

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 32 (2/2013)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 32 (2/2013)  
13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES*, nr. 32 (2/2013)  
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Adrian Niță, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași  
**Alexandru Boboc**, Romanian Academy  
**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II  
**Giuseppe Cascione**, University of Bari  
**Teodor Dima**, Romanian Academy  
**Gabriella Farina**, Università di Roma III  
**Ștefan Viorel Ghenea**, University of  
Craiova  
**Vasile Muscă**, Babeș-Bolyai University,  
Cluj-Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova  
**Ionuț Răduică**, University of Craiova  
**Vasile Sălan**, University of Craiova  
**Giovanni Semeraro**, Universidade Federal  
do Rio de Janeiro  
**Alexandru Surdu**, Romanian Academy  
**Tibor Szabó**, University of Szeged  
**Cristinel Nicu Trandafir**, University of  
Craiova  
**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretar de redacție:** Cătălin Stănciulescu

**Responsabil de număr:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie\_craiova@yahoo.com

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in Philosopher's Index (USA), in European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

## CUPRINS

LUCRĂRI PREZENTATE LA  
Colloque International  
**Relire Jean-Paul Sartre, aujourd'hui**  
Szeged, Alliance Française, le 12 avril 2013

ADRIAN BENE <i>Le vecu chez Sartre</i>	5
MICHEL KAIL <i>Sartre et la question du droit</i>	15
MIKLÓS NAGY <i>Le compagnon de route Sartre et le Parti Communiste Français entre 1952 et 1956</i>	31
FEDERICO SOLLAZZO <i>Marcuse lettore de L'Être et le néant di Sartre</i>	41
ADRIANA NEACȘU <i>Le concept de la « conversion » dans les Cahiers pour une morale, de Jean-Paul Sartre</i>	52
TIBOR SZABÓ <i>À la recherche du sujet et de sa morale: Sartre</i>	69

## LOGICĂ ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI

MARC PEETERS <i>A propos de la question : une essence singulière concrète sans substance est-elle possible ?</i>	86
ANA BAZAC <i>Citoyenneté et biens communs de la science</i>	105

## FILOSOFIE POLITICĂ

TELEGDI-CSETRI ÁRON <i>Cosmopolitanism and deliberative democracy: lessons from Kant to deliberation and back again</i>	130
--	-----

## FILOSOFIA IMAGINARULUI

GABRIELA VASILESCU <i>Le pouvoir de l'image</i>	148
--	-----

## RECENZII

ȘTEFAN VIOREL GHENEA (coordonator) <i>Omul și natura. Perspective filosofice contemporane asupra relației om-natură</i> (Lorena Stuparu)	161
--	-----

LORENA STUPARU (coordonator) <i>Identitatea individuală în contextul globalizării. Studii și interviuri</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	164
--	-----

## MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE PREZENTARE

<i>Relire Jean-Paul Sartre, aujourd'hui</i> <i>Colloque Sartre à l'Université de Szeged, Hungary, 2013</i> (Mária Kovács)	167
---	-----

AUTHORS/CONTRIBUTORS	171
----------------------	-----

CONTENTS	173
----------	-----

## LE VECU CHEZ SARTRE

Adrian BENE<sup>1</sup>

**Abstract:** *The article deals with the Sartrean concept of 'lived experience' which constitutes a bridge between phenomenology and Marxism, psychology and ontology, individual and society, as well as between philosophy and literary criticism. The notion of lived experience is rooted in psychology, at the same time being embedded in literary criticism and phenomenology. Sartre had been deeply concerned about the basic structure of subjectivity from the beginning (see the non-epistemological notion of the non-reflective consciousness in *The Transcendence of the Ego*) and it had remained absolutely crucial for him. It is interlinked with the notions of facticity, contingency, singularity, intersubjectivity, and body in the *Being and Nothingness*, and became the theoretical base of his Marxism (sketched out in his *Question of Method*) and existential psychoanalysis applied in his essays on Baudelaire, Genet, and especially in that one written on Flaubert (*The Family Idiot*).*

**Keywords:** *Sartre, phenomenology, existential psychoanalysis, literary criticism, Marxism, lived experience, singularity, facticity, contingency.*

### INTRODUCTION

Dans ce qui suit, on aborde un thème philosophique et littéraire à la fois qui fut déjà présent dans les textes psychologiques et phénoménologiques de jeunesse, puis devint une question absolument cruciale dans *L'Idiot de la famille*. C'est le phénomène de la subjectivité et sa structure ontologique, ce que Sartre constamment essaya de saisir dans la notion du vécu. Le concept du vécu fut central dans la pensée de Sartre dès les débuts. Les intentions phénoménologiques et herméneutiques de Sartre, qui fut à la fois philosophe, écrivain, psychologue et critique littéraire, reposent sur cette idée d'origine allemande. La notion d'*Erlebnis*, c'est-à-dire l'expérience vécue fut l'un des notion-clés au domaine de la psychologie et de la critique littéraire après Dilthey et son œuvre, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Sur le terrain de la psychologie il faut mentionner la *Psychologie*

---

<sup>1</sup> University of Pécs, Hungary.

*générale selon la méthode critique*<sup>1</sup> (1912) de Paul Natorp abordant le problème du vécu. Le terme met l'accent sur l'immédiateté avec laquelle on saisit quelque chose de réel, mais peut désigner aussi le contenu permanent de ce qui est vécu, comme Hans-Georg Gadamer l'a montré dans *Vérité et méthode*.<sup>2</sup> Chez Dilthey le mot a une signification spéciale: « Quelque chose devient *Erlebnis* dans la mesure où il n'a pas été seulement vécu mais où le fait de l'avoir été a eu un poids particulier, qui lui confère une signification durable. »<sup>3</sup> Comme bien connu, dans la tradition phénoménologique le monde est vécu (*Lebenswelt, Erlebnis*); et dans *L'Esquisse d'une théorie des émotions* c'est l'émotion dont être vécue est la caractéristique. Dans une note de *L'imagination*, Sartre renvoie aux *Ideen* de Husserl et ajoute : *Erlebnis* aurait à peu près le sens de vécu, au sens où le prennent les bergsoniens. Georges Gurvitch en 1937 a souligné que James, Bergson et Husserl ont distingué simultanément l'expérience immédiate (le vécu) et l'expérience médiate, réfléchie.<sup>4</sup> Dans *La Nausée* et dans *L'Être et le néant* Sartre donna la phénoménologie de l'expérience dans son vécu le plus profond et le plus immédiat. L'être en soi est la caractéristique de notre corporalité, « s'est résorbé en pure présence au monde du pour-soi » – décrit-il par rapport à la contingence et la facticité du pour-soi. (Sartre 2006, 125.) Ce « monde de l'immédiat » « se livre à notre conscience irréfléchie » écrit Sartre dans *L'Être et le néant*, en faisant usage de sa conception psychologique élaboré dans *La Transcendance de l'Ego*. Cette présence au monde irréfléchie est inséparable de notre corporalité, plus précisément, la conscience irréfléchie de notre chair. (Maurice Merleau-Ponty décrit la même évidence dans *La Phénoménologie de la perception*, deux ans après Sartre.) Cette expérience

<sup>1</sup> Paul Natorp : *Psychologie générale selon la méthode critique: Objet et méthode de la psychologie*. Premier livre (Paris : Vrin, 2007).

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Première partie, I, 2, b ("L'esthétique du génie et le concept d'expérience vécue (*Erlebnis*)), Seuil, 1996, p. 78. Voir: *Erlebnis – sens et histoire du mot*. Philotextes – Domaines et notions <http://www.philotextes.com/spip.php?article118> (Consulté le 16 Juillet 2013)

<sup>3</sup> *Erlebnis – sens et histoire du mot*. Philotextes – Domaines et notions <http://www.philotextes.com/spip.php?article118> (Consulté le 16 Juillet 2013)

<sup>4</sup> Georges Gurvitch: *Morale théorique et science des mœurs. Leurs possibilités, leurs conditions*, Paris, Alcan, 1937, 1-2. Disponible sur l'Internet: Georges Gurvitch, « Théories de l'expérience intégrale de l'immédiat », *SociologieS* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Georges Gurvitch, mis en ligne le 11 décembre 2007, consulté le 10 avril 2013. URL : <http://sociologies.revues.org/1333> (Consulté le 16 Juillet 2013)

subjective du corps et de la facticité bien servit de base à la notion plus complexe de vécu dans le premier tome de *L'Idiot de la famille*. Il est bien connu qu'après *L'Être et le néant* Sartre tourna vers les dimensions sociales de l'existence humaine et explora les routines de la vie quotidienne. Dans ses essais littéraires sur Genet, Baudelaire et Flaubert il appliqua une méthode à la fois psychologique et sociologique en analysant l'expérience vécu en partant du milieu familial qui détermine le choix originel d'un individu.

Du point de vue de « la nouvelle critique » littéraire cette méthode ne considéra le texte littéraire que comme une source d'informations sur la vie de l'auteur, à travers qui on peut comprendre l'individualité de l'auteur (comme totalisation détotaillée, peut-on ajouter par rapport Sartre). Dans le même temps, l'effort de récupérer l'expérience vécue en appliquant la psychanalyse existentielle fut parfaitement compatible avec le projet philosophique de Sartre, dont, en ce sens, la terminaison est *L'Idiot de la famille*. Dans cet article, nous nous concentreront sur le premier tome de cette œuvre gigantesque comme application concrète de la notion de vécu, d'ailleurs analysé théoriquement par Roland Breeur et Ferdi Memeli, entre autres.<sup>1</sup>

## L'INDIVIDU ET LA SOCIETE

On doit se rappeler que dans les années 1950 Sartre s'approcha du marxisme. Apparenté à la théorie émancipatoire du jeune Marx, dont l'aliénation et la réification furent les problèmes principaux, son marxisme n'eut rien à voir avec des doctrines du matérialisme dialectique, critiqué dans *Matérialisme et révolution*. Cependant, sa théorie anthropologique s'est bien complétée avec la théorie révolutionnaire de la lutte des classes. C'est ce qu'on peut décrire – entre autres – comme une théorie sociologique expliquant les actes humains par la lutte des classes. Cependant, bien que ce ne soit un fait notoire, Sartre fut l'héritier de la sociologie compréhensive de Max Weber.<sup>2</sup> C'est pourquoi il partit toujours de l'intention de l'agent, du sens subjectif de l'action. De plus, Sartre jugea les relations familiales, amicales et collégiales

<sup>1</sup> Voir Roland Breeur: *Autour de Sartre : La conscience mis à nu*. Paris, Jérôme Million, 2005 ; Ferdi Memeli : *La Problématique du Don : de Derrida à Sartre / The Problematic of the Gift : From Derrida to Sartre*. Dissertation, Purdue University, 2007 – Pro Quest, google.books (Consulté le 16 Juillet 2013)

<sup>2</sup> Voir Adrián Bene : *L'influence de Max Weber sur la philosophie de Jean-Paul Sartre*. In : Oszetzky, É. – Bene, K. (eds) : *Újlatin nyelvek és kultúrák*, Pécs : MTA Pécsi Területi Bizottsága Romanisztikai Munkacsoport – PTE Francia Tanszék, 2011, pp. 47-54.

aussi importantes que la situation de classe et les relations de classe. Dans *Questions de méthode* son ambition fut surtout de réformer le marxisme pour qu'il ne fût pas une chose inerte, mais plutôt une philosophie vivante. Cet existentialisme marxiste de Sartre affirma « la pure subjectivité singulière contre l'universalité objective de l'essence » (Sartre 1960a, 21). Dialectiquement, Sartre voulut dépasser (Sartre 1960a, 26-29) « l'idéalisme marxiste » scolastique et volontariste en approchant de l'expérience par des schèmes interprétatifs au lieu des schèmes universels, et essaya d'analyser comment le milieu social produit la personne concrète. (C'est-à-dire l'individu comme universel concrète qui dépasse la contingence originelle.) Dans son intervention de colloque sur Kierkegaard en 1966, Sartre dit : « Le vécu, nous l'apprenons chez Kierkegaard, ce sont les hasards non signifiants de l'être en tant qu'ils se dépassent vers un sens qu'ils n'avaient pas au départ et que je nommerai l'universel singulier. »<sup>1</sup> C'est donc ce vécu qui est examiné par la psychanalyse existentielle de Sartre.

### MEDIATIONS NECESSAIRES

Conformément le marxisme orthodoxe c'est seulement la situation de classe de l'auteur qui compte si on veut comprendre une œuvre philosophique ou littéraire. Flaubert appartient à la bourgeoisie, parce qu'il est né au milieu d'une famille bourgeoise, mais Sartre souligne que toutes les familles sont particulières où il fait l'apprentissage de sa classe (Sartre 1960a, 45). On se rappelle ses mots dans les *Questions de méthode* : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry. » (Sartre 1960a, 44.) Donc la hiérarchie des médiations est surtout nécessaire pour que le marxisme fût capable de saisir la singularité. A plus forte raison lorsque la singularité a une dimension intersubjective : « la personne singulière se trouve conditionnée par ses *relations humaines* » (Sartre 1960a, 49) et « les relations directes entre personnes dépendent d'autres relations singulières ». (Sartre 1960a, 56.)

La thèse comme quoi l'homme est produit de son produit implique que « l'enfant *ne vit pas seulement* sa famille, il vit aussi – en partie à travers elle, en partie seul – le paysage collectif qui l'environne ; et c'est encore la généralité de sa classe qui lui est révélée dans cette expérience singulière. » (Sartre 1960a, 56.) Flaubert, enfant, donc vit les conflits de classe, sans prise de conscience réelle. Il intériorisa ses préjugés indépassables et ressentit

---

<sup>1</sup> Voir sur l'internet : <http://laquinzaine.wordpress.com/2011/06/17/jean-paul-sartre-ce-philosophe-est-un-anti-philosophe/> (Consulté le 16 Juillet 2013)

l'appartenance au milieu comme « *un événement singulier* ». Il faut donc voir que c'est un argument phénoménologique qui conclut ainsi : « Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement. » (Sartre 1960a, 46) C'est pourquoi le matérialisme dialectique dut intégrer la psychanalyse en lui comme médiation entre l'individu singulier et ses déterminations abstraites.

L'autre médiation fut l'analyse microsociologique et celle de l'anthropologie culturelle des relations humaines, parce que la personne vit sa situation de classe à travers son appartenance à des groupes, et non seulement à son groupe de production, mais à son groupe d'habitation avec sa culture, son idéologie (Sartre 1960a, 49-50). Ces médiations nous renvoient aussi au vécu, à la conscience subjective des conditions matérielles.

Cette psychanalyse existentielle eut des notions-clés venues de la psychologie de développement et de la psychologie sociale. C'est le cadre d'analyse de la personnalité de Flaubert, où la famille est la scène de conflits pour l'enfant. « Enfant, Flaubert se sent frustré par son frère aîné de la tendresse paternelle : Achille ressemble au père Flaubert ; pour plaire à celui-ci, il faudrait imiter Achille ; l'enfant s'y refuse dans la bouderie et le ressentiment. » (Sartre 1960a, 71) – revint-il sur Flaubert dans la *Questions de méthode* en analysant les rôles, la domination, la surcompensation et l'expérience vécue dans la famille, en y ajoutant les telles notions de son existentialisme comme le choix, l'aliénation et le projet. Flaubert, « pour être plus sûr de *différer* d'Achille, il décide de lui être inférieur », et cette surcompensation idéaliste aboutit à l'engagement littéraire de l'écrivain adulte (Sartre 1960a, 72). Sartre continua cette récupération des expériences vécues de Flaubert dans *L'Idiot de la famille*, livre inachevé sur *Gustave Flaubert de 1821 à 1857* de trois gigantesques tomes.

## LA METHODE DES ESSAIS CRITIQUES

Sartre écrivit des essais critiques sur tels écrivains que Baudelaire, Genet, Mallarmé et Flaubert. La méthode à la fois psychologique et philosophique de ces essais critiques se basa sur l'expérience vécue de l'écrivain. C'est ce qu'il nous faut récupérer pour comprendre ses œuvres. Ainsi, il y a un caractère commun dans ces reconstructions : la présupposition que si on veut comprendre l'œuvre artistique d'un écrivain,

il faut d'abord comprendre son personnage, formé par des situations concrètes, historiquement et socialement déterminées. De ce point de vue, comme indiqué ci-dessus, les expériences vécues de l'enfant, dans sa famille, sont absolument décisives. Cette méthode génétique se concentre à l'individualité singulière de l'artiste, pour expliquer son grandeur artistique ce qui repose ainsi sur son originalité.

