette critique aboutira finalement à la désintégration aussi bien de la cosmologie chrétienne que de l'anthropologie.

Remarquons que, indépendamment des différences profondes existant entre la conception antique et chrétienne de l'homme et du monde, ces deux visions ont un trait commun car elles placent l'ordre moral ainsi que l'ordre apportant le sens à l'existence humaine dans la sphère dépassant l'homme. Cet ordre est premier à l'homme qui ne le crée pas mais qui peut seulement le reconnaître et s'identifier avec lui. Le développement de la culture spirituelle en Europe occidentale à partir au moins du XVI^e siècle mène à la revalorisation de l'ordre naturel dédaigné par les chrétiens. Le progrès des sciences naturelles, et notamment celles qui étaient liées avec les mathématiques, comme astronomie et physique contribue au XVII^e/XVIII^e siècles à la naissance de la conception du monde considéré comme l'ordre indépendant, physique et moral à la fois. Cet ordre une fois créé par le Dieu se reproduit éternellement selon les lois qui lui ont été données par le Créateur. Il se produit un quasi retour aux schémas rationalistes de la conception grecque du monde, ceux-ci exprimés dans le langage de la tradition chrétienne et adaptés à leur nouvelle fonction. Cependant cet ordre moral et physique étant pour les philosophes et physiciens de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle la base de leur conception du monde et de l'homme parvient vite à la destruction.

David Hume jugera que la question aussi bien sur l'existence dans son ensemble que sur sa raison est sans fondement. La raison humaine n'a pas son équivalent dans la raison universelle de Dieu mais elle appartient à l'ordre naturel qui lui est donné seulement en tant qu'une quantité finie de phénomènes, mais jamais en tant qu'une totalité. Les écrivains materialistes du Siècle de Lumières ont vite qualifié l'homme d'un être sui generis naturel. Kant qui ne pouvait pas reconnaître la négation de la liberté et de la dignité humaine résultant de cette anthropologie naturaliste a exprimé peut être d'une façon la plus forte et la plus consciente la crise de la conception du monde du

Siècle de Lumières: l'homme et le monde font deux ordres réciproquement irréductibles; la liberté et le déterminisme s'excluent. L'homme ne peut pas dorénavant chercher à placer d'une manière très forte les raisons morales dans la transcendance, car l'existence qui le dépasse, telle que l'homme la vit grâce à la raison théorique, n'a aucun contenu axiologique. L'homme doit trouver en lui-même la vérité morale et le renforcement du sens de sa propre existence.

La pensée philosophique de l'Occident est arrivée avec Kant au moment décisif de son temps. Voilà qu'au niveau de la méthode de la connaissance élaborée au sein de la dite pensée philosophique l'absolu axiologique a été mis en question d'une façon radicale. L'homme a rompu ce qui le liait avec la totalité de l'existence et il a pris conscience de sa propre hétéronomie aussi que celle du reste du monde. Ce n'est que la compréhension de ce moment décisif qui exprime la pensée de Kant dans l'anthropologie et la cosmologie laquelle nous permettra de montrer les intentions, le caractère et l'importance de la conception des relations réciproques de l'homme et de l'absolu proposée par Hegel.

Il est incontestable qu'au moment du départ l'effort philosophique de Hegel avait pour but vaincre le dualisme entre l'homme et l'univers si radicalement exprimé dans la pensée de Kant. Celui-ci d'ailleurs est entré dès le début, pour trouver la solution de ce problème sur la voie que les romantiques, Fichte et Schelling ont ouvert avant lui. Ici il est intéressant pour nous que sa pensée s'oppose à l'orientation du Siècle de Lumières: non seulement l'absolu est possible à reconnaître mais il est vraiment cet objet de la connaissance philosophique unique et exact; et notamment ici l'absolu n'est pas compris comme un être réel qui existe tout simplement mais comme image et réalité de l'ordre moral et du sens. Mais en s'opposant à la crise de pensée européenne exprimée dans la pensée du Siècle de Lumières et culminant chez Kant, Hegel, tout en revalorisant l'absolu axiologique, ne veut pas et sait qu'il ne peut pas retourner tout simplement à l'une des versions, déjà connu, de la conception de la relation réciproque entre l'homme et l'univers. Il pense que le dualisme de l'homme et du monde, de l'individu et de l'ensemble de l'existence qui s'exprimait à l'épo-

que d'une manière si dramatique, était toujours présent dans toute la tradition chrétienne comme la vérité y cachée, et que à présent cette vérité s'est montrée dans toute sa plénitude. La culmination de la crise de cette pensée caractérise - d'après lui - une situation critique et annonce l'apparition d'une conception dans laquelle ce dualisme sera vaincu. Mais Hegel ne se limite pas à annoncer l'apparition d'une nouvelle façon de concevoir l'homme et le cosmos, mais s'engage lui-même à réaliser cette annonce. L'originalité du projet philosophique de Hegel consiste à ce qu'en essayant de reconstruire l'unité de l'homme et de l'absolu, il commence à suivre une nouvelle voie, inconnue jusqu'à présent aux philosophes. On peut dire à coup sûr que ni la notion de l'absolu ni la compréhension de l'homme déjà connues ne le contentent pas. Il pense qu'une erreur principale des conceptions développées avant lui consistait à la perception statique de l'ensemble de la réalité. Cela menait à opposer le fini à l'infini, l'éternité au temps. On a toujours situé l'absolu hors des choses finies. En conséquence l'homme en tant que le fini était soit situé de l'autre côté de l'absolu, soit réduit à celui-ci, dissipé dans l'univers. Le dualisme de la pensée chrétienne et le monisme radical de Spinoza illustrent bien les deux pôles de l'ancienne façon de parler à l'homme et au monde.

Hegel se propose donc de trouver une transition entre les ordres séparés. Il ne peut le faire que d'une seule façon: en introduisant un moment intermédiaire entre les membres extrêmes de la relation qui s'opposent jusqu'à présent. Il introduit le temps et l'histoire dans la pensée qui examine l'absolu et l'homme. A partir de ce moment-là, la notion de l'absolu ainsi que celle de l'homme vont subir un changement radical. L'absolu de Hegel défini au point de départ comme un être purement logique c'est-à-dire potentiel, comme le "logos" d'un être inconscient de soi-même, entre dans la sphère de l'existence finie et du temps pour obtenir la réalité d'existence et la conscience de soi. La dialectique et la dynamique de l'absolu, d'un être qui du temps de Parménide était conçu comme ex definitione immobile faisait distinguer de la potentialité non différenciée les formes d'existence différenciées, des quantités finies d'espaces de la durée temporelle dont la succession réalisait et à la fois revé-

lait la vérité d'un être absolu. Ce mouvement de l'autoconnaissance de l'absolu conçu comme dynamique, comme un être actif (*energeia*) qui mettait au monde et surmontait les moments finis de sa propre nature comprenait le sujet humain vu en tant que le mode essentiel de son propre fini. Car seulement la présence du sujet humain dans tout ce mouvement a permis de réaliser son but: le dévoilement et l'autoconnaissance de la nature de l'absolu. On dirait qu'au point de départ de la dialectique de l'automouvement de l'absolu de Hegel on n'a pas donné comme réalité ni l'absolu lui-même conçu en tant qu'un être pour soi, ni l'homme en tant qu'un sujet rationnel conscient de soi. Ces deux moments joints réciproquement n'apparaîtront qu'à la suite d'un processus complexe de leur devenir.