Bien que la théorie littéraire, développé par Sartre sur les pages *Qu'est-ce que la littérature*, fut plutôt innovatrice en prêtant une oreille attentive aux aspects pragmatiques et herméneutiques de la littérature, en ce qui concerne l'importance de l'auteur, il fut donc théoriquement conservateur. Ce furent les critiques de 19<sup>e</sup> siècle que Sartre poursuivit, quand il reconstruisit biographiquement le milieu comme Taine et l'individualité de la personne, comme Sainte-Beuve ou Brunetière. En 1911, Gustave Lanson écrivit sur « la prééminence de l'individu, du personnel » mais en tenant d'articuler « cette subjectivité créatrice à une collectivité » (Brunn, 2001, 182), pour « faire apparaître l'homme de génie comme le produit d'un milieu et le représentant d'un groupe » (Brunn 2001, 184). Cette méthode lansonienne consista à ne pas séparer l'homme et l'œuvre. Ainsi, il partit de l'intention de l'auteur, mais en même temps se demanda ce que le texte signifierait pour le lecteur de notre temps (Lanson 1925, 47). D'ailleurs, cette tentative pour récupérer l'expérience vécue « protohistorique » de l'auteur évoque Dilthey et Freud tout à la fois.

### FLAUBERT, L'IDIOT DE LA FAMILLE

Dans *L'Idiot de la famille* Sartre commença par proposer une analyse régressive des vécus d'enfance, avant de la synthèse progressive à trouver le pourquoi de la naïveté de Flaubert. Parce que le petit Flaubert fut tel crédule que « ses parents (...) craignaient qu'il ne fût idiot » (Sartre 1971, 17), c'est ce que leur fils cadet intériorisa. En analysant cette crédulité, Sartre constata qu'il « suppose une mauvaise insertion de l'enfant dans l'univers linguistique, cela revient à dire : dans le monde social, *dans la famille*. » (Sartre 1971, 21) Gustave ne put pas verbaliser et ainsi interpréter ses affections, c'est pourquoi il vit les mots de dehors, les objets et les vérités lui demeurèrent étrangères : « vie et parole sont incommensurables » (Sartre 1971, 26). Cette disposition d'esprit resta caractéristique du futur écrivain ; d'après Sartre « Flaubert considère le langage comme un ordre distinct, qui se suffit à lui-même et qui est son propre objet », autrement dit, « le rôle du mot n'est pas de traduire dans une langue articulée le silence de la Nature » (Sartre 1971, 37-38). Ce fut la source du choix originel de Flaubert : « dès que

le jeune garçon prit conscience de son insuffisance, dès qu'il intériorisa cette humiliation *objective* pour en faire une structure permanente de sa subjectivité » (Sartre 1971, 44).

Après la description phénoménologique de cette sensibilité enfantine, Sartre continua par une synthèse progressive qui retrace sa genèse pour « comprendre ce scandale : un idiot qui devient génie » (Sartre 1971, 51). Sartre ajouta, qu'il tenta de le comprendre « à partir de l'unité sans faille de son groupe familiale » parce que, quant à ses valeurs l'individu est l'incarnation de la cellule sociale (Sartre 1971, 52). Tout d'abord, dans ses deux premières années l'enfant intériorisa la *persona* de sa mère, ses rapports avec son mari et avec son premier fils. Et puisque la famille est une cellule sociale, produite par les institutions de la société, ce petit groupe reflète l'histoire générale. La détermination familiale est en même temps une sorte de médiateur des déterminations sociales basées sur la situation de classe. Le drame de petit Flaubert fut alors un fait contingent ; « avant même que d'être conçu, [il] ne pouvait être qu'un *cadet* ».

Sartre analysa l'idéologie et la situation économique vécus par les parents de Gustave. Ce sont des facteurs dont la conséquence serait le manque d'amour pour le petit Gustave. Par exemple, son père « semble s'être plus soucieux de se donner des continuateurs que de créer des individus singularisés ». (Sartre 1971, 69) Cette morale du tout-puissant *pater familias* fut causée par la contradiction entre l'idéologie libérale de la famille et sa pratique semi-féodale. Pour comprendre Gustave Flaubert il nous faut reconstruire cet être-de-classe complexe qui « est à la fois sa vérité originelle et la détermination sans cesse recommencée de son destin ». (Sartre 1971, 80.) Autrement dit, c'est « l'infrastructure permanente de son existence réelle » (Sartre 1971, 80-81.) De plus, sa mère attendit une fille au lieu d'encre un fils, par conséquent elle le considéra un Autre. D'après Sartre, cette hystérésis, causé à la fois par l'indifférence maternelle et toute-puissance paternel, firent Flaubert le plus grand romancier français de la seconde moitié de XIX<sup>e</sup> siècle.

## LE VECU

Le caractère déterminant de Flaubert fut son rapport au vécu, c'est-à-dire à la contingence de son existence. Pour lui « cette contingence, au lieu d'être la simple structure permanente du vécu jouit d'elle-même comme d'un *sens*, elle est à soi seule la condition animale et la fade intuition de celle-ci comme successions sans but d'états interchangeables et toujours différents. » (Sartre 1971, 146.) Dès son enfance il refusa toute responsabilité

« jusqu'à n'être plus que la matière inerte qu'un autre façonne » (Sartre 1971, 146.) Cette inertie vécue coula de son aliénation de ses parents, du langage, même son ipséité, tantôt qu'il subit « l'ipséité même comme un être autre ». (Sartre 1971, 153.) Il fut mal-aimé dans sa famille, il fut frustré, ainsi la présence à soi chez lui constitua un pour-soi basé sur l'« intuition d'un moindre être » ; ce fut la vérité subjective de son existence. (Sartre 1971, 148-149.) Le « caractère *quasi végétatif* de son existence » s'exprima dans son ennui de vivre. (Sartre 1971, 150.) On voit que le sens épistémologique du vécu (l'expérience immédiat) est accompagné par un aspect axiologique et ontologique tout comme chez Dilthey.

Le vécu donc est une expérience de la vie comme une réalité dépourvu de sens : « le pur écoulement des impressions organiques » ce qui n'offre pas de sens humain. (Sartre 1971, 141.) Mais cette pure vie vécue, ce simple être-là n'est jamais parfaitement non-sens, parce qu'il y a des sens préfabriqués antérieures à notre naissance dans l'univers humain. (Sartre 1971, 141.) Ainsi, Sartre analyse à la fois la dialectique des aspects subjectifs et sociaux, et de l'immanence inerte et le dépassement transcendant. L'immédiat du vécu est le caractère de la conscience non-thétique et irréfléchi où l'affection et le corpo-réalité sont liés à la spontanéité de la conscience, sans une structure égologique – comme Sartre a analysé cette impersonnalité dans *La Transcendance de l'Ego*. Mais ici Sartre l'analyse dialectiquement : il découvre – comme il écrit – « chez Flaubert l'évolution subjective du vécu c'est-à-dire l'aperception qu'il a de sa propre vie dans son mouvement dialectique de totalisation ». (Sartre 1971, 182) Ce processus implique la détermination sociale médiatisée par l'idéologie vécu dans la famille.

Par rapport à la médiation idéologique Sartre analyse en détail l'idéologie des Flaubert ce qui contient une contradiction fondamentale. Le père représente la Raison analytique, mais publiquement il accepte le royalisme catholique des Bourbon. Gustave a été baptisé, mais son père visa à détruire sa foi indirectement, ironiquement. C'est par cette raison que Gustave eut des sentiments ambigus concernant la Foi, l'ordre et la Vérité, les deux derniers ayant été symbolisé par son père.<sup>1</sup> Quant à la Vérité, le scepticisme était sa vocation, pas comme une doctrine ou une entreprise, mais comme « tout juste un mode de vie ». (Sartre 1971, 164-165.)

---

<sup>1</sup> « L'ordre et la Vérité ne font qu'un ; l'un et l'autre sont garantis par son père. » Sartre 1971, 166.

Le langage n'est seulement un outil idéologique, mais lui-même est un médiateur entre la société et la subjectivité du petit Gustave. La source de la bêtise de Flaubert est sa réification de la société bourgeoise, vécue dans la complicité : « c'est le règne impersonnel de l'On ». (Sartre 1971, 616.) Il était aliéné des significations organisé idéologiquement, il croyait tout et ne savait rien, et ne pouvait exprimer sa vie profonde avec ces mots (Sartre 1971, 171-172.). Pour Flaubert « le sens de chaque mot est l'inerte unité de sa matière, l'inerte assemblage des mots détermine une contamination passive de chaque sens par les autres ». (Sartre 1971, 619.) Il reçut le langage « comme un interminable lieu commun qui ne se fonde jamais ni sur l'intention de donner à voir ni sur l'objet à désigner ». (Sartre 1971, 622.) C'est pourquoi tenta-t-il d'exprimer « les richesses irrationnelles du vécu » (Sartre 1971, 194) en tels motifs littéraires que ceux d'ennui, de douleur, de ressentiment, de vieillesse et de mort (Sartre 1971, 182.) dans ses nouvelles de jeunesse, comme *Quidquid volueris* et *Passion et vertu*. Sartre les analysa avec une méthode biographique et psychologique, par exemple Djaliou fut l'incarnation de Gustave, qui – selon Sartre – « n'invente jamais que lui-même (...) à survoler irréellement sa situation réelle ». (Sartre 1971, 220) Dans ses œuvres littéraires Flaubert fit la synthèse active qu'il ne put pas faire dans sa vie et personne réelle. Sa matière fut « l'ensemble réel de ses perceptions : rêves éveillé, hébétudes ou sentiments inclassables qu'on subit sans pouvoir les identifier ». (Sartre 1971, 223.)

## CONCLUSION

Ainsi, Sartre interpréta les textes littéraires comme des documents de personnalité de l'auteur, en récupérant son vécu. Par ici Sartre développe une sorte de la méthode critique du marxisme dont le principe est la triomphe du réalisme, formulé par Engels dans sa lettre écrite en 1888 à Miss Harkness (publiée par Mikhaïl Lifschitz en 1948 en allemand).<sup>1</sup> Ici c'est une version plus subjective ou simplement dialectique de la tâche du critique et philosophe marxiste : c'est « d'exprimer d'une manière explicite et discursive ce que l'artiste a représenté intuitivement en termes d'images et d'intrigues ».<sup>2</sup> Sartre a formulé la synthèse de la personnalité de Flaubert

<sup>1</sup> Marx et Engels : *Über Kunst und Literatur*. Eine Sammlung aus ihren Schriften, éd. par Mikhaïl Lifschitz, préface de Fritz Erpenbeck, Berlin, Bruno Henschel Verlag und Sohn, 1948, (en français dans *Sur la littérature et l'art*, éd. de Maurice Thorez et Jean Fréville, Éditions sociales, 1954).

<sup>2</sup> John Neubauer: *L'agenda secret: déplacements du métadiscours*, In: Suzan van Dijk

ainsi : « un homme de trop, leitmotiv d'une vie entière ». (Sartre 1971, 231.) Comme méthode critique c'était évidemment anachronique même déjà en 1971, mais quant au vécu concret de Gustave Flaubert, l'analyse de Sartre fut géniale. D'un point de vue philosophique il me semble que cette entreprise pour saisir dialectiquement la praxis est plus réussie que celle de Lukács par exemple. La différence réside dans le vécu et l'affinité psychologique grâce à laquelle Sartre a pu appréhender la dialectique d'une expérience subjective concrète d'une personne singulière, basé sur son théorie phénoménologique de la conscience et son ontologie développée dans *L'Être et le néant*. La subjectivité vécu est toujours concrète et singulière, et cette singularité ne peut pas être réduite aux notions hégéliennes ou positivistes-mécanicistes, comme c'était souligné souvent par Sartre. Par conséquent, le vécu fut une notion-clé dans la pensée sartrienne qui put servir comme le plus grand dénominateur commun possible entre subjectivité et objectivité, phénoménologie et marxisme, philosophie et critique.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Brunn, A. (2001) : *L'Auteur*, Paris : Flammarion, « coll. Corpus ».
- Lanson, G. (1925) : *La méthode de l'histoire littéraire*, Paris : Société d'Édition « Les Belles Lettres », « Études Françaises ».
- Sartre, J.-P. : *Baudelaire*, Paris : NRF Librairie Gallimard, « Les Essais XXIV ».
- Sartre, J.-P. (1960a) : Questions de méthode. In: Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, tome I. Paris: NRF Librairie Gallimard, pp. 13-111.
- Sartre, J.-P. (1960b) : *Critique de la raison dialectique, tome I*, Paris: NRF Librairie Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1971) : *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857I, tome I*, Paris : Gallimard, « coll. Tel ».
- Sartre, J.-P. (2006) : *L'Être et le Néant*, Édition corrigé avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris : Gallimard, « coll. Tel ».

## SARTRE ET LA QUESTION DU DROIT

Michel KAIL<sup>1</sup>

***Abstract:** Jean-Paul Sartre deals with the problems of law and justice the first time in 1927 responding to two different positions on the individual "natural rights" and the "state sovereignty". Later on, in the Cahiers pour une morale (1947) he criticized the law-formalism. So, the law and jurisdiction are instruments for power to support the social division and inequality. Sartre returns to the questions of law and rights in four concrete situations when the French philosopher was member of Tribunal Russell. For Sartre, it exist only one justice, the justice of people.*

***Keywords:** Law, rights, justice, Sartre, Tribunal Russell.*

Les relations que Sartre a entretenues avec le droit ne constituent pas un centre d'intérêt majeur dans le champ de la sartrologie. C'est sans doute que l'intérêt peu marqué du philosophe pour l'analyse des institutions s'est également imposé à celles et ceux qui lui consacrent analyses et commentaires. Il n'en reste pas moins que Sartre s'est montré concerné par la question du droit en plusieurs occasions qui l'ont conduit à combiner argumentation quant au statut qu'il convient de réserver au droit et engagement impliquant le droit.

Nous allons donc, dans un premier temps, procéder à un relevé de ces occasions afin de les caractériser pour, dans un second temps, mesurer leur cohérence si celle-ci devait s'imposer ou conclure qu'elles n'ont été que circonstanciées et n'ont suscité qu'une utilisation opportuniste du droit pour faire aboutir telle ou telle cause.

### DE L'ARTICLE DE 1927 AUX CAHIERS POUR UNE MORALE DE 1947-48 : LE DROIT COMME PARADOXE

Est-ce seulement anecdotique qu'un des premiers textes publiés de Sartre, « La théorie de l'Etat dans la pensée française aujourd'hui<sup>2</sup> » porte sur

---

<sup>1</sup> Paris – Nanterre, France.

<sup>2</sup> *Revue Universitaire Internationale*, première année, 1, janvier 1927, pp.25-37. Texte édité et présenté par Jennifer Mergy, « Quand le jeune Sartre réfléchissait à la théorie de l'Etat dans la pensée française », dans la *Revue française de science politique*, 47<sup>ème</sup> année, n°1, 1997, pp.89-106. Accessible sur le site de Persée :

le droit ? Cet article ressortit au genre de la revue de question et présente le débat qui mobilise alors juristes et sociologues autour des notions de souveraineté de l'Etat et du droit naturel de l'individu, conformément à la commande qui a été passée à son auteur par son condisciple de la rue d'Ulm, Daniel Lagache, rédacteur de la *Revue Universitaire Internationale*, pour l'édition française.

La guerre, celle de 14-18, a relancé la question de la conciliation entre l'affirmation de la souveraineté étatique et la revendication du droit naturel de l'individu que les révolutionnaires d'Amérique et de France semblaient avoir résolu en donnant au droit naturel une « existence de fait » et à la souveraineté étatique une « sanction idéale ». Relance qui donne, selon Georges Davy<sup>1</sup>, toute sa vigueur au problème suivant : le droit n'est-il qu'une force ou est-il une idée ?, ouvrant sur la difficulté du maintien de l'ancien droit naturel dans le cadre de la législation ouvrière. Le droit naturel implique, en effet, l'affirmation de la liberté individuelle et justifie la loi Le Chapelier (14-17 juin 1791) proscrivant les organisations ouvrières, notamment les corporations des métiers, et interdisant de fait les grèves et les syndicats au cours du siècle suivant, alors que la loi Waldeck-Rousseau (21 mars 1884) reconnaît les associations professionnelles. Cette dernière laisse intacte la liberté du travail, conséquence nécessaire du droit naturel de l'individu, se contentant de lui adjoindre la liberté d'association. Or ces deux libertés, apparemment complémentaires, se révèlent incompatibles, si bien que l'intérêt de l'individu en tant que tel et ses droits imprescriptibles entreraient en contradiction. Ce problème se retrouvant, identique, au plan de la souveraineté étatique, puisque le principe de cette souveraineté réduit la Société des Nations à l'impuissance. Ce qui contraint Sartre au constat suivant : « [...] pour résumer ce qui vient d'être dit, depuis 1789, de graves dangers ont surgi qui menacent tant les Nations que les Individus. On y veut parer par l'Association.<sup>2</sup> » Seulement cette association n'est plus de nature contractuelle, car les contractants doivent renoncer définitivement à leurs droits. Aussi le philosophe s'interrogeant sur le droit est-il obligé de remanier les notions de souveraineté et de droit naturel « en partant des faits<sup>3</sup> », en suivant la voie réaliste donc. Reste que la guerre a eu lieu, et

---

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035\\_2950\\_1997\\_num\\_47\\_1\\_395151](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035_2950_1997_num_47_1_395151)

<sup>1</sup> G. Davy, « L'idéalisme et les conceptions réalistes du droit », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1920, vol.89, pp.349-384

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p.27

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.28

qu'elle a fait naître chez chacun des belligérants l'idée de « *son bon droit*<sup>1</sup> », notion toute idéaliste, transcendant les faits. L'analyse continue donc d'être écartelée entre l'approche réaliste - une analyse s'en tenant au fait, et en appelant à la notion (allemande) de force, dans la mesure où celle-ci est un fait -, et l'approche idéaliste - une conception découvrant ensemble le fait et le droit, celui-ci supportant celui-là.

Rapportant la position de Maurice Haurion, développée dans les *Principes du droit public* (1910, puis 1916), Sartre la présente sous les termes classiques de la philosophie préoccupée par la question des valeurs : « Il [M. Haurion] a voulu partir de l'être pour construire le devoir-être, et n'y pouvant parvenir, il a dû poser le devoir-être, non plus comme découlant de l'être par un processus naturel, mais comme existant par soi et à ce degré de la théorie, il y a désordre : fait et droit coexistent sans rapports intelligibles.<sup>2</sup> » Afin de surmonter cette difficulté, Haurion fonde, paresseusement, le fait sur le droit. D'où la réaction de Davy qui, dans la logique de la sociologie durkheimienne, décide de considérer la valeur comme un fait relevant d'une étude scientifique. Un tel parti pris reconnaît aux droits une existence sous la forme de valeurs que la collectivité octroie à certains faits ; la souveraineté étatique, par exemple, n'étant qu'une valeur accordée à cette institution. Cette théorie, diagnostique Sartre, marque un progrès car elle cède une part égale au réalisme et à l'idéalisme. Elle demeure cependant insatisfaisante dans la mesure où elle recourt au postulat, métaphysique, qui soutient que le tout est supérieur à la somme de ses parties, pour constituer la société comme un être à part. Postulat *métaphysique*, contredisant l'ambition scientifique affichée, puisque ce que j'expérimente c'est le tout et ce sont les parties, jamais la somme de ces dernières ; la comparaison m'autorisant à affirmer la supériorité du tout est donc impossible.

Sartre se tourne pour finir vers Léon Duguit, partisan d'un positivisme juridique et sociologique, qui confond l'Etat avec une fonction sociale dont la vocation est l'intérêt commun. La souveraineté de l'Etat revient à traduire en décrets la nécessité sociale qui émane du « fait primordial » qu'est la solidarité. Théorie qui permet de rompre avec les fictions de l'individu et de l'Etat autonomes.

Et Sartre de tirer une solide leçon réaliste : « Il semble donc que l'avenir est à ceux qui, en ces matières, se résigneront à n'attendre des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.30

méthodes réalistes que des résultats réalistes et qui sauront que celui qui part des faits n'aboutira jamais qu'à des faits.<sup>1</sup> »

A notre tour, quelles leçons pouvons-nous retenir de la lecture de ce texte ? Ce serait céder à l'illusion rétrospective que de le lire en fonction de l'œuvre encore à venir et faire comme si cet article l'annonçait, d'autant plus qu'il s'agit d'un article de commande. Nous pouvons noter cependant que Sartre est confronté à propos du droit à la dualité du réalisme et de l'idéalisme et qu'il enregistre comme une avancée la théorie capable de ménager l'un et l'autre. La compréhension du statut du droit ne suggère pas d'opter pour la solution réaliste ou celle idéaliste mais de les articuler l'une sur l'autre. Il ne s'agit pas tant d'opérer un choix que de procéder à une conciliation, pour user du terme même de Sartre. L'exclusivité réaliste et l'exclusivité idéaliste sont également réductrices dans la mesure où le droit doit être rangé sous la catégorie de la valeur, qui se déploie dans l'ordre de l'être *et* celui du devoir-être. Lorsqu'à la fin de son texte, Sartre anticipe un avenir réaliste, il faut entendre que les faits dont on doit partir et auxquels on aboutira sont des valeurs, et qu'un tel respect des faits - les faits rien que les faits - ne saurait ignorer l'exigence qu'ils recèlent. Les faits qui constituent le droit ne peuvent être confondus avec des choses inertes, ce sont des faits animés d'une forme de transcendance qui pointe vers le devoir-être. Ils sont à l'image de ce que sera la conscience interprétée par Sartre, quelque neuf années plus tard dans *La transcendance de l'ego* (1936), qui est indéniablement un fait, un fait qu'un mouvement de transcendance projette vers le monde.

Cet article de 1927, dont il ne faut certes pas exagérer l'importance, nous alerte quant au statut du fait juridique. Nous convenons de retenir cet avertissement comme le fil de notre exposé. D'autant plus volontiers que les *Cahiers pour une morale* attirent de nouveau, en 1947 ou 48, l'attention sur ce point : « Il y a eu toujours deux théories du droit, la théorie spiritualiste et la théorie réaliste, parce que le droit a ce double aspect de *n'être pas* (valeur, négation du réel) et d'*être* (système juridique réel d'une société). Le projet est dépassement du donné vers une fin. Mais cette fin qui est changement de l'état présent doit se constituer dans et par l'état présent lui-même. Le droit est originellement la négation de toute réalité. Tous les ponts sont coupés pour parvenir au droit affirmé. Celui-ci d'ailleurs n'est pas projeté dans l'avenir au-delà du réel mais tout bonnement dans l'éternel (ou l'absolu). Cependant il n'est pas projeté comme la vérité plus profonde au-delà des apparences [...] parce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.37

que la vérité la plus profonde reste encore être, donc homogène aux apparences. [...] Au contraire le droit apparaît, dans la destruction même de tout l'être, comme ce qui, par-derrrière l'être, n'est pas du tout. Sa réalité est une exigence.<sup>1</sup> » Exiger, poursuit Sartre, signifie poser un but de façon telle qu'aucune circonstance ne saurait servir de prétexte pour ne pas l'atteindre ; ce qui revient à poser le but comme essentiel et la personne concrète comme l'inessentiel. L'exigence s'adresse à la liberté, mais à la liberté négative pour autant qu'elle s'affirme contre la personne concrète. Autrement dit, le droit révèle assurément la liberté, mais la liberté comme pure exigence d'être, distincte de la liberté comme entreprise concrète.

Ces dernières remarques mettent en évidence le formalisme juridique. Or, les pages consacrées au droit dans les *Cahiers pour une morale* administrent un traitement critique à ce formalisme, sur fond de l'utopie selon laquelle dans « une société harmonieuse et égalitaire le droit disparaît.<sup>2</sup> » Dans cette hypothèse, le droit ne démontre son utilité que dans les situations où règne la force et traduit l'exigence que les oppresseurs formulent vis-à-vis des opprimés, qu'ils reconnaissent l'être sous forme de devoir-être. Sartre est ainsi amené, en décalage avec son argumentation de 1927, à distinguer la valeur et le droit, la première insistant sur la distinction de l'être et du devoir-être, et faisant de celui-ci la mesure de celui-là, le second posant que ce qui est doit être, l'être s'affichant alors comme la mesure du devoir-être. « Le droit tout entier vicié par l'existence d'esclave. Aussi s'universalise-t-il mais du même coup il passe à l'abstrait et, par cette ruse dialectique, il revient à protéger encore le statu quo puisque, au nom de la liberté formelle, il défend de recourir à la violence. Ainsi la société réelle tombe en dehors de la sphère juridique. On ne dit point qu'elle est bonne mais simplement qu'on interdit de la changer.<sup>3</sup> »

Le formalisme est indéniablement un élément constitutif du droit, qui ne peut manquer de se présenter comme ensemble codifié. A s'en tenir à l'argumentation ci-dessus, le formalisme, et donc le droit lui-même, sont les instruments du pouvoir comme autant de moyens de légitimation qui masquent la réalité de l'asservissement, de l'inégalité, qui dévalue la réalité elle-même en ce qu'elle tombe en dehors de la sphère juridique. Le droit est

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, édition d'Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1983, p.145-146. Sartre prolonge ses réflexions sur le droit, la liberté, la violence, l'être et le devoir être, pp.145-154

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.150

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.153

assimilé à une superstructure idéologique, au sens le plus courant de la tradition marxiste.

Cependant, dans le même ensemble de pages des *Cahiers pour une morale*, Sartre souligne que « l'homme est par essence juridique<sup>1</sup> », si bien que lorsque les opprimés s'écartent d'un droit et sont victorieux, ils sont dans l'obligation d'établir un nouveau droit car les hommes ne sont pas que force mais aussi liberté, et ce qu'ils opèrent par la force doit pouvoir être aussi évalué comme expression de la liberté. Cette dernière remarque suggère une autre interprétation du droit et du formalisme juridique, en ce qu'ils apparaissent comme une condition de possibilité de la socialisation, et même, pouvons-nous ajouter, de la bonne socialisation, puisque la lutte victorieuse contre l'asservissement doit être sanctionnée par un nouveau droit, qui devrait perdre sa fonction de voile idéologique pour favoriser activement une situation de liberté concrète, et non plus seulement formelle ou abstraite.

L'analyse de ces deux textes sartriens nous encourage à faire l'hypothèse que le droit fonctionne selon une structure paradoxale plutôt qu'il n'est affecté d'une contradiction. Dans une structure paradoxale, les aspects opposés cohabitent, et la tension que cette cohabitation produit est le principe même de la structure concernée. En revanche, la contradiction est ou bien fatale à la structure qui l'héberge, dans le cadre de la logique classique, ou, dans une perspective dialectique, elle fait accéder cette structure à un autre ordre d'être dans lequel le droit figurerait à titre de dépassé-conservé.

#### **LES AUTRES OCCURRENCES QUI VONT SOLLICITER SARTRE SUR LA QUESTION DU DROIT SONT AU NOMBRE DE QUATRE.**

*Le tribunal Russell, qui se donne pour mission de juger les crimes de guerre des Etats-Unis et de leurs alliés au Vietnam, tient sa première réunion à Londres, du 13 au 15 novembre 1966, organise sa première session à Stockholm, du 2 mai au 10 mai 1967, et, après plusieurs mois de travail, une deuxième session, du 20 novembre au 1<sup>er</sup> décembre 1967, à Roskilde, à trente kilomètres de Copenhague, qui aboutit au jugement final ; Sartre est le président exécutif de ce tribunal.*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.151. En bonne philosophie sartrienne anti-essentialiste, le « par essence » est incongru ; il faut comprendre : « par condition humaine ».

*Le 12 décembre 1970, Sartre est le procureur du tribunal qualifié de « populaire », dressé à Lens, à la suite du coup de grisou qui a provoqué la mort de 16 mineurs, le 4 février 1970, à 6h55, à Fouquières-lès-Lens.*

*En troisième lieu, l'affaire de Bruay-en-Artois, qui va susciter une très forte mobilisation médiatique, et politique, lorsque les maos vont à leur tour s'en emparer, connaît un temps fort entre le 6 avril 1972 (découverte du corps de la jeune Brigitte Dewèvre, qui a été assassinée) et le 26 février 1976 (Jean-Pierre Flahaut, qui s'était accusé du meurtre, est relaxé par décision de la cour d'appel). Au-delà, l'affaire est classée sans suite en 1981, le crime prescrit en 2005. Dans le cours de cette affaire, Sartre n'intervient que de manière périphérique.*

*A la suite de l'arrestation de Jean-Pierre Le Dantec, le 22 mars 1970, et de Michel Le Bris, à la mi-avril de la même année, comme directeurs du journal maoïste, La Cause du peuple, Sartre accepte, le 27 avril 1970, de diriger ce journal et lance un défi au gouvernement : soit, vous m'inculpez et vous aurez un procès politique, soit, vous ne m'inculpez pas et vous avouerez le caractère arbitraire de la justice. Le procès de Le Dantec et de Le Bris se tient le 27 mai 1970 et s'achève sur la condamnation du premier à un an de prison, et du second à huit mois. Sartre ne sera pas jugé.*

*Chacun des engagements de Sartre ici recensés s'accompagne d'un discours de justification qui apporte des éléments de réponse à la question du droit. Ce sont ces éléments que nous souhaiterions maintenant relever pour tenter ensuite d'en dévoiler la logique.*

## L'EXPERIENCE DECISIVE DU TRIBUNAL RUSSELL : DU POLITIQUE ET DU JURIDIQUE

Sartre revient à plusieurs reprises sur le problème de la légitimité du tribunal Russell, à travers textes et entretiens, qui sont réunis dans le volume des *Situations*, VIII<sup>1</sup>. En participant à l'activité du tribunal Russell, Sartre fait acte de justice hors de l'institution de justice établie. Il s'agit même de la justification première d'un tel tribunal qui vient alors, en 1966-1967, combler un manque, celui d'une justice internationale. Le tribunal de Nuremberg a

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations*, VIII, Paris, Gallimard, 2008 [1972], pp.9-124. Le compte-rendu des sessions du tribunal a été publié : *Tribunal Russell. Le jugement de Stockholm*, Paris, Gallimard, Idées actuelles, 1967, Vladimir Dedijer, directeur de rédaction, Arlette Elkaïm, rédactrice, Catherine Russell, documentation, Serge Bricanier, traduction de l'anglais ; *Tribunal Russell 2. Le jugement final*, Paris, Gallimard, Idées actuelles, 1968, Jean-Paul Sartre, directeur de publication, Arlette Elkaïm, rédactrice, Serge Bricanier, traduction de l'anglais. Simone de Beauvoir, qui a participé aux travaux de ce tribunal, le raconte longuement dans *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, Folio, 1980 [1972], pp.462-497.

imposé une telle exigence en organisant un jugement juridique autour de la notion de « crime de guerre », en substituant le *jus contra bellum* au *jus ad bellum* et créé, en même temps, une frustration en réservant son application aux seuls crimes nazis<sup>1</sup>. Mais en léguant cette notion de « crime de guerre », et par extension de « crime politique », les vainqueurs de 1945, en particulier les vainqueurs américains, ont mis en œuvre des critères de jugement qui permettent de les juger à leur tour ; ce qui illustre au plus près le caractère paradoxal du droit qui déborde, par cette propriété qui est la sienne, l'usage instrumental auquel voudrait le confiner un pouvoir.

« Voici les limites et le sens de ce que notre 'tribunal' se propose de faire. Il ne s'agit pas pour nous de juger si la politique américaine au Vietnam est néfaste – ce qui ne fait aucun doute pour la plupart d'entre nous – mais de voir si elle tombe sous le coup de la législation internationale sur les 'crimes de guerre'.<sup>2</sup> » Cet argument de Sartre provoque deux remarques étonnées : quel est l'intérêt de condamner juridiquement ce qui est déjà dénoncé politiquement ? Quelle validité accorder à un jugement juridique énoncé par des jurés préalablement convaincus du caractère indigne de l'action menée par ceux qui tombent sous le coup de leur mise en accusation, en l'occurrence les responsables de la politique impérialiste américaine ? La réponse sartrienne à ces deux objections laisse apparaître ce qui constitue à ses yeux la spécificité du droit et dégage les conditions de l'objectivité du jugement juridique. Mettre en exergue la dimension criminelle de telle ou telle action politique historique permet, en se déportant de la seule appréciation de son efficacité ou non, de distinguer sa « structure éthico-juridique »<sup>3</sup>. De plus, cette action tombe sous le coup de lois existantes, ou qui devraient exister – les lois qui, depuis Nuremberg, définissent un crime de guerre, un crime politique.