Du point de vue qui nous intéresse ici la conception de l'homme conçu comme un être existant dans le temps constitue un motif peut être encore plus important que la jonction de l'absolu avec le temps. La vérité que l'homme existe dans le temps a été exprimée en diverses versions dans la pensée chrétienne. Cependant le temps y était considéré comme un signe concernant uniquement le fini de la forme de l'existence humaine en opposition à la forme de persistance de Dieu au delà du temps. Pour Hegel la temporalité ou l'historicité de l'existence humaine est un trait constitutif de cette existence. Il ne s'agit pas seulement de ce que l'homme existe dans le temps, mais qu'il devient dans le temps, naît, surgit comme un mode particulier de l'être. En introduisant le temps en guise de *medium* au sein duquel naît la nature humaine, Hegel non seulement révèle les traits constitutifs de la forme humaine de l'existence mais encore montre le milieu dans lequel la nature humaine naît, se développe et dure. Le temps dans l'anthropologie de Hegel se sont des actes réels, l'histoire de l'humanité avec toute sa richesse matérielle et spirituelle des créations humaines incorporées dans une séquence conçue à la façon téléologique et menant à la naissance de l'homme en tant qu'un être rationnel et conscient de soi. Hegel en introduisant une perspective historique à l'anthropologie ouvre les horizons tout à fait nouveaux à la réflexion anthropologique. Il présente le monde de la culture conçu historiquement comme une véritable sphère de l'autoréalisation pour l'homme. Ensuite en revenant à l'ancien motif de

la pensée traitant que l'homme est l'esprit et que son autoréalisation est un but pour lui, Hegel montre comment l'homme devient l'esprit et par quels moyens il se réalise en tant qu'un être conscient de soi. L'homme naît et découvre lui-même en tant que conscience à la suite de sa propre activité, par le fait de créer le monde, celui-ci étant le juste monde de son existence, et il se reconnaît dans le monde où il voit sa propre oeuvre.

Le caractère synoptique du système de Hegel se fait apparaître dans le schéma dynamique où l'homme est lié à l'absolu par intermédiaire de l'histoire. Considérant la totalité de cette construction du point de vue de l'absolu nous voyons l'homme en tant qu'un moment le plus important visant à la connaissance de soi ainsi que celle de l'automouvement de l'absolu; mais si l'on la considère du point de vue de l'homme, de son historicité comprenant le processus de naître et la formation dans le temps, nous voyons l'absolu étant la vérité comprise dans le processus historique de l'humanité ainsi qu'étant le but de ce processus. L'absolu s'enfonce dans le temps pour que l'homme puisse, au cours de l'acte de connaissance conçu comme le final de son processus historique, se retrouver dans l'absolu et vaincre par le même le fini. Hegel par le fait de montrer la possibilité de reconnaître par le sujet le caractère de la totalité de l'existence vue dans son essence comme spirituelle et munie de sens, voulait reconstruire l'unité de l'existence humaine et de l'univers détruite par la forme moderne de la culture. Son intention n'était pas placer l'homme dans le temps - comme on pense d'habitude - mais il voulait se servir du temps pour approcher l'homme à l'absolu. Après avoir évoqué à cette occasion les motifs anciens de la métaphysique occidentale Hegel les a modifiés considérablement. Il a fait rappel à l'idée grecque du logos caché dans le cosmos et compris comme un ordre, mais il l'a présenté en tant qu'un ordre devenant dans le temps tandis que l'homme en tant que le participant de sa création. Hegel ici s'est servi du motif chrétien celui qui parle de la création de matière par esprit mais il a complété cette création métaphysique de la création par l'homme des formes de la vie sociale et de la culture, en attribuant à ces actes de créateur du sujet humain le sens métaphysique. L'absolu, contrairement à la pensée grecque, dans son état final ne comprend plus cet élé-

ment irrationnel de la matérialité (hyle); et contrairement à la tradition chrétienne - le sujet collaborant à l'acte de créer l'autoconscience de l'absolu dévoile non seulement la vérité sur l'existence de cet absolu, mais aussi la vérité sur son essence. S'appuyant sur les anciens motifs de la métaphysique occidentale en vue de reconstruire l'ordre rationnel pour l'homme moderne, Hegel savait également introduire à son système et profiter de toutes ses idées importantes concernant la réflexion sur l'homme, la culture et la société que la pensée de son époque a créées pour lui. Son anthropologie historique et relative à l'activité doit beaucoup, avant tout, à l'économie classique.

Néanmoins la construction métaphysique de Hegel, bien qu'elle se développât inspirée de l'esprit de son époque, ne pouvait pas durer à cette époque en tant qu'une proposition d'idée. Le devoir que son créateur voulait réaliser était trop large, il a mis ensemble trop de motifs contradictoires pour que sa synthèse, créée en forme du système métaphysique grandiose s'avère satisfaisante.