La référence aux lois juridiques est l'occasion de se déprendre de la nécessité, celle que sont censées traduire les lois de l'histoire<sup>4</sup>, ou celle

<sup>1</sup> Voir Jean-Paul Sartre, *Situations, VIII, op. cit.*, p.98-99

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.28

<sup>3</sup> « Il faut nous demander si les idées, pourtant justes, que nous avons de la politique - à savoir qu'il faut la juger d'un point de vue réaliste, qu'elle est déterminée par un rapport de forces, qu'il faut tenir compte du but recherché ,etc. - doivent nous amener, comme beaucoup de gens l'ont fait du temps de Staline, à ne considérer la politique que sous l'angle de l'efficacité et à accepter une complicité passive en ne jugeant les actes d'un gouvernement que dans une perspective pratique. Est-ce qu'un fait politique n'a pas également une structure éthico-juridique ? » (*Ibid.*, p.32)

<sup>4</sup> « La politique impérialiste est une réalité historique nécessaire et elle échappe, de ce

induite par le parti pris réaliste qui finit par justifier après coup tout choix ou toute action<sup>1</sup>. Dans l'un et l'autre de ces derniers cas, le jugement est à la fois contraint et vain, puisqu'il ne peut qu'entériner la nécessité supposée. Qui est elle-même la conséquence d'une essentialisation préliminaire conformément à laquelle il est *dans la nature* de l'histoire humaine d'en passer par une phase impérialiste, il est *dans la nature* de l'impérialisme de s'opposer aux velléités d'indépendance des pays du Tiers-monde, etc.<sup>2</sup> Le jugement juridique se libère et nous libère de cette nécessité, et donc de cette essentialisation, grâce au formalisme auquel il se soumet : « Et la façon dont nous [les membres du Tribunal Russell] avons abouti à nos conclusions me paraît aussi importante que ces conclusions elles-mêmes.<sup>3</sup> » Ce jugement procède à partir d'une loi et construit un dossier pour vérifier que telle ou telle action tombe ou non sous le coup de celle-ci. Cette référence à la loi garantit contre toute préconception dans la mesure où l'acte de juger n'a pas à convaincre de sa légitimité ; la loi, en l'occurrence celle qui définit le « crime politique », héritée de Nuremberg et non encore institutionnalisée, fournit le critère auquel le jugement déclare préalablement devoir se conformer. Aucune manipulation du critère de jugement n'est possible lors de l'acte même de juger, celui ou celle qui le conduit ayant reconnu par avance la norme à laquelle il ou elle accepte de se mesurer ; la constitution du dossier permettant d'effectuer cette mesure. D'une certaine façon, le jugement a déjà eu lieu par l'élaboration et la formulation de la loi, il reste seulement à savoir si telle action ou telle autre doit être rangée ou non sous la catégorie circonscrite par la loi. C'est affaire d'adéquation. Autant le précepte thomiste de *l'adaequatio rei et intellectus* mérite d'être épistémologiquement déconsidéré concernant la définition de la *veritas*, autant la thématique de l'adéquation a toute sa place dans l'ordre du jugement juridique étant donné qu'elle est déclinée entre des actions et des lois. N'est-ce pas la vocation des lois que d'inspirer la mise en conformité du

---

fait, à toute condamnation juridique et morale. » (*Ibid.*, p.28)

<sup>1</sup> « Quand Talleyrand dit : '*C'est plus qu'un crime, c'est une faute*', il résume très bien la façon dont on a toujours considéré, au cours de l'histoire, les actions politiques ; elles pouvaient être habiles ou maladroites, utiles ou néfastes : elles échappaient toujours à la sanction juridique. Il n'y avait pas de '*politique criminelle*' » (*Ibid.*, p.29-30)

<sup>2</sup> Nous ne pouvons ici développer ce point, et seulement souligner que la soi-disant nécessité est toujours une reconstruction à partir d'une essentialisation préalable. Leçon philosophique décisive délivrée par Sartre et Beauvoir. Nous nous permettons de renvoyer à Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, PUF, 2006

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations, VIII, op. cit.*, p.59

comportement de celles et ceux qui entrent sous leur législation ? D'autant plus qu'ils en sont les auteurs<sup>1</sup>. La liberté du jugement juridique est ainsi assurée par la publicité du critère de jugement et par sa mise en œuvre sous la recommandation de l'adéquation.

Sa validité, avons-nous prévenu, dépend de la constitution du dossier qui tombe ou non sous le coup de la loi. « Notre principal souci a été non seulement de réunir mais de trier et de contrôler les informations. Nous ne nous sommes pas contentés des documents qui nous étaient fournis par les Vietnamiens du Nord. Nous les avons fait vérifier sur place, chaque fois que nous l'avons pu, par nos propres enquêteurs. [...] Un enquêteur japonais nous a déclaré qu'il avait vu des cartes utilisées par des pilotes américains sur lesquelles certains emplacements étaient marqués d'une croix, l'une d'elles se trouvant près d'une église qui a été bombardée. Nous avons écarté cette partie de son témoignage car nous ne pouvions pas savoir si ces croix voulaient dire 'objectifs à bombarder' ou au contraire 'attention : église'.<sup>2</sup> » La préoccupation des jurés est donc de vérifier les informations transmises par des témoignages ou des rapports ; ce qui ne peut l'être n'étant pas retenu. Il importe de bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici de présenter une vérité – la vérification ne saurait suffire à la démontrer – mais de confirmer une réalité ; à quoi sert l'enquête sur place. La vérité est exprimée par un discours qui permet d'anticiper tous les états à venir de la réalité étudiée, et plus généralement, du monde. Le discours vrai déroule le principe de la réalité, à partir duquel celle-ci peut être déduite et comprise, c'est-à-dire anticipée. En revanche, la réalité se donne à l'occasion d'une constatation qui ne peut être effectuée que dans l'après-coup. L'après-coup d'un rapport ou d'un témoignage dont l'enquête sur place constate l'adéquation ou non. *Le jugement juridique n'a nullement affaire avec la vérité, exclusivement préoccupé qu'il est par la vérification de la réalité en vue de la comparer à la loi. C'est au regard de cette clarification conceptuelle, qu'il convient d'apprécier ce que Sartre dit de l'objectivité du jugement rendu par le tribunal Russell. Rendant compte des travaux de la première session du tribunal, à Stockholm, il décrit un processus irréversible, qui s'est installé indépendamment des jurés au point que les questions posées et les réponses données ont pu apparaître comme directement inspirées par l'objectivité*

<sup>1</sup> « Nous devons seulement chercher à savoir si, dans le déroulement de cette lutte [de l'impérialisme contre certains pays du tiers monde], il y a des gens qui 'en rajoutent', si la politique impérialiste tombe sous le coup des lois édictées par l'impérialisme lui-même. » (*Ibid.*, p.32)

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.62-63

historique, et qui a transformé les membres du jury en « hommes quelconques », remplaçables par des « hommes quelconques », pourvus du seul pouvoir de dire oui ou non en toute connaissance de cause. La réalité objective a uni ces jurés venus de pays aux pratiques judiciaires multiples : « L'évidence [...] était telle qu'elle avait fait de nous des hommes interchangeables.<sup>1</sup> » Qui, à ce dernier titre, ont répondu unanimement aux questions posées au début des sessions du tribunal.

Les préoccupations politiques ne sont pas absentes des justifications avancées par Sartre. Nous en retenons deux que nous allons retrouver dans la suite de l'exposé. Polémiquant avec le général de Gaulle, alors président de la République française, qui a refusé d'accueillir à Paris le tribunal Russell, sous prétexte que la justice n'appartient qu'à l'Etat, Sartre rétorque que la justice doit tirer sa puissance, à la fois, de l'Etat et des masses<sup>2</sup>. Il ajoute que la *praxis*, conditionnée par les circonstances antérieures, engendre par elle-même une éthique en contestant ces circonstances et en les dépassant vers une fin qui n'est pas encore. C'est cette dimension éthique qui confère leur cohésion aux mouvements populaires, encore faut-il qu'elle soit inscrite dans des jugements précis, comme le sont les jugements juridiques<sup>3</sup>.

### UNE SEULE JUSTICE, LA JUSTICE POPULAIRE

A propos du procès de Lens<sup>4</sup>, nous voudrions seulement tracer les nouvelles pistes de réflexion suivies par Sartre à propos de la question du droit et de la justice :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.85

<sup>2</sup> Cf *ibid.*, p.50. Ces deux sources de justice sont également identifiées comme deux sources de pouvoir, potentiellement concurrentes dans l'un et l'autre cas.

<sup>3</sup> Cf *ibid.*, pp.92-94

<sup>4</sup> Il convient de se reporter à l'ouvrage de Jean-Pierre Barou, *Sartre, le temps des révoltes*, Paris, Editions Stock, 2006, pp.51-72 pour vérifier les conditions de sa mise en place et de sa tenue. Le texte du réquisitoire du procureur Sartre est publié dans *Situations, VIII, op. cit.*, pp.319-331. Sartre déclare d'emblée qu'il faut décider si la catastrophe est due à la fatalité. Si tel était le cas, elle devrait être interprétée à l'aide de la notion absurde de « catastrophe naturelle » (voir pp.319-321). Dès lors que l'on rejette cette facilité, il importe de désigner des coupables sur la base de l'établissement des faits : l'Etat-patron est alors reconnu coupable de l'assassinat du 4 février 1970, et les cadres, les ingénieurs responsables de la fosse 6 également coupables d'homicides intentionnels.

Dans le premier numéro de *J'Accuse* (15 janvier 1971), Sartre répond aux questions d'André Glucksmann. À la question de savoir s'il y a deux justices, Sartre répond non, car la justice bourgeoise n'en est pas une ; il s'est agi pour la bourgeoisie de s'emparer de tous les moyens de gouvernement, dont la structure juridique. Il précise, en outre, que son rôle au tribunal a été de simplement résumer les témoignages. Il a, en ce sens, fourni sa caution morale de philosophe. Précisant que cette justice n'implique nul lynchage. A. Glucksmann fait remarquer que les mineurs ont retenu, à Faulquemont, les cadres au fond. « Leçon excellente », rétorque Sartre. Sentences exécutoires ? Désigner des coupables, et non plus s'en remettre à la fatalité, c'est rendre exécutoire cette sentence. Aucun nom n'est livré, mais dans les corons chacun sait qui est visé : « S'il doit y avoir une sanction plus lourde, c'est aux mineurs d'en décider. » Et de tracer une limite : « Si le bain de sang a lieu, cela ne dépend pas de la justice populaire, c'est simplement que la lutte des classes, à un certain moment de son développement, devient sanglante. Ce qui pour moi, hélas, apparaît comme une nécessité. » Pour ajouter : « Le bain de sang, c'est-à-dire le lynchage individuel, je n'y crois pas. » Sartre n'est favorable ni au lynchage, ni à la peine de mort. Dernière question : le tribunal populaire a emprunté la même forme que la justice bourgeoise. Pourquoi ? Phase transitoire, répond Sartre, en vue de faire prendre conscience aux gens ce qu'est la justice populaire<sup>1</sup>.

Alors que dans sa réponse au général de Gaulle, Sartre recensait deux sources de légitimité pour la justice, l'Etat et les masses, dans ce dernier entretien, il soutient que seul le peuple peut fonder la justice, ou encore qu'il n'est de justice que populaire. L'autre justice, la justice étatique, ou bourgeoise, dans la mesure où la bourgeoisie a investi l'Etat, n'est qu'un instrument de domination. Quoi qu'il en soit de cette prise de position, il faut noter qu'elle est nourrie par une idée de la justice, ou plus précisément par une exigence, pour reprendre le terme déjà utilisé par Sartre, contenue dans cette idée de justice, qui impose que l'exercice de la justice soit strictement dissocié de l'exercice du pouvoir. Ce qui implique, en retour, que la politique soit en mesure de reconnaître à la justice un caractère d'« outre-politique »<sup>2</sup>, de transcendance, d'au-delà de la politique. La transcendance n'est pas ici à considérer comme une vertu propre, intrinsèque, de la justice ;

<sup>1</sup> Voir Jean-Pierre Barou, *Op. cit.*, pp.70-72

<sup>2</sup> C'est en travaillant avec François Athané à la préparation d'un ouvrage sur la justice populaire que nous avons retenu cette notion d'outre-politique à titre d'hypothèse en vue de déterminer la réalité et le statut de la justice.

elle est pour autant que la politique l'admet. L'indépendance, au sens fort, de la justice, le « hors-politique » est, en vérité, une condition métapolitique, sans le respect de laquelle la politique s'abîme en tyrannie ou en expertise, qui réalisent l'une et l'autre le degré zéro de la politique.

En revanche, l'argumentation de Sartre n'est pas convaincante lorsqu'il affirme qu'il n'y a qu'une seule justice, la justice populaire, qu'il pose comme une notion auto-suffisante. D'une part, il ne s'agit que de renverser la position unilatérale gaullienne : une justice exclusivement étatique, en une position tout aussi unilatérale : une justice exclusivement populaire. D'autre part, en absolutisant la justice populaire, en l'essentialisant, Sartre fait comme si elle n'impliquait pas un « pouvoir populaire », susceptible de l'instrumentaliser<sup>1</sup>, et rend inutile l'interrogation - dont nous venons de souligner qu'elle est décisive - sur les conditions de l'indépendance ou de la transcendance de cette justice pour le pouvoir.

Alors que cette indépendance est déterminante en ce qu'elle produit par elle-même des effets qui sont autant de signes de la spécificité de la justice. Effets que Sartre décrit avec une remarquable netteté et pertinence lorsqu'il relate, comme il a été rappelé *supra*, la session finale du tribunal Russell. Cette indépendance définit les juges comme des « hommes quelconques »<sup>2</sup>, et non comme les membres d'une caste dont la vocation serait précisément de différencier ses membres des Autres : l'indépendance n'est aucunement

---

<sup>1</sup> Possibilité qui devenait réalité sous les yeux de Sartre et de ses amis maoïstes avec les événements rassemblés sous l'appellation de « révolution culturelle » chinoise. Rappelons le jugement global lucide de Simon Leys contemporain des événements eux-mêmes, et qui laisse deviner combien la logique du pouvoir a directement affecté la soi-disant justice populaire : « La 'Révolution culturelle' qui n'eut de révolutionnaire que le nom, et de culturel que le prétexte tactique initial, fut une *lutte pour le pouvoir*, menée au sommet entre une *poignée d'individus*, derrière le rideau de fumée d'un fictif mouvement de masses (dans la suite de l'événement, à la faveur du désordre engendré par cette lutte, un courant de masse authentiquement révolutionnaire se développa spontanément à la base, se traduisant par des *mutineries militaires* et par de *vastes grèves ouvrières* ; celles-ci qui n'avaient pas été prévues au programme, furent impitoyablement écrasées. » (Simon Leys, *Les Habits neufs du président Mao*, Paris, Editions Ivrea, 2009 [1971], p.23-24)

<sup>2</sup> Un « homme quelconque » est « tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui. » (Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964, p.213). Tel est l'écrivain débarrassé des séductions de l'« élite » et de l'illusion d'être porteur d'un talent. L'acte d'écrire et l'acte de juger semblent avoir plus d'un point commun pour autant que l'écrivain et le juge n'entretiennent pas l'illusion, corporatiste ou de caste, d'une appartenance à une communauté spécifique.

synonyme de corporatisme, lequel ressortit à une logique de pouvoir, de domination. La fonction de juger réduit celles et ceux qui ont à la mettre en acte à l'état d'une épure laissant ressortir deux traits essentiels, et seulement deux : une liberté absolue, une responsabilité absolue, et le respect de la loi. Les juges n'ont d'autre présupposé que la loi, cette norme à la lumière de laquelle ils qualifient les faits qui leur sont soumis. Leur jugement relève de leur responsabilité entière dans la mesure où il ne saurait être confondu avec une application mécanique de la loi à des faits. L'acte de juger les amène à adopter le point de vue du législateur non pour s'y substituer mais pour en concrétiser l'intention. Nous pouvons ici nous référer à Aristote pour illustrer cette activité, tout ensemble libre (le choix de la loi comme critère) et contrainte (la loi rien que la loi), que requiert le jugement des faits qui leur sont soumis : « Chaque fois donc que la loi se prononce en termes généraux et que survient un cas qui, sur ce point, fait exception à la règle générale, il est alors normal, dans les limites que laisse de côté le législateur et que n'a pas touché sa formule trop simple, de corriger le défaut : *c'est précisément le correctif que le législateur aurait apporté explicitement s'il avait été dans cette situation et qu'il aurait apporté explicitement s'il avait été dans cette situation et qu'il aurait précisé, s'il avait su, dans un article de loi.*<sup>1</sup> »

### LES HESITATIONS SARTRIENNES

Faute de temps, nous ne nous attarderons pas sur les deux dernières situations qui ont sollicité le parti pris sartrien incluant une référence au droit.

De l'affaire de Bruay-en-Artois, nous retiendrons que Sartre intervient pour ramener ses jeunes amis maoïstes à la raison juridique, celle-ci n'étant pas alors qualifiée de bourgeoise ou de populaire. *La Cause du peuple* du 1<sup>er</sup> mai 1972 annonce en page intérieure : « Le crime de Bruay : il n'y a qu'un bourgeois pour avoir fait ça. » Dans le numéro du 17 mai 1972 de ce même journal, Sartre invite à ne pas confondre les genres en mobilisant la distinction, qu'il a théorisée pour légitimer le tribunal Russell, entre l'ordre juridique et l'ordre politique-historique : si la haine sociale à l'endroit de Pierre Leroy, le bourgeois-nécessairement-coupable-du-crime-de-Brigitte-parce-que-bourgeois – il est notaire – aux yeux du Comité Vérité Justice de Bruay-en-Artois, est légitime du fait de ses activités sociales, elle ne saurait l'être en tant qu'il est l'assassin de Brigitte, ce qui n'a pas été prouvé<sup>2</sup>. Ce

<sup>1</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V [1137b 19-24], Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p.280-281. [Nous soulignons, MK]

<sup>2</sup> Voir sur ce point et pour un bon exposé de cette affaire, Pascal Cauchy, *L'affaire de*

rappel à l'ordre (juridique) fait écho à l'avertissement (méthodologique) que Sartre adressait au marxisme dans *Questions de méthode* : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry. L'insuffisance euristique du marxisme contemporain tient dans ces deux phrases.<sup>1</sup> »

Dans la conférence qu'il donne le 25 février 1972 à l'invitation du Jeune Barreau de Bruxelles<sup>2</sup>, Sartre expose les raisons qui l'ont conduit à assumer la direction de *La Cause du peuple* et de trois autres journaux « gauchistes » en argumentant systématiquement l'opposition entre la justice bourgeoise et la justice populaire, ne reconnaissant de valeur de justice qu'à cette dernière. C'est cette même problématique que nous avons rencontrée lorsque Sartre a accepté de jouer le rôle de procureur dans le procès populaire de Lens.

Contre celles et ceux qui prétendent réserver l'exercice de la justice au seul Etat, Sartre lève deux objections. Une objection qui, fondée sur la distinction de l'Etat comme réalité abstraite et du gouvernement comme réalité concrète, en appelle à Montesquieu et à son principe selon lequel l'impartialité de la justice ne peut se fonder que sur leur indépendance vis-à-vis du gouvernement : « Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire : car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.<sup>3</sup> » Par cette référence, Sartre réactive le thème de l'outre-politique que nous avons développé *supra*. La deuxième objection, infiniment plus importante, selon Sartre lui-même, est une objection d'origine : la notion de justice vient du peuple, pour lequel « il y a, originellement des situations justes et des situations injustes<sup>4</sup> » ; et Sartre de préciser que ce n'est pas affaire d'idéologie mais d'un sentiment profond qui appartient à la conscience populaire. Ainsi, la justice serait d'origine, éprouvée par la conscience populaire et dévoyée par l'institution étatique.

---

*Bruay-en-Artois*, Paris, Larousse, 2010. Sur l'intervention de Sartre, voir p.130.

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1985 [1960], p.53

<sup>2</sup> Le texte de cette conférence est reproduit dans Jean-Paul Sartre, *Situations, X, Politique et autobiographie*, « Justice et Etat », Paris, Gallimard, 1976, pp.48-74

<sup>3</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XI, Chapitre VI, Paris, Classiques Garnier, 1961, p.164

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, « Justice et Etat », *Op. cit.*, p.50

Ces deux objections n'entrent pas en cohérence. La première assure l'indépendance de la justice, non pour que celle-ci fonctionne conformément à son essence mais selon les conditions déjà énumérées que nous pouvons réunir sous le terme de « formalisme » ; conditions qui ouvrent la possibilité d'un exercice indépendant de la justice, non pas seulement au sens négatif d'une non-intervention du pouvoir, mais au sens plein d'un jugement « objectif », comme le dit Sartre du jugement final du tribunal Russell. En revanche, la seconde enferme la justice, en l'occurrence populaire, dans une origine, une essence, qui doit donc pouvoir se manifester sans être empêchée, notamment par des règles formelles. Essentialisation de la justice qui repose sur une première essentialisation qui affecte la notion maoïste de « masses », qui se voient attribuer un sentiment de justice infallible.

### CONCLUSION

Même lorsque Sartre prétend défendre une définition unilatérale de la notion de justice, il lui est difficile de masquer le caractère double ou paradoxal du droit. La mise entre parenthèses de ce paradoxe passe par une essentialisation de la justice et celle du sujet qui est supposé en être le porteur et être l'arbitre du juste et de l'injuste (l'Etat pour d'aucuns, les masses pour Sartre à l'occasion de certaines prises de position). Cette essentialisation est à l'œuvre dès lors qu'un groupe, quel qu'il soit, prétend s'appropriar la justice et s'en réserver l'exercice légitime.

Contre l'essentialisme, la philosophie de Sartre, et celle de Beauvoir, nous alertent d'une manière vigilante. Ce qui n'empêche pas l'un et l'autre de retomber dans l'essentialisme, le naturalisme, tant l'anti-essentialisme est difficile à tenir. Il reste que c'est cette dernière voie que Sartre nous invite à suivre, et c'est celle qui est la plus prometteuse quant à éclairer ce qu'il en est du droit et de la justice et de leur bon usage. Pour profiter des bienfaits de l'analyse sartrienne, il faut parfois penser contre Sartre.

# LE COMPAGNON DE ROUTE SARTRE ET LE PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS ENTRE 1952 ET 1956

Miklós NAGY<sup>1</sup>

***Abstract:** Nowhere else but in France after the second world war was the issue of Communism able to succeed in gaining so many intellectuals. The party attracted an extensive, so – called ‘fellow traveler’ intellectual circle as well including philosopher Jean Paul Sartre, who, without belonging to the party, supported its general tendency. The reason why it is especially significant that the writer, who had always emphasized his independence, became a ‘fellow traveler’, is because he chose to support the socialist camp as opposed to the American imperialism, and taking advantage of his international prestige he took an active role in the anti-imperialist peace-movement. In the background of Sartre’s break with the Communist Party is the contrary judgment of the 1956 Hungarian revolution. Sartre firmly disapproved the Soviet intervention contrary to the attitude of French Communist Party legitimating military intervention. By his disapproval he started a large - scale disillusionment from communist ideology as well as the distancing of the intellectuals from the Communist Party.*

***Keywords:** Communism, communist ideology, Communist Party, Hungarian revolution.*

## I. LES PARTICULARITES DU PCF DANS LE SYSTEME POLITIQUE DE LA IV<sup>EME</sup> REPUBLIQUE

Les années de la IV<sup>ème</sup> République (1946-1958) constituent l’âge d’or du Parti communiste français. Aux élections législatives de novembre 1945 le PCF obtient 28,8% des suffrages exprimés et il a la plus forte représentation à l’Assemblée nationale. En 1946, il rassemble plus de 800 000 adhérents. Le PCF est au pouvoir aux côtés des socialistes (SFIO) et des démocrates-chrétiens (MRP). La Guerre froide le rejette dans l’opposition à partir de l’automne 1947, pourtant, avec 26% des suffrages aux élections législatives de juin 1951 et presque autant à celles de janvier 1956, le PCF reste largement en tête des formations politiques françaises. Mais la

---

<sup>1</sup> University of Szeged, Hungary.

puissance électorale n'est qu'un des indicateurs de la puissance du PCF, „premier parti de France“ de l'époque.

Le succès incontestable du Parti communiste résulte de trois facteurs, selon l'historien Michel Winock: le PCF apparaît comme parti „internationaliste“, comme parti „ouvrier“, et comme élément clé de la gauche française.<sup>1</sup>

La référence à l'URSS constitue un élément fondateur de l'identité communiste en lui fournissant ses assises idéologique et ses orientations stratégiques. D'octobre 1947 à avril 1956, le PCF est membre du Kominform qui regroupe les partis communistes de l'URSS et des démocraties populaires. Dans les périodes d'isolement comme lors de la Guerre froide, les communistes ne sont jamais marginalisés, ils appartiennent au vaste monde communiste où la référence à l'URSS fournit un modèle prestigieux de construction du socialisme.<sup>2</sup>

Le PCF tient dans la société française une place analogue à celle des grands partis socio-démocrates des pays étrangers que n'a jamais eue la SFIO (parti socialiste), il est parvenu à constituer un puissant parti ouvrier. Dans la période de 1936 à 1956 il a su mettre à profit le développement rapide de la grande industrie pour élargir et consolider sa base sociale dans les usines mais aussi pour remporter de nouvelles victoires sur les plans syndical et municipal.

Le PCF s'identifie aussi comme un parti français, affirmant son patriotisme, et se posant à la Libération comme „le parti des fusillés“. Son patriotisme est étroitement lié à l'antifascisme qui trouve à s'exprimer pendant la Guerre froide dans la lutte antiaméricaine, contre le plan Marshall et contre les bases de l'OTAN sur le territoire français.

Ce triple capital, ouvrier, patriotique et internationaliste est géré sous la direction du chef historique, Maurice Thorez, secrétaire général du PCF de 1930 à 1964, l'homme totalement dévoué à Staline. Le PC fut un vrai parti stalinien. Comme les autres partis communistes il a été organisé selon les préceptes de Lénine, suivant le principe du „centralisme démocratique“ qui était son mode de fonctionnement. Le stalinisme renforce à l'extrême ce centralisme. Seul le centre, Moscou décide de la stratégie d'un parti mondial et il ne reste aux partis communistes que des choix tactiques.

---

<sup>1</sup> Michel Winock: Age d'or et déclin du Parti Communiste in: La France politique XIX-XX siècle, Éditions du Seuil, 2003, p. 380

<sup>2</sup> Winock: *ibid*, p. 381

Même s'il n'est pas au pouvoir, comme en France depuis 1947, le parti stalinien fonctionne en parti totalitaire ou virtuellement totalitaire. Le communisme – affirme Michel Winock – a pris nettement la forme d'une religion – „...avec ses articles dogmatiques, ses liturgies, ses hymnes, ses prêtres, ses martyrs, son pape... „ Le parti stalinien élève le culte de la personnalité à la hauteur d'une pratique religieuse”<sup>1</sup>

## II. LES ADHERENTS INTELLECTUELS ET LES COMPAGNONS DE ROUTE

Le communisme n'a jamais rallié à sa cause autant de sympathies parmi les intellectuels qu'en France. Leur adhésion est rarement due à un penchant pour le marxisme. La plupart des intellectuels vient au PCF par la Résistance. Le communisme attire les intellectuels par le prestige dont jouit la Résistance mais aussi par le puissant levier qu'il constitue en tant que grande organisation de masse, capable de rassembler près de 6 millions d'électeurs. Un grand nombre d'intellectuels adopte l'idée d'une mission du prolétariat et d'une victoire inéluctable du Parti Communiste, seul représentant authentique du prolétariat.<sup>2</sup> Les grandes figures de l'intelligentsia française renforcent les rangs des communistes tels le psychologue Henri Wallon, les physiciens Frédéric et Irène Joliot-Curie, les peintres Fernand Léger, Pablo Picasso ou encore les poètes, Paul Éluard, Louis Aragon. Dans un cercle plus large, le PCF attire à lui des “compagnons de route” comme le romancier Vercors (Jean Bruller), ou le philosophe Jean-Paul Sartre entre 1952 et 1956. Se situant hors de l'organisation, ils se sentent d'autant plus libres d'en soutenir la stratégie générale qu'ils n'en partagent pas l'idéologie dans sa totalité.<sup>3</sup> Ils sont d'autant plus précieux pour le PCF qu'ils se présentent comme des indépendants qui ont choisi délibérément le “camp du socialisme” contre l'impérialiste américain. „Le Mouvement de la Paix est le lieu d'élection de leur militantisme... mouvement téléguidé par Moscou multipliant les initiatives contre les USA censés incarner la guerre et en faveur de l'URSS, blanche colombe de la paix.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Winock: *ibid*, p. 397

<sup>2</sup> Jean-Louis Dumas : *Histoire de la pensée, Philosophes et philosophies*, Tallandier, 1990, p.348

<sup>3</sup> Ory-Sirinelli: *ibid*, p. 164

<sup>4</sup> Winock: *ibid*, p. 349

### III. SARTRE ET LE PARTI COMMUNISTE ENTRE 1945-1952

Après la Libération Sartre parvient à une importante notoriété et devient le symbole de l'engagement des intellectuels qui entretient des rapports complexes avec le Parti communiste. En 1945 Sartre cherche à fonder la possibilité d'être révolutionnaire sans être communiste. Il manifeste une attitude critique concernant l'idéologie et la tactique communiste. Il refuse d'accepter les "vérités historiques" que défendait le PCF telle que la défaite inévitable du système capitaliste, la victoire du prolétariat et l'émancipation de l'humanité. Le PCF, de son côté considérait Sartre avec méfiance. Selon l'orthodoxie communiste, face à la montée du prolétariat, la bourgeoisie devenait une classe en déclin et réactionnaire et se tournait vers l'idéalisme. Dans ce scénario, l'existentialisme de Sartre était la plus récente expression de cet idéalisme bourgeois. Car si la bourgeoisie était une classe décadente en déclin il en était aussi pour sa culture dont Sartre était un des représentants.<sup>1</sup>

En octobre 1945 Sartre donne un double manifeste de son engagement dans *Qu'est ce que la littérature* et dans la „Présentation” de la revue „*Les Temps modernes*” en présentant la théorie du devoir d'engagement de l'intellectuel. Selon Sartre „...le compagnonnage critique envers le PC et l'URSS est la seule forme d'engagement politique pour les *Temps modernes*”<sup>2</sup> L'intention de Sartre est d'affirmer la responsabilité de l'écrivain dans le dévoilement du monde et la volonté de le changer. La Guerre froide partage bientôt le monde en deux et l'intelligentsia française ressent les retombées. Sartre devient dangereux pour les dirigeants du PCF en raison de son prestige international, de l'influence qu'il peut exercer sur les intellectuels communistes. Il y eut aussi une réaction cruelle dans la presse communiste à propos de la pièce de Sartre, *Les Mains sales*, présentée pour la première fois en 1948. L'hebdomadaire communiste, *Les Lettres françaises* décrivait *Les Mains sales* comme „ un pamphlet anti-communiste et antisoviétique.”<sup>3</sup> Malgré les protestations de Sartre, affirmant qu'il ne s'agissait pas d'une pièce politique, mais plutôt d'une pièce sur la politique, la critique *Des Lettres françaises* affirma en 1948 que „ c'est Sartre qui a les mains sales”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> David Drake: Sartre et le parti communiste français (PCF) après la Libération (1944-1948) 2006 [www.sens-public.org/spip.php?article234](http://www.sens-public.org/spip.php?article234) p.15

<sup>2</sup> J-L Dumas: *ibid*, 348-349.

<sup>3</sup> Drake: *ibid* p.25

<sup>4</sup> Ory-Sirinelli: *ibid*, p. 192

L'attitude critique de Sartre vis-à-vis du parti est représenté par les *Entretiens sur la politique*, paru en 1949 ainsi que par deux textes les plus politiques de l'année 1950, la préface „titiste” donné à un livre intitulé „*Le communisme yougoslave*”, écrit par Maurice Merleau-Ponty, mais cosigné par Sartre. L'autre texte fut l'article intitulé „*Les jours de notre vie*” qui date du janvier 1950 dénonçant les camps de concentration soviétique.<sup>1</sup> Pour les intellectuels dont la référence restait non le marxisme léninisme, mais le combat antifasciste, Tito est resté un des héros malgré son excommunication du monde stalinien. Un des prétextes de l'arrestation des hautes responsables communistes des démocraties populaires (Rajk, Kosztov, Slansky) fut l'accusation titiste. La presse communiste de l'époque des procès préfabriqués justifia publiquement le châtement des accusés. La protestation contre les procès préfabriqués de type soviétique fondés sur l'accusation titiste provoqua certaines exclusions des intellectuels du PC comme celle de Marguerite Duras mais plutôt un éloignement progressif comme dans le cas de Vercors. Mais cette protestation n'aboutira pas à la formation d'une opposition anticomuniste radicale parmi les intellectuels<sup>2</sup>

L'adhésion de Sartre au Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR) au début de 1948 - parti politique créé et dirigé exclusivement par des intellectuels - illustra la volonté de concilier son indépendance à l'égard du PCF ainsi que son aspiration de la transformation radicale du régime social.<sup>3</sup> Le RDR fondé par David Rousset fut connu comme „le parti de Sartre et de Rousset”. Les rapports entre Sartre et le PCF ont encore empiré suite à son adhésion au Rassemblement Démocratique Révolutionnaire. Ce mouvement se présentait comme une alternative aux « pourrissements de la démocratie capitaliste » et à « la limitation du communisme à sa forme stalinienne ».<sup>4</sup> En octobre 1949 Sartre quitta pourtant le parti en affirmant que „le parti répondait à un besoin abstrait non à un besoin réel”.