Il n'est pas important pour nous d'indiquer les côtés faibles de la construction théorique de Hegel, car pour les voir il suffit de reviser son histoire. Mais ce qui nous intéresse en particulier c'est le passage de Hegel à Marx, celui-ci étant notamment l'un des jeunes, on peut dire posthumes disciples de ce grand créateur de système.

Si on observe le sort de la pensée de Hegel dix ans après sa mort, lequel sort était à prévoir durant la dernière période de sa vie, on peut constater qu'il était le penseur qui n'exprimait peut-être pas l'esprit de son époque mais essayait, conscient de ce que portait la situation dans laquelle se sont trouvés ses compatriotes, d'empêcher le danger que cette époque apportait. Ce fait devait être bien clair pour lui, car voyant les procès désintégrant qui caractérisaient son époque et essayait de faire la synthèse à tous les niveaux de sa réflexion, la synthèse qui conciliait les contradictions autant de la pensée que celles du monde lui contemporain.

Comme nous le savons tous, la construction métaphysique de Hegel basée sur le système des médiations, si finement élaboré, a été détruite justement par ses disciples. Ils ont renoncé à cet effort de concilier des valeurs contradictoires au nom

de la vérité, qui parlait, à leur avis, d'un langage de la réalité, celui des concrets de la vie. Ce qui nous intéresse ici n'est qu'un seul moment de ce mouvement de morceler l'héritage du maître par ses disciples à savoir la relation réciproque de l'absolu et du temps (la finalité). Nous avons déjà parlé de ce goût particulier de fini chez Hegel, des cadres que l'absolu éternel traçait pour sa historiosophie. Les jeunes hégéliens ont commencé la destruction du système du maître en avançant la thèse que la synthèse de l'absolu et du temps est fausse de même qu'il est absurde d'affirmer que l'histoire peut être arrêtée à un certain moment. Car c'est le temps qui est absolu. De cette façon les disciples ont enlevé cette parenthèse mise sur l'histoire par le maître. L'absolu axiologique n'émerge pas du mouvement de l'histoire elle-même, elle est cet ordre, en certain sens d'ailleurs paradoxal absolu qui se ne rapporte pas à aucun ordre extérieur.

En même temps que l'on détruit l'absolu métaphysique a fait disparaître cette ambivalence comprise dans anthropologie de Hegel laquelle s'exprime dans la joncture de l'homme avec l'ordre moral, transcendent par rapport à ce premier, bien que d'une certaine manière par cet homme élaboré. L'univers en tant qu'infini, pris dans ce sens que Hegel donnait à la notion "l'infini faux" ne peut pas être donné à l'homme dans sa totalité. Cet univers - et ceci est le plus important dans nos réflexions - ne peut pas avant tout contenir aucun ordre, ni métaphysique ni moral. Le pont entre Dieu et l'homme, si finement construit par Hegel, n'existe pas, car Dieu étant un absolu non humain n'est qu'une projection des traits d'espèce humain. Ici l'homme ne peut pas dépasser la sphère du temps et du fini qui lui ont été imposés par la juste spécificité de son existence. Quittant soi-même il ne se heurte pas à l'ordre moral et métaphysique qui lui serait parent quoique le dépassant, mais il rencontre la réalité avec laquelle il est lié uniquement dans l'ordre de physis. S'il y a de valeurs au monde c'est seulement parce que l'homme les crée; s'il pense qu'elles sont transcendentes c'est uniquement parce qu'elles se sont aliénées et leur créateur ne s'est pas encore reconnu en elles.