Ce ne fut qu'en 1951 qu'il y aura un rapprochement entre Sartre et le PCF autour de la campagne menée pour la libération d'Henri Martin, marin communiste condamné pour son action contre la guerre d'Indochine. Sartre contribua à la campagne par la publication d'un ouvrage collectif paru en

---

<sup>1</sup> Ory-Sirinelli: *ibid*, p.167

<sup>2</sup> Ory-Sirinelli: *ibid* p 186

<sup>3</sup> Ory-Sirinelli: *ibid* p.166

<sup>4</sup> Drake: *ibid*. p.22

1953. Henri Martin sera relâché en 1953, l'année où Sartre publie l'article intitulé *l'Affaire Henri Martin*.

Entre 1951 et 1956 on est témoin d'un rapprochement progressif et d'une relative adhésion aux formes de lutte adoptées par le Parti Communiste.<sup>1</sup> Son rapprochement avec les communistes culmina avec les „*Communistes et la paix*” en 1952. Ce fut le début de sa période de compagnonnage. Dans cette œuvre Sartre repoussa et neutralisa certaines vérités sur le „socialisme réalisé” par la volonté de maintenir la légende révolutionnaire à laquelle il s'était voué.<sup>2</sup> Il ne niait pas l'existence du Goulag, mais il refusait d'en faire une arme contre l'URSS.<sup>3</sup> Il y justifia son accord avec les communistes sur des sujets précis. Il considérait le parti comme ... le seul représentant des travailleurs qui se montrait encore plus au moins apte à les mobiliser sur des bases proprement politique.”<sup>4</sup> „En dépit de toutes ses défaillances, le PC y est présenté comme la seule médiation qui permet aux masses d'accéder à la dignité humaine de la classe agitant.”<sup>5</sup> résume J-F Sirinelli.

Sartre ne cherchait pas à devenir membre du Parti pour deux raisons essentielles. Il était antihiérarchique et libertaire (anarchiste), ce qui était en contradiction avec l'esprit et la pratique du PCF. D'autre part, il refusait la conception du marxisme que défendait alors le Parti. Il voulait « corriger » et « humaniser » le marxisme scientifique » du Parti et collaborer avec le PCF tout en gardant son indépendance.<sup>6</sup>

A partir de 1952 Sartre assumera le rôle de compagnonnage dans le Mouvement de la Paix.

Il participera au Congrès des peuples pour la paix à Vienne en 1952, il sera élu président de l'Association France-URSS. Ses voyages faits en URSS en 1954 et en Chine populaire en 1955 furent largement commentés par la presse communiste. En 1954, au retour d'un voyage en URSS, Sartre donne *Libération*, le quotidien proche du PCF, une série de six articles à la gloire du régime soviétique.

---

<sup>1</sup> Francis Jeanson: Sartre par lui même, Paris, Seuil, 1967, p.117

<sup>2</sup> J-L. Dumas: *ibid* p.350

<sup>3</sup> Michel Winock: Sartre s'est-il toujours trompé?

[www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0203-winock-fr-5.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0203-winock-fr-5.pdf) p.10

<sup>4</sup> Jeanson.: *ibid* p. 118

<sup>5</sup> Ury-Sirinelli: *ibid*. p. 167

<sup>6</sup> Drake: *ibid*. p.5-6

#### IV. LE PCF ET LA DESTALINISATION: CONSEQUENCES DU XX<sup>ÈME</sup> CONGRES DU PCUS ET DU RAPPORT KHROUCHTCHEV CHEZ LES INTELLECTUELS

La mort de Staline en 1953 et la déstalinisation qui s'ensuit provoquent une crise dans le monde communiste et au sein du PCF aussi. La montée en puissance des „réformistes” en URSS inquiète les dirigeants du PCF engagés dans la pérennisation du modèle stalinien qui craignent que le processus de „déstalinisation” n'aboutisse à leur propre remise en cause. Thorez et les autres dirigeants du PCF jouent en coulisse la carte de l'appui sur la „vieille garde” stalinienne (Molotov, Malenkov Kaganovitch).<sup>1</sup> Le grand choc fut celui du XX<sup>ème</sup> Congrès du PCUS, au cours duquel est lu à huis clos le rapport Khrouchtchev sur les crimes de Staline. Le texte est publié par le Monde le 6 juin. La direction du PCF prétend que le rapport est un faux pur et simple et l'Humanité se déchaîne contre „les calomnies de la presse bourgeoise.” Thorez invente une formule pour couper court à toute discussion publique: „Rapport attribué à Khrouchtchev”, et la presse communiste n'en reproduira pas une ligne. Après l'élimination de Molotov, Thorez et ses camarades attaquent Khrouchtchev au grand jour et apparaissent comme les ultimes défenseurs de Staline.

Chez les intellectuels communistes, la dénonciation des crimes de Staline suscitait beaucoup d'espoirs, elle semble signifier plus de liberté pour les partis communistes par rapport à Moscou, la possibilité de corriger la situation actuelle. La reconnaissance des crimes de Staline, la réhabilitation des victimes renforcent la confiance en une organisation disposant de telles capacités de réforme et en un régime capable de faire son autocritique, ainsi que l'espoir d'un communisme réformateur, d'un socialisme plus démocratique<sup>2</sup>

#### V. LE PCF ET LA REVOLUTION HONGROISE DE 1956

À l'automne 1956, la France se trouve engluée dans l'aventure coloniale en Algérie, le 22 octobre, l'avion transportant Ben Bella et les dirigeants du FLN a été intercepté. Mais d'autres événements contribuent à occulter (elkendőz) la révolution hongroise, c'est l'affaire de Suez, et l'intervention des 23, 24, et 25 octobre que prépare le gouvernement Guy Mollet.

<sup>1</sup> Le PCF dans la „guerre froide”: un parti stalinien modèle (1947-1967) <http://www.fr.internationalisme.org/brochures/pcf-stal-99k>

<sup>2</sup> Ory-Sirinelli: *ibid*, p. 186-187

Dès le premier jour, la révolution hongroise est assimilée par la direction du PCF à une contre-révolution en toute conformité avec la ligne politique soviétique. C'est le titre de l'Humanité du 24 octobre: „une contre-révolution conduite„...par les ennemis du régime des démocraties populaires, par des émeutiers fascistes, armés, payés, organisés par les impérialistes occidentaux”. On a réglé l'affaire en reconnaissant des erreurs qui ont provoqué le mécontentement de „couches saines du peuple”.<sup>1</sup> Comme l'indique l'éditorial de l'Humanité du 25 octobre, „ces erreurs étaient reconnus, corrigés, ou en voie de correction.”<sup>2</sup>

L'Humanité ne donne aucun écho sur l'intervention militaire de l'URSS contre la révolution hongroise, le quotidien communiste constate simplement le 5 novembre: „Grâce à la formation d'un nouveau gouvernement ouvrier et paysan, présidé par János Kádár et à l'aide de l'Union soviétique, le pouvoir populaire est solidement rétabli”. Le Parti communiste français approuve donc pleinement la conduite du gouvernement ouvrier de Hongrie et adopte l'attitude la plus dure face à la révolution hongroise.

Pour protester contre l'intervention russe, le 7 novembre, plusieurs milliers de manifestants assaillent et incendient le siège du PCF et les locaux de l'Humanité.

Les événements de Hongrie sèment le trouble dans les rangs des ouvriers. De nombreux militants et de nombreuses organisations prennent ouvertement position contre l'intervention soviétique. Plusieurs mouvements ouvriers de solidarité sont organisés pour soutenir le peuple hongrois.<sup>3</sup>

## VI. SARTRE ET LA REVOLUTION HONGROISE DE 1956

Il est incontestable que c'est au niveau des intellectuels que le Parti communiste a le plus pâti (meglakol) de la révolution hongroise. A partir du 4 novembre la réaction de personnalités comme Sartre et d'autres proches du parti est significative. Sartre condamne l'intervention soviétique. Après avoir signé une pétition d'intellectuels de gauche et de communistes protestataires, il donna dès le 9 novembre une longue interview à L'Express qui signe son divorce cette fois définitif avec le PCF. Il déclare: „Je condamne entièrement et sans réserve l'agression soviétique... Je brise à regret, mais entièrement mes rapports avec mes amis, les écrivains soviétiques qui ne

---

<sup>1</sup>L' Humanité, le 24 octobre 1956

<sup>2</sup>L'Humanité, le 25 octobre 1956

<sup>3</sup> Combat, le 9 novembre 1956

dénoncent pas (ou qui ne peuvent dénoncer) le massacre en Hongrie. On ne peut plus avoir d'amitié pour la fraction dirigeante de la bureaucratie soviétique: c'est l'horreur qui domine"<sup>1</sup> Il exprime sa solidarité avec les révolutionnaires hongrois en adressant à François Fejtó une lettre à l'occasion de la parution de son livre intitulé, „La Tragédie hongroise: „... Vous me donnez l'occasion de redire, après tant de Français, la solidarité profonde qui nous unit à votre peuple, notre respect pour ses souffrances et notre admiration pour son courage”.<sup>2</sup>

Le Monde du 9 novembre publie l'appel de Picasso et de neuf autres intellectuels, membres du PCF critiquant la prise de position officielle de leur parti favorable à l'écrasement de la révolution hongroise.

La réaction des intellectuels communistes à la révolution hongroise est caractérisée par le désenchantement de l'idéologie communiste. Ils rompent avec le communisme mais pas encore avec les communistes, avec le Parti. Le Parti est assiégé, il ne veut pas le quitter à ce moment là. Ils s'en iront souvent en catimini. Nul communiste de l'époque ne vit cette rupture de communauté avec soulagement, mais plutôt avec mauvaise conscience ou tristesse.<sup>3</sup>

Nous sommes d'accord avec l'appréciation de Pierre Kende selon laquelle la révolution hongroise a fondamentalement ébranlé l'influence politique et spirituelle exercée par le communisme soviétique pendant 30 ans à partir des années 20. Mais il serait difficile de prouver que les événements de 1956 ont détruit tous les mythes et toutes les illusions concernant l'URSS ou le socialisme. Le déclin des partis communistes occidentaux – dont le Parti communiste français – et en particulier la diminution de leur soutien dont ils jouissent dans les milieux intellectuels s'amorce en 1956.<sup>4</sup>

## VII. LE DECLINE DU PCF

Les événements de la guerre d'Algérie ont contribué à l'affaiblissement de l'attrait du PC exercé sur les intellectuels. Une autre cause est apparue pour les intellectuels, celle du tiers-mondisme dont Sartre a fait un éloge à propos des *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon en 1961 qui

---

<sup>1</sup> Express, le 9 novembre 1956

<sup>2</sup>Préface du numéro spécial des *Temps Modernes*, janvier 1957, cité par François Fejtó: Budapesttől Párizsig, Magvető, 1990, p. 377

<sup>3</sup> Winock: *ibid*, p. 400

<sup>4</sup> Pierre Kende: *ibid*, p. 39-40

est considérée comme le manifeste du « tiersmondiste ». Il défend l'indépendance algérienne et voit dans cette guerre de décolonisation un combat du tiers monde contre l'impérialisme. De 1956 à 1962, il mène un combat radical pour la cause nationaliste des Algériens, et s'engage en faveur de l'indépendance de l'Algérie.

Cet antiimpérialisme se manifeste aussi dans son opposition contre la guerre de Viêt-Nam. Son antiaméricanisme fut illustré par son entrée en 1967 au Tribunal, organisé par le philosophe anglais, lord Russell pour juger l'action des Américains au Viet-Nam qui condamna les USA pour génocide.

Sartre est devenu le maître à penser de l'extrême gauche depuis la guerre d'Algérie jusqu'aux années 1970, qui a soutenu le mouvement de 1968 en attaquant le PC „qui avait peur de la révolution.” Il a prit nettement position contre le PCF, en 1968, lorsque les Soviétiques, de nouveau, écraseront par la force le « printemps de Prague », où il verra une preuve nouvelle de « la dégradation implacable (könyörtelen) et continue du socialisme soviétique ».<sup>1</sup>

A partir de la deuxième partie des années 1970 le milieu intellectuel français connaît une profonde crise idéologique, le marxisme voit une forte érosion. Sartre qui incarna la position longtemps dominant de la gauche intellectuel en France deviendra d'une certaine façon le responsable et le symbole des erreurs et des errances présumées de cette gauche - résume Jean-François Sirinelli.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Winock: *ibid* o.14.

<sup>2</sup> Jean-François Sirinelli (sous la direction de) *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX<sup>e</sup> siècle*, PUF 2003, p.1130

## MARCUSE LETTORE DE L'ÊTRE ET LE NÉANT DI SARTRE

Federico SOLLAZZO<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this article I analyze the Marcusean critique to the famous book of Sartre *L'Être et le Néant* (1943), appeared (in 1948) in *Philosophy and Phenomenological Research*. In his review on the book of Sartre, Marcuse doesn't deny some points of contact between him and the French thinker. However, Marcuse harshly criticizes the Sartrean Existentialism that, for the philosopher of Frankfurt, turns historical-materialistic elements in ontological ones, because of a wrong use of the philosophy of Hegel and Heidegger, and overlaps the individualistic level with the social one, losing so the extremely important differentiation between them. The aftermath of this Sartrean lack of philosophical rigor is, for Marcuse, the confusion about, or even the losing of, the realistic possibilities to change the concrete human condition.*

**Keywords:** *Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Existentialism, Materialism.*

Se si deve incontrare una notte, che sia piuttosto quella della disperazione, che rimane lucida, notte polare, veglia dello spirito, da cui si leverà, forse, quella chiarezza bianca e intatta, che delinea ogni oggetto alla luce dell'intelligenza.

A. Camus, *Il mito di Sisifo*

Nel 1948, a cinque anni di distanza dalla pubblicazione del libro di Jean-Paul Sartre, sulla pagina del n. 3 della rivista «*Philosophy and Phenomenological Research*» Herbert Marcuse dedica una lunga recensione a *L'Être et Néant*, in cui estende la sua analisi all'esistenzialismo sartriano *in toto*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> University of Szeged, Hungary.

<sup>2</sup> Cfr. H. Marcuse (*Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant*, 1948; ristampato come *Sartre's Existentialism in Studies in Critical Philosophy*, 1973) *Esistenzialismo. Note sull'Essere e il nulla di Jean-Paul Sartre*, in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-65*, trad. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerutti, Torino, Einaudi 1969, pp. 189-222 (d'ora in poi nel testo come E, seguito dal numero di pagina dell'edizione originale) e J-P. Sartre (*L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943) *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. di G. Del Bo, Milano, Il Saggiatore 2008. Va subito precisato come Marcuse

Marcuse inizia il suo articolo mostrando la sua adesione all'idea sartriana di (presente) *réalité humaine* come estrema reificazione: l'uomo appare nella realtà come cosa in un mondo di cose. Tuttavia, qui si concludono le assonanze con Sartre (almeno nell'articolo in esame).

Marcuse infatti rifiuta nettamente, e critica duramente, l'idea sartriana che non si possa cambiare quella *réalité humaine*, che per lui è invece possibile e doveroso trasformare. Per il pensatore francese infatti, come è noto, l'uomo è assolutamente libero.

Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la "réalité humaine". L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre<sup>1</sup>

---

nel suo testo non distingue tra esistenzialismo sartriano o di altro tipo; l'aggettivazione sartriano è da me utilizzata nel presente testo per dar conto della presenza di altre posizioni, come ad esempio quella di Albert Camus, che pur ponendosi nell'alveo dell'esistenzialismo non possono essere imputate delle stesse critiche che Marcuse rivolge a Sartre (questione sfuggita o forse semplicemente elusa dal filosofo francofortese che nel suo scritto perseguiva altri obiettivi; lo stesso Marcuse infatti alla nota 5 del suo articolo avverte: «Unless otherwise stated, "existentialist" and "Existentialism" refer only to Sartre's philosophy»). Per questo Marcuse scrive di un rifiuto dell'esistenzialismo da parte di Camus, rifiuto che io mi permetto invece di proporre che sia dell'esistenzialismo *sartriano*: «Camus rejects existential philosophy: the latter must of necessity "explain" the inexplicable, rationalize the absurdity and thus falsify the reality. To him, the only adequate expression is living the absurd life, and the artistic creation, which refuses to rationalize ("raisonner le concret") and which "covers with images that which make no sense" ("ce qui n'a pas de raison"). Sartre, on the other hand, attempts to develop the new experience into a philosophy of the concrete human existence: to elaborate the structure of "being in an absurd world" and the ethics of "living without appeal"», E, p. 310. Emblematica, a questo proposito, la breve *pièce* teatrale camusiana, evidentemente riferita a Sartre, (*L'improvvisazione dei filosofi*, non datato, probabilmente 1947) *L'improvvisazione dei filosofi*, trad. it in «MicroMega» (numero monografico dedicato a Camus nel centenario della nascita intitolato *L'intellettuale e l'impegno* e contenente fra gli altri testi camusiani, come quello qui citato, inediti in italiano), n. 6, 2013, pp. 159-183.

<sup>1</sup> Cit. da J-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 5 edition (Paris, 1946), da Marcuse, in E, p. 314, tradotta da quest'ultimo alla nota 11 come segue: «Page 61. "That which we call liberty is therefore undistinguishable from the being of the "human reality". Man does not first exist in order to be free subsequently, but there is no difference between his being and his free-being (being-free)"».

Tuttavia non è mai possibile pervenire ad una conciliazione fra il *Pour-soi* e l'*En-soi*, e tale condizione è ontologica, pertanto valida sotto ogni cielo e in ogni clima.

The circle of ontological identifications is thus closed [...] not through a dialectical process, but through their simple establishment as ontological characteristics [E, p. 316]

Per Marcuse, proprio in quest'ultimo passaggio risiede l'errore dell'esistenzialismo sartriano: nel rendere ontologico ciò che è storico-materialistico, dunque nel rendere immutabile ciò che invece potrebbe (e dovrebbe) essere mutato.

Neither the triumph nor the collapse of fascism produce any fundamental change in the existentialist conception. In the change of the political system, in war and peace, before and after the totalitarian terror – the structure of the “*réalité humaine*” remains the same [...] The experience of the absurdity of the world of man's failure and frustration appears as the experience of his ontological conditions. Sartre defines Existentialism as a doctrine according to which “existence precedes and perpetually creates the essence” [*Les Lettres Françaises* (Paris, November 24, 1945). See also *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946), p. 17]. But in his philosophy, the existence of man, in creating his essence, is itself determined by the perpetually identical ontological structure of man, and various concrete forms of man's existence serve only as examples of this structure [...] Existentialism [...] hypostatizes specific historical conditions of human existence into ontological and metaphysical characteristics. Existentialism thus becomes part of the very ideology which it attacks, and its radicalism is illusory [...] The essential freedom of man, as Sartre sees it, remains the same before, during and after the totalitarian enslavement of man. For freedom is the very structure of human being and cannot be annihilated even by the most adverse conditions: man is free even in the hands of the executioner [E, pp. 310 e 311, fra parentesi la nota di Marcuse]

Marcuse imputa questo fraintendimento ad uno scorretto uso di Sartre della filosofia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel e di Martin Heidegger<sup>1</sup>. Aggiungendo inoltre che nell'esistenzialismo sartriano è

---

<sup>1</sup> In particolare, Marcuse si riferisce a: G.W.F. Hegel (*Phenomenologie des Geistes*, 1807), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani 1955 e M.

presente anche un'evidente contraddizione: quando Sartre indica una possibile via per cambiare le condizioni della realtà umana contraddice se stesso e il suo esistenzialismo, poiché egli stesso ha posto la *réalité humaine* come ontologica, quindi meta-storica, dunque immutabile.

But while these aspects seem to commit Existentialism to the innermost tendencies of the bourgeois culture, others seem to point into a different direction. Sartre himself has protested against the interpretation of human freedom in terms of an essentially "internal" liberty – an interpretation which is own analysis so strongly suggests – and he has explicitly linked up his philosophy with the theory of the proletarian revolution ["Matérialisme et Révolution", *Les Temps Modernes*, I, nos. 9 and 10 (Paris, 1946) ...] The two conflicting aspects reflect the inner movement of existentialist thought [...] which reaches its object, the concrete human existence, only where it ceases to analyze it in terms of the "free subject" and

---

Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi 2005. Ad esempio: «Sartre's Existentialism [...] revives the Hegel's formula for the free and rational condition of man. To Hegel, however, the realization of this condition is only the goal and end of the entire historical process. Sartre takes the ontological shortcut and transforms the process into the metaphysical condition of the "Pour-soi"», E, p. 323; ed ancora: «Heidegger's existential ontology remains intentionally "transcendental": his category of *Dasein* in neutral toward all concretization [...] In contrast, Sartre attempts such concretization with the methods and terms of philosophy – and the concrete existence remains "outside" the philosophical conception, as a mere example or illustration», E, p. 335. Per il confronto di Marcuse con Hegel ed Heidegger cfr. soprattutto: (*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932) *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, presentazione di M. Dal Pra, trad. it di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1969, (*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941) *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, introduzione di C. Galli, trad. it. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino 1997 e *Carteggio con Heidegger (1947-1948)*, in *Davanti al nazismo*, a cura di C. Galli, trad. it. di R. Laudani, Roma-Bari, Laterza 2001; il carteggio venne pubblicato per la prima volta in lingua originale (tedesco) sulla rivista «Pflasterstrand», n. 279/280, 1985, e tradotto in italiano in «Fenomenologia e Società», n. 1, 1989, in entrambi i casi, però, è assente la lettera di Heidegger, e quelle di Marcuse sono mancanti di alcuni periodi, mentre vengono riprodotte integralmente le lettere di Marcuse nel volume P.E. Jansen (a cura di), *Befreiung Denken – Ein politischer Imperativ*, Verlag 2000, Offenbach 1990, dove rimane tuttavia assente quella di Heidegger, pubblicata parzialmente in «Reset», n. 50, 1998 (si segnala che nel medesimo volume di Jansen è presente anche un quadro del carteggio tra Marcuse e Raya Dunayevskaya, a cui mi riferirò in seguito).

describes it in terms of what it has actually become: a “thing” in a reified world [E, pp. 311 e 312, fra parentesi la nota di Marcuse]

Analizzando più nel dettaglio l’indebita trasformazione sartriana della storia in ontologia, da cui deriva la contraddizione del voler cambiare una storia che sarebbe però metafisica, emerge quello che, per il filosofo tedesco, è il cuore del fraintendimento sartriano.

Per Sartre infatti, come si è già accennato, l’uomo è assolutamente libero, in ogni tempo e in ogni spazio. Ne consegue, che egli è ciò che è semplicemente perché accetta di esserlo.

His contingent situation becomes “his” in so far he “engages” himself in it, accepts or rejects it. No power in heaven or on earth can force him to abdicate his freedom: he himself, and he alone is to decide and choose what he is [...] whatever he does or does not do, whatever he is or is not – he himself has “chosen” it, and his choice was absolutely and perfectly free [E, pp. 314 e 320]

Ad esempio, dice Sartre, si può essere francesi, lavoratori salariati ed ebrei solo se e quando si accetta di essere tali, conseguentemente, si cessa di essere tali quando si rifiuta di esserlo.

Agli occhi di Marcuse, questa non è filosofia, è ideologia<sup>1</sup>. Sartre infatti non considera la fondamentale distinzione tra il livello sociale, quello del noi, e il livello individualistico, quello dell’io, appiattendoli uno sull’altro

---

<sup>1</sup> «L’analisi esistenziale di Sartre rimane una “dottrina idealistica”, che, a dispetto di ogni preteso primato dell’“esistenza” sull’“essenza”, astrae dai fattori storici – la “concretezza empirica” –, e al tempo stesso li ipostatizza dentro strutture ontologiche [...] “Distruzione e frustrazione, sessualità e politica” divengono “condizioni ontologiche”: sono sciolte dalle loro determinazioni storico-sociali, le quali a loro volta si riducono a esempio e illustrazione delle strutture dell’essere [...] una simile operazione filosofica subisce la dialettica regressiva dell’idealismo, in forza della quale l’idealizzazione non può restare impermeabile all’involutione della realtà sociale, ma deve fissare la stessa crisi del mondo borghese, perdendo ogni valenza utopica. Ne risulta un *idealismo senza utopia*, una “mera ideologia” [di più] la libertà “assoluta” del soggetto riproduce l’ideologia della concorrenza, della libera iniziativa e dell’uguale opportunità, rivelando, al tempo stesso, la realtà che ne sta al fondo», L. Scafoglio, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l’idea di teoria critica*, Roma, Manifestolibri 2009, pp. 88, 89 e 90, fra virgolette alte le citazioni da E. «L’esistenzialismo di Sartre, la sua difesa della libertà interiore contro ogni brutalità del mondo, è quindi del tutto interno alla tradizione del pensiero borghese», R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino 2005, p. 143. Cfr. anche S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Roma-Bari, Laterza 1983.

nell'unica dimensione del *Pour-soi*. Gli individui diventano così meri esempi particolari di una situazione generale, immutabile poiché ontologica, anziché storica.

“La réalité humaine” [...] His liberty is limited, and his choice is prescribed to such an extent that their interpretation in the existentialist terms appears like mere mockery [...] “C’est seulement en reconnaissant la liberté... des antisemites et en assumant cet être-juif que je suis pour eux, c’est seulement ainsi que l’être-juif apparaîtra comme limite objective externe de la situation; s’il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs objects, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience (d)être libre transcendance inqualifiable” [Page 610. “It is only by recognizing the liberty... of the anti-Semites and by assuming this being-Jewish which I represent to them that being-Jewish will appear as the external objective limit of my situation. If, on the other hand, it pleases me to consider them simply as objects, my being-Jewish disappears immediately to give way to the simple consciousness of being a free transcendence”] The persecution of the Jews, and “les tenailles du bourreau” are the terror which is the world today, they are the brute reality of unfreedom. To the existentialist philosopher, however, they appear as example of the existence of human freedom. The fact that Sartre’s demonstration is ontologically correct and a time-honored and successful feature of idealism only proves the remoteness of this demonstration from the “réalité humaine”. If philosophy, by virtue of its existential-ontological concepts of man or freedom, is capable of demonstrating that the persecuted Jew and the victim of the executioner are and remain absolutely free and masters of a self-responsible choice, then these philosophical concepts have declined to the level of a mere ideology [...] Sartre accomplishes this transformation by a trick: the term “Pour-soi” covers the We as well as the I; it is the collective as well as the individual self-consciousness<sup>1</sup> [E, pp. 320, 322 e 323, fra parentesi la nota di Marcuse con la sua traduzione]

---

<sup>1</sup> Per estrema chiarezza, forse per prevenire una possibile replica che gli sarebbe sembrata tanto pretestuosa quanto filosoficamente infondata, Marcuse aggiunge: «While it is a truism to say that the *ideas* “nation”, “class”, etc., are not created by the “Pour-soi”, but by the action and reaction of specific social groups under specific historical conditions. To be sure, these groups are composed of individuals who may be ontologically characterized as “Pour-soi”, but such characterization is totally irrelevant to the understanding of their concreteness», E, p. 324.

Diversamente, per Marcuse l'individuo è sì libero<sup>1</sup> ma la sua libertà non è assoluta bensì contingentata dalla concreta condizione storico-materialistica in cui è inserito. Non a caso, circa quindici anni dopo in una delle sue opere di maggiore risonanza Marcuse definisce la scelta organizzativa che una società (consapevolmente o meno) compie, come un atto che si svolge nel "regno delle possibilità dentro il regno della necessità": «The "possibilities" must be within the reach of the respective society; they must be definable goals of practice [...] The way in which a society organizes the life of its members involves an initial *choice* between historical alternatives which are determined by the inherited level of the material and intellectual culture»<sup>2</sup>. Per Marcuse quindi non si può prescindere dal fatto che l'uomo sia inserito dentro concrete condizioni storico-materialistiche, che determinano tanto la sua condizione individuale quanto quella sociale, o meglio, la condizione individuale nei margini di quella sociale. Questa concretezza storico-materialistica, che non va persa trasformandola in un'ontologia o in un'ideologia<sup>3</sup>, è la *conditio sine qua non* per poter ragionare ed argomentare su qualsiasi possibile cambiamento sociale. Si finisce altrimenti in un *cul de sac* in cui

isolated from the specific historical context in which alone the "transcendence" of the subject may become a precondition of freedom, and hypostatized into the ontological form of the subject as such, this transcendental liberty becomes the very token of enslavement [E, pp. 330-331]

<sup>1</sup> A questo proposito, si dovrebbe riconsiderare l'importanza dell'individualità negli autori della prima Scuola di Francoforte, elemento che scompare nelle letture semplicistiche, politicamente influenzate da sinistra per divinizzare, da destra per demonizzare, una mitizzazione del collettivismo che invece non c'è, trattandosi piuttosto della costruzione di scenari in grado di ospitare l'espansione delle facoltà umane. Una lettura che rintraccia le origini della critica marcusiana alla società industriale avanzata in una particolare antropologia filosofica latente nell'autore, si trova in G.B. Vaccaro, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Milano, Mimesis 2010.

<sup>2</sup> H. Marcuse, (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, 1964), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, introduzione di L. Gallino, trad. it. di L. Gallino e T. G. Gallino, Torino, Einaudi 1999, pp. xli-xlii e xlvi.

<sup>3</sup> È questa infatti la linea di riflessione che Marcuse segue, integrando marxismo e psicoanalisi freudiana, per delineare una realistica teoria filogenetica ed ontogenetica; cfr., H. Marcuse, (*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 1955) *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 2001.

Per questo Marcuse conclude la sua analisi con queste parole.

He [Sartre] exposes the danger zones of society, but transforms them into structures of Being. His philosophy is less the expression of defiance and revolt than of a morality which teaches men to abandon all utopian dreams and efforts and to arrange themselves on the firm ground of reality: Existentialism “dispose les gens à comprendre que seule compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortées, comme attentes inutiles...” [L’*Existentialisme est un humanisme*, loc. cit., p. 58. Existentialism “leads men to understand that reality alone counts, that dreams, expectations, and hopes only permit the definition of a man as deceived dream, an abortive hope, useless expectation...”]

Existentialism has indeed a strong undertone of positivism: the reality has the last word [E, pp. 335-336, prima parentesi mia, nella seconda la nota di Marcuse]

Probabilmente, questa analisi del libro di Sartre è stata mossa dalla fortuna dello stesso. In questo libro infatti Marcuse riscontra uno scorretto e semplicistico (e, aggiungerei, spettacolarizzante, anticipando in una qualche misura il *leitmotiv* de *La Société du spectacle* di Guy Debord) uso di autori e temi a lui cari poiché rimandanti ad una determinata filosofia della prassi<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Alla stesura di E segue una controversia con Adorno in cui quest’ultimo contesta la posizione di fondo che guida la lettura marcusiana di Sartre (invero, tutta la produzione marcusiana di questo periodo): il fatto che la filosofia non debba distaccarsi dalla prassi, pena, il suo trasformarsi in ideologia. Al contrario, Adorno afferma che, a maggior ragione quando la prassi è guidata da una razionalità degenerata, la filosofia trascendendo la concretezza può mostrare una razionalità alternativa, che non soccomba all’assorbimento nel corso del mondo. A mio avviso, l’obiezione adorniana non invalida la critica di Marcuse a *L’Être et le Néant*, palesa invece un motivo marcusiano ancora *in nuce* e che troverà piena tematizzazione nella sua maturità filosofica: quello del trascendimento dello *status quo* (che verrà poi concretamente formulato nei confronti di quella verrà definita come “società unidimensionale”); e tuttavia, e qui risiede il persistere della validità della critica marcusiana dell’esistenzialismo sartriano, sia lo studio della realtà che il delineamento di un suo possibile trascendimento, per non divenire ideologia, devono essere correttamente fondati filosoficamente. A conferma di ciò, si noti come in un successivo confronto, questa volta tra Marcuse e la Dunayevskaya, innescato dal contributo marcusiano ad uno dei principali testi della Dunayevskaya, Marcuse porti a quest’ultima delle obiezioni speculari a quelle precedentemente mosse a lui

come Hegel, Heidegger ed il materialismo (proposto da Sartre come messa al bando dell'*esprit de sérieux*<sup>1</sup>); questa è la chiave del successo dell'opera presso il grande pubblico. Temi e autori a lui cari non per mero gusto personale, ma perché attraverso di essi si può pervenire ad un'autentica liberazione dell'uomo ed espansione delle sue facoltà. Pertanto, non si può non protestare contro un uso degli stessi che, riducendoli ad un *divertissement* per il pubblico, li priva delle loro potenzialità migliorative della condizione umana, rendendoli, al contrario, funzionali a quello *status quo* che dicono di criticare.