Les idées présentées à dessus sont faciles à retrouver dans la pensée de Marx quoique celui-ci n'est pas à vrai dire leur

créateur; ce sont les disciples de Hegel plus âgés que Marx, représentant la jeune école du maître à savoir avant tout Feuerbach. La transition de la pensée de Hegel à celle de Marx - s'il s'agit de ce rapport réciproque de l'homme, du cosmos, de l'absolu et de l'histoire ce qui nous intéresse justement - consiste à ce rapport critique fait, par l'auteur de "Manuscrits de 1844", à l'idée de l'historicité de l'existence humaine de Hegel. La réalité étant en dehors du sujet c'est pour Marx - ici il suit de près Feuerbach - la nature dépourvue du contenu axiologique, l'homme par contre est son oeuvre et en même temps le seul créateur des valeurs. De cette façon la nature prend de nouveau la place de l'absolu de Hegel, être logique qui dans son état final absorbe complètement et nie la nature. Marx ne conçoit pas cette nature selon les principes de la métaphysique antique du cosmos dans lequel était compris logos, mais conformément à la science moderne. Elle représente pour lui une réalité soumise à des déterminismes elle-même dépourvue de raison et de sens. L'homme par contre est pour Marx un être naturel dans le sens qu'il est né de la nature. Car Marx se rend compte du fait que l'homme existe dans le sens particulièrement humain s'il cette nature dépasse, s'il constitue l'ordre de l'existence considérablement différent de la forme naturelle de l'être. Les moments suivants méritent d'être soulignés: la forme humaine, donc non naturelle de l'existence n'est pas donnée d'avance, mais elle se crée dans le temps; ce moment de former l'homme c'est automouvement, autoformation de l'homme. L'homme en tant qu'un être spirituel, moral et social résulte de sa propre activité. Enfin ce processus - et ceci représente le moment principal de la conception marxiste du rapport de l'homme avec le monde - est stimulé par la nature corporelle de l'homme et y prend sa raison d'être, et ne peut être réalisé que dans le monde matériel. La nature fournit les moyens grâce auxquels l'homme peut la dépasser, elle conditionne son existence, mais cette condition est seulement nécessaire. La nature conditionne l'existence de l'homme aussi dans le sens qu'elle crée des accords déterministes que l'homme peut reconnaître et ensuite les modifier, ainsi que dans ce sens de ne pas être ultérieurement rendue final soit de l'intérieur soit de l'extérieur. La nature est uniquement la matière brute qui par le fait de la travailler, par l'activité

réalisant le projet choisi et opportun qui vient uniquement de l'homme, obtient un modèle de l'existence muni de sens. Dans le monde dépourvu de l'ordre axiologique l'homme peut se montrer en tant qu'un être qui crée le sens et l'inscrit au monde, et ensuite se reconnaît dans sa propre oeuvre.

De cette façon dans la conception marxiste le schéma traditionnel de la métaphysique occidentale définissant la relation de l'homme avec le monde est renversé. L'homme au lieu de faire apparaître par l'acte contemplatif de connaissance le logos caché dans l'ordre physique, y apporte par son acte créatif les valeurs qui proviennent en totalité de lui. Les particularités de l'être naturel ainsi que les particularités de l'homme se dévoilent - selon Marx - à la suite d'un acte propre à l'homme qui est pour celui-ci l'acte de travail. Dans le travail, étant une activité d'objet, mais activité dirigée vers le but choisi par l'homme se fait apparaître le caractère de la liaison entre l'homme et le monde.

Il faut aussi considérer le fait que la conception marxiste du rapport de l'homme avec un être naturel - contrairement conceptions ultérieures et souvent postérieures - ne réduit pas l'homme au monde ou le monde à l'homme ainsi qu'elle ne sépare pas d'une façon radicale ces deux ordres. Marx - comme Hegel - présente cet ordre d'une façon dynamique, en tant qu'un mouvement où l'unité et la différence coexistent liées d'un rapport dialectique. Par ce mouvement l'homme - grâce à son activité raisonnable et ayant un but - acquiert l'autonomie, émerge de la nature, et se confirme comme un être libre. Cette liberté se fait apparaître dans l'indépendance totale de créer le sens et les valeurs. Le dynamisme de cet accord constitue sa valeur fixe, et dans ce sens une certaine ouverture lui est caractéristique, il exprime une constante recherche des formes toujours nouvelles, de l'autoconfirmation du mode de l'existence humaine. L'homme dans cet accord ne peut pas quitter sa position, il a seulement la possibilité de faire toujours un nouvel effort afin de contrôler de plus près possible le processus de formation de son monde, de la rationaliser au maximum.

L'histoire donc autant chez Marx que chez Hegel est cette sphère adéquate où l'homme apparaît et existe comme un être conscient de soi. L'homme se fait apparaître dans l'histoire

à la suite de ses activités rationnelles en tant qu'un sujet rationnel. Mais autrement que chez Hegel l'histoire ici n'attache plus le fini à l'infini, la temporalité de l'existence humaine à l'ordre transcendant des valeurs, l'absolu-logos. Elle n'a plus sa fonction de médiatiser mais elle devient une enclave de l'existence humaine celle-là étant finale et existant indépendamment en soi, en dehors de laquelle n'existe que l'être purement naturel. Le sens que l'homme crée dans l'histoire ne dépasse pas dans cette histoire la sphère de l'activité humaine. L'homme ne peut pas dépasser le temps et ses efforts menant à la constitution de l'absolu axiologique sont dérisoires. On considère parfois Marx d'un partisan de l'historicisme et ceci dans le sens que différemment à la tradition antique il est orienté non sur cosmos mais sur l'histoire vue comme une sphère où les valeurs se manifestent. A mon avis c'est une fausse interprétation de son intention philosophique. Car il n'y a pas chez Marx lui-même - seulement ses interprétateurs analysent mal son idée - de conception téléologique de l'histoire; tandis que le processus historique et social où comme dans le médium un être humain se forme, le processus soumis, comme la nature aux déterminations objectives adéquates, est étroitement lié avec la nature et se fait en elle. L'histoire est au même niveau que la nature un ordre de faits. L'homme n'y réalise aucun modèle formé et donné d'avance. L'homme existe en même temps dans la nature et dans l'histoire, seulement l'histoire elle-même et les formes sociales de la vie qui se créent en elle font pour Marx le problème important dans ce qu'elles représentent la réalité dans laquelle la façon humaine de l'existence se réalise. Faire le contrôle raisonnable de la sphère sociale et historique de l'existence de l'homme conditionne pour Marx l'acquisition de l'homme à l'autonomie. Si cela s'exprime sous la forme de l'idéal social, il est rare que cet idéal était d'une certaine manière dans l'histoire compris. Cet idéal est une projection axiologique du sujet humain, projection ayant ses fondements dans l'autoconscience du sujet en tant qu'un être créateur de valeurs, acquise par lui au cours du processus historique. D'autre part la connaissance des régularités naturelles et sociales peut uni-

quement donner la réponse à la question si la réalisation de cet idéal est possible ou non.

L'homme pour Marx, pareil comme pour les philosophes antiques, et Hegel aussi, est un être raisonnable, mais cette raison ne lui vient ni de l'absolu spirituelle ni directement de la nature, mais il la conquiert par son propre effort grâce à l'acte de former la substance de la nature, l'acte lui-même étant créateur de valeurs.

Il est incontestable que Marx considère le problème de la relation réciproque de l'homme et de l'univers dans la perspective anthropocentrique. Cet anthropocentrisme néanmoins n'entraîne pas - comme j'essayais le montrer - l'absence de l'idée du cosmos chez Marx. Son cosmos, et plus précisément le cosmos propre aux sciences naturelles modernes, diffère considérablement du cosmos grec. Il ne contient pas le logos, c'est un accord purement matérielle, réalité physique existant dans l'espace et le temps infinis. Nous pouvons distinguer dans la conception de Marx deux ordres cosmiques: d'une part ce sera "le monde de l'homme" ou l'ordre de la nature modifiée par l'activité humaine portant le sens, et d'une autre l'univers infini qui ne peut pas être donné à l'homme dans sa totalité. Ces deux ordres subissent l'action du temps qui les dévore, tandis que le monde muni par l'homme de sens, autrement dit l'histoire dans son appellation propre, est comprise dans l'univers naturel faisant sa partie. Elle n'est qu'une enclave du sens, une île de l'organisation ayant le but, tout ceci dans l'espace indifférent du point de vue de l'axiologie. Et d'avantage ce sens ne peut être remarqué dans cette enclave que quand le monde créé par l'homme est visible de l'intérieur, seulement de cet endroit où l'homme qui construit ce monde se trouve effectivement. Toute tentative de voir la réalité humaine dans la perspective "cosmique" - comme le fait par exemple Engels dans sa fameuse introduction à la "Dialectique de la nature" - doit aboutir à la mise en question de ce sens. Il faut ici ajouter que l'idée de Engels, connue dès années 80-ème concernant la nature de la relation réciproque de l'homme et du monde, n'est pas en contradiction à la conception de Marx, celle-ci formulée 40 ans plus tôt. La façon de voir la chose par Engels est tout simplement autre, comme si elle complétait celle de Marx. Et si l'on la considère, on arrive plus

facilement à la compréhension de ces parties de la conception de Marx qui paraissent moins visibles du point de vue de l'anthropocentrisme.

Il faut cependant remarquer le fait que la perspective cosmocentrique dans la pensée de Hegel a définitivement affermi le contenu axiologique qu'il soulignait mais cette perspective, dans le marxisme, contribue à la mise en question des valeurs que l'ordre de faits met entre parenthèse. De cette façon la pensée occidentale renonce une fois pour toutes à la vérité que l'homme est capable de trouver, indépendamment du monde humain, la raison pour sa propre existence. C'est dans ce sens que Marx a renforcé l'idée de Kant. Et s'il s'agit de son attitude par rapport à Hegel nous pouvons dire qu'il est devenu son débiteur seulement dans le domaine de l'anthropologie.

Marx n'arrive pas au pessimisme et ne prend pas la vision de l'homme au tragique seulement par le fait de rejeter la possibilité de l'existence des valeurs transcendentes. Nous pouvons dire de lui qu'il est plutôt optimiste prométhéen et héroïque. Cet optimisme lui vient de sa foi en ce que la raison de l'homme est capable de créer les valeurs. Il est convaincu que grâce à cette raison justement issue du processus de l'évolution et du développement historique de l'espèce humaine, l'homme conscient enfin de sa position dans le monde deviendra responsable et choisira son chemin d'une manière adéquate. Marx croit que la conscience que l'homme prendra de sa situation réelle dans le monde - grâce à la science et à la philosophie - ne la mettra pas en état d'hésitation et d'angoisse, mais qu'elle libérera avec une grande force l'énergie créative des activités qui feront le maître de son sort, et qu'il créera dorénavant, en se basant uniquement à sa sagesse sans attendre les signes illusoriques et les conseils venant de l'extérieur. En récompense de rejeter le renforcement du sens de l'existence humaine faisant rapport à l'absolu axiologique on gagne le programme de la construction de l'ordre rationnel dans le domaine de relations sociales, les programmes de la domination de l'homme non seulement sur la nature mais aussi sur le processus historique créé par lui-même.

Université de Łódź
Pologne

Ryszard Panasiuk

CZŁOWIEK, HISTORIA I WSZECHŚWIAT W FILOZOFII HEGLA I MARKSA

Proces rozwoju myśli filozoficznej Zachodu - poczynając od antyku poprzez tradycję chrześcijańską aż do Oświecenia - prowadzi do destrukcji absolutu moralnego i metafizycznego. Najdobitniej opozycję między pozbawionym treści aksjologicznym światem a człowiekiem jako bytem wolnym uświadamia sobie po raz pierwszy Kant. Hegel pragnie kantowski dualizm bytu naturalnego i człowieka przezwyciężyć w kreującym w czasie wartości absolutu. Historia staje się u niego obszarem odsłaniania się treści aksjologicznych. Krok dokonany przez młodszych jego uczniów, a przede wszystkim Feuerbacha i Marksa, prowadzi do ujęcia universum jako porządku czysto przyrodniczego, przestrzenno-czasowego, w który człowiek przez swoją aktywność świadomą - tworząc kulturę - wpisuje wartości. Istnieją one jedynie intencjonalnie i są rozpoznawalne tylko w relacji do świata ludzkiego.