Insomma, il diaframma invalicabile che separa (questo) Sartre da Marcuse è il seguente. Per Sartre la condizione umana è quella di un'*esistenza* caratterizzata dalla cifra della *mancanza*, quest'ultima è incolumabile poiché è posta come un universale storico ergo l'esistenza è condannata al fallimento e l'uomo ad essere una "passione inutile". Per Marcuse invece la condizione umana è quella di un *vita* caratterizzata dalla cifra dell'*eccedenza*, la vita eccede sempre le situazioni storiche in cui si esplica che infatti si configurano come contenimento di tale eccedenza ergo la comprensione delle forme storiche del contenimento dischiude le possibilità altrettanto storiche di costruzione di realistiche forme di liberazione dell'*eccedenza*.

Se volessimo cercare di esprimere con una formula sintetica i termini della critica di Marcuse a Sartre, potremmo dire che le polarità tra le quali oscilla la condizione umana sono, per il pensatore francese, l'*accettazione della realtà* e il *nulla*, mentre per il filosofo tedesco, l'*accettazione della realtà* e il *non*

da Adorno, testimoniando così l'evoluzione del suo itinerario intellettuale che lo porterà sempre più a condurre la metodologia scientifica marxiana della prassi verso istanze dialettiche in grado di dar conto dell'elemento non deterministico che opera nella realtà e quindi della necessità della critica, intesa come sottrazione alla sua presunta fatalità, della stessa realtà. Cfr. H. Marcuse, (*Preface*, in R. Dunayevskaya, *Marxism and Freedom. From 1776 until today*, 1958), *Prefazione*, trad. it. di L. Scafoglio in H. Marcuse, *Marxismo e nuova sinistra*, a cura di R. Laudani, postfazione di S. Mezzadra, Roma, Manifestolibri 2007, pp. 33-40; T.W. Adorno, *Carteggio con H. Marcuse*, in Theodor Adorno Archiv, 969; H. Marcuse, *Carteggio con R. Dunayevskaya*, in Raya Dunayevskaya Memorial Found, trad. it. parz. in H. Marcuse, *Marxismo e nuova sinistra*, cit., pp. 285-351.

<sup>1</sup> «Marcuse [...] riconosce nell'opera di Sartre una sorta di ibridazione di pensiero filosofico e letteratura commerciale, di "ontologia e sessuologia" [che] mentre sembra annunciare l'abbandono dell'ontologia, in realtà "riveste la vecchia ideologia di un nuovo manto di radicalismo e ribellione"», L. Scafoglio, *op. cit.*, p. 90.

*ancora presente* (ma non per questo, nulla), le realistiche possibilità di cambiare la realtà.

È noto come negli anni successivi fra le posizioni di Sartre e Marcuse vi sarà una ricomposizione<sup>1</sup>. Questo avverrà proprio per l'avvicinarsi di Sartre alle tematiche del materialismo e dunque per il conseguente distanziamento (sebbene non direttamente esplicitato) dall'esistenzialismo tratteggiato ne *L'Être et le Néant* e da Marcuse discusso in *Existentialism*.

### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- T.W. ADORNO, Carteggio con H. Marcuse, in Theodor Adorno Archiv, 969.
- A. CAMUS, (*L'impromptu des philosophes*, non datato, probabilmente 1947) *L'improvvisazione dei filosofi*, trad. it in «MicroMega» (numero monografico dedicato a Camus nel centenario della nascita intitolato *L'intellettuale e l'impegno* e contenente fra gli altri testi camusiani, come quello qui citato, inediti in italiano), n. 6, 2013, pp. 159-183.
- F. FANON, (*Les Damnés de la terre*, 1961) *I dannati della terra*, trad. it. di C. Cignetti, Torino, Einaudi 2007.
- Ph. GAVI, P. VICTOR, J-P. SARTRE, (*On a raison de se révolter*, 1974) *Ribellarsi è giusto: dal maggio '68 alla controrivoluzione in Cile*, trad. it. di A. Berardinelli, Torino, Einaudi 1985.
- G.W.F. HEGEL (*Phenomenologie des Geistes*, 1807), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani 1955.
- M. HEIDEGGER (*Sein und Zeit*, 1927) *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi 2005.
- P.E. JANSEN (a cura di), *Befreiung Denken – Ein politischer Imperativ*, Verlag 2000, Offenbach 1990.
- H. LASSITHITAKIS, *A propos du livre On a raison de se révolter*, «Libération», 07/06/1974.

---

<sup>1</sup> Cfr., in particolare, l'articolo curato da H. Lassithitakis, *A propos du livre On a raison de se révolter*, «Libération», 07/06/1974, riportante una conversazione a più voci avvenuta il 26 Maggio del '74 a Parigi a cui prendono parte, fra gli altri, Philippe Gavi, Benny Lévi (sotto lo pseudonimo di Pierre Victor) e soprattutto Sartre e Marcuse. Il libro in questione è Ph. Gavi, P. Victor, J-P. Sartre, (*On a raison de se révolter*, 1974) *Ribellarsi è giusto: dal maggio '68 alla controrivoluzione in Cile*, trad. it. di A. Berardinelli, Torino, Einaudi 1985. Un ulteriore luogo di avvicinamento tra Sartre e Marcuse è la nota *Prefazione (Préface)* sartriana al famoso libro F. Fanon, (*Les Damnés de la terre*, 1961) *I dannati della terra*, trad. it. di C. Cignetti, Torino, Einaudi 2007. Sulla possibilità di delineare una prospettiva emancipativa della condizione umana, a partire dalle assonanza tra Sartre e Marcuse cfr. F. Sollazzo, *Through Sartre and Marcuse: For a Realistic Utopia*, in «Analele Universității din Craiova, Seria: Filosofie», n. 31, 2013, pp. 90-100.

- R. LAUDANI, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino 2005.
- H. MARCUSE (*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932) *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, presentazione di M. Dal Pra, trad. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1969.
- ID., (*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941) *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, introduzione di C. Galli, trad. it. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino 1997.
- ID., *Carteggio con Heidegger (1947-1948)*, in *Davanti al nazismo*, a cura di C. Galli, trad. it. di R. Laudani, Roma-Bari, Laterza 2001.
- ID., (*Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant*, 1948; ristampato come *Sartre's Existentialism*, in *Studies in Critical Philosophy*, 1973) *Esistenzialismo. Note sull'Essere e il nulla di Jean-Paul Sartre*, in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-65*, trad. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerutti, Torino, Einaudi 1969.
- ID., (*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 1955) *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 2001.
- ID., (*Preface*, in R. Dunayevskaya, *Marxism and Freedom. From 1776 until today*, 1958), *Prefazione*, trad. it. di L. Scafoglio in *Marxismo e nuova sinistra*, a cura di R. Laudani, postfazione di S. Mezzadra, Roma, Manifestolibri 2007, pp. 33-40.
- ID., (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, 1964), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, introduzione di L. Gallino, trad. it. di L. Gallino e T. G. Gallino, Torino, Einaudi 1999.
- ID., *Carteggio con R. Dunayevskaya*, in *Raya Dunayevskaya Memorial Found*, trad. it. parz. in H. Marcuse, *Marxismo e nuova sinistra*, cit., pp. 285-351.
- S. MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, Roma-Bari, Laterza 1983.
- J-P. SARTRE (*L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943) *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. di G. Del Bo, Milano, Il Saggiatore 2008.
- ID., (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946) *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Re, Milano, Mursia 1970.
- ID., (*Materialisme et Révolution*, 1946), *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore 1977.
- L. SCAFOGLIO, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Roma, Manifestolibri 2009.
- F. SOLLAZZO, *Through Sartre and Marcuse: For a Realistic Utopia*, in «Analele Universității din Craiova, Seria: Filosofie», n. 31, 2013, pp. 90-100.
- G.B. VACCARO, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Milano, Mimesis 2010.

**LE CONCEPT DE LA « CONVERSION »  
DANS LES CAHIERS POUR UNE MORALE, DE JEAN-PAUL SARTRE**

**Adriana NEACȘU<sup>1</sup>**

***Abstract:** In his book *Being and Nothingness*, Sartre made a plea for a new morality, that to be in harmony with the true ontological status of man, defines in opposition to being-in-itself, as being-for-itself, so a being which is its own nothingness. He even confesses his intention to write a book aimed the moral domain that enables deepening the issues of freedom and responsibility. Although Sartre never writes this book, the *Workbooks for a moral*, published posthumously, are proof of his efforts in this direction. There the philosopher names this new morality "the ontological moral" and he makes the plane of its broad theoretical exposure. He tells us that man, to build this type of morality, must make before a real moral conversion that Sartre connects with pure or not complicit reflection. My research refers to Sartre's concept of man's moral conversion, trying to summarize its meaning, content and implications. By this, it wants to show the close connection between ontology and moral within Sartre's philosophy.*

***Keywords:** being-in-itself, being-for-itself, ontological moral, conversion, free, history, social solidarity, Sartre.*

Ma recherche porte sur le concept sartrien de la conversion morale de l'homme, essayant de lui présenter en bref la signification, le contenu et les implications. Par cela elle veut mettre en évidence l'étroite liaison entre l'ontologie et la morale dans la philosophie sartrienne, et souligner que la préoccupation de Sartre pour l'éthique a été constante, étant fermement exprimée par le philosophe dans le livre *L'être et le néant* et intensément développée immédiatement après cet ouvrage.

L'éthique de Sartre s'appuie sur l'idée que l'homme, délaissé dans l'univers, c'est-à-dire dépourvu de tout secours et sans être soumis à aucun déterminisme, se fait lui-même, conformément à un projet originaire qui l'arrache de sa facticité immédiate et le dirige vers la réalisation du soi, mettant en mouvement un processus générateur du monde, qui ne peut pas être qu'un monde humain. Elle est donc étroitement liée de l'ontologie, à partir de laquelle elle se développe naturellement, qui lui offre la justification et sans laquelle elle serait seulement une série de thèses sans

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

aucune nécessité. Mais, à son tour, l'ontologie de Sartre est construite autour de deux concepts éthiques fondamentaux: la liberté et la responsabilité, étant, par conséquent, pleine des aspects moraux, qui ne peuvent pas être écartés sans que l'ontologie ne soit pas elle-même dénaturée. Donc, chez Sartre, ontologie et morale s'impliquent tellement l'une et l'autre qu'on peut dire, en dernière instance, qu'elles font une et la même chose.<sup>1</sup>

Déjà dans l'ouvrage *L'être et le néant*, Sartre fait une plaidoirie pour une nouvelle morale<sup>2</sup>, qui soit en harmonie avec le vrai statut ontologique de l'homme, définit, par opposition à l'être-en-soi, l'être des phénomènes, qui seulement est<sup>3</sup>, comme l'être-pour-soi, c'est-à-dire « un être-qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est »<sup>4</sup>, et qui exprime la manière d'être spécifique pour la conscience.<sup>5</sup> Il nous avoue même son intention d'écrire un livre sur le domaine moral, qui permet l'approfondissement des questions de la liberté et de la responsabilité.<sup>6</sup> Bien que Sartre ne l'a jamais écrit, les *Cahiers pour une morale*, rédigés entre 1947 et 1948 mais publiés à titre posthume<sup>7</sup>, sont la preuve de ses efforts en ce sens. Là le philosophe développe l'analyse des concepts éthiques fondamentaux comme liberté, responsabilité, valeur, largement présentés déjà dans *L'être et le néant*, mais il introduit aussi de concepts nouveaux. L'un de ces concepts est celui de la «conversion morale»<sup>8</sup>, qui lui permet à Sartre de s'élever du plan strictement individuel sur le plan de la société et de l'histoire, tout en gardant l'individu comme fondement ontologique pour cette innovation.

Le concept de la « conversion » est un terme largement utilisé en divers contextes: scientifique, technique, économique, religieux, politique, psychologique, logique, philosophique, moral, etc., qui ont lui imprimé une pluralité de significations; mais en dépit de cette pluralité, ce qui on peut retenir

<sup>1</sup> Voir: Adriana Neacșu, *Ontologia lui Jean-Paul Sartre, (L'ontologie de Jean-Paul Sartre)*, București, Editura Academiei Române, 2009, le chapitre: « Sensul etic al ontologiei lui Sartre » (« Le sens éthique de l'ontologie de Sartre »), pp. 193-206, et le Résumé, p. 226.

<sup>2</sup> La dernière section de l'ouvrage *L'être et le néant* est intitulée: « Perspectives morales. »

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm Sartre, Gallimard, Paris, 1976, 2001, pp. 32-33.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 95-102.

<sup>6</sup> Ibidem, pp. 675-676.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>8</sup> A vrai dire, le concept est annoncé déjà même dans *L'être et le néant*, mais là Sartre ne nous dit rien sur sa signification concrète. (Voir Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., p. 453, Note 1).

comme le sens général, commun c'est l'idée de retour et de changement. Par exemple, une conversion morale, après le model d'une conversion religieuse, exprime un radicale changement des convictions et du comportement de l'individu. Mais Sartre n'adopte pas tout simplement ce sens moral de la conversion sans lui accorder une perspective philosophique plus profonde. Il savait très bien que dans l'histoire de la philosophie, le plus célèbre sens de la conversion on trouve dans la philosophie néo-platonique, où il exprime le retour de la création, c'est-à-dire du monde, vers le Principe duquel toutes les choses sont venues par une action continue de « procession ». Donc, la conversion représente le revenir des choses à leur origine absolue, et, parce qu'aucune d'eux n'a pas d'autonomie, n'étant qu'une simple « émanation » du Principe, la conversion nome, en dernier instance, le retour à soi de l'Absolu.<sup>1</sup>

D'une manière similaire, chez Sartre, la conversion représente le retour à soi du Pour-soi, donc de la conscience de l'homme, qui est considérée par le philosophe comme un vrai Absolu, depuis que son apparence est la même chose que son existence,<sup>2</sup> et du moment que le Pour-soi, d'ailleurs un être tout contingent, est le fondement de son être en tant que Pour-soi, bien que cet être n'est que le néant, plus précisément : son propre néant.<sup>3</sup>

Dans la vision de Sartre, d'habitude, la conscience, qui est intentionnelle par nature, est en première instance orientée entièrement vers un objet distincte d'elle-même, se perdant dans celui-ci et n'ayant sur soi qu'une conscience non-thétique, c'est-à-dire non positionnelle, donc implicite.<sup>4</sup> D'autre part, elle a toujours la capacité d'abandonner tout objet

<sup>1</sup> Voir la présentation en bref de la procession (proodos) et de la conversion (epistrophè) chez Plotin, in : Adriana Neacșu, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 116-117.

<sup>2</sup> « La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure apparence, en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide totale (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu. » (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., p. 23).

<sup>3</sup> « L'être-en-soi peut fonder son néant mais non son être ; dans sa décompression il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement ; mais sa contingence d'en soi demeure hors de prise. C'est ce qui *reste* de l'en-soi dans le pour-soi comme facticité et c'est ce qui fait que le pour-soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est-à-dire qu'il est le fondement de son *être-conscience* ou *existence*, mais qu'il ne peut en aucune cas fonder sa *présence*. Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être. » (Ibidem, p. 120).

<sup>4</sup> « Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience *de* quelque chose. Cela signifie signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant ou,

extérieure et de se focaliser exclusivement sur soi-même. L'acte par lequel la conscience réalise cette performance est la réflexion.<sup>1</sup> Celle-ci représente le retour de la conscience vers elle-même, pour se prendre comme objet spécial, thétique, de son attention.

« La réflexion est une connaissance, cela n'est pas douteux, elle est pourvu d'un caractère positionnel; elle affirme la conscience réfléchie. (...) Mais la réflexion qui nous livre le réfléchi non comme un donné mais comme l'être que nous avons à être, dans une indistinction sans point de vu, est une connaissance débordée par elle-même et sans explication. En même temps, elle n'est jamais surprise par elle-même, elle ne nous *apprend* rien, elle *pose* seulement. Dans la connaissance d'un objet transcendant, en effet, il y a dévoilement de l'objet, et l'objet dévoilé peut nous décevoir ou nous étonner. Mais dans le dévoilement réflexif, il y a position d'un être qui est déjà dévoilement dans son être. (...) La réflexion est reconnaissance plutôt que connaissance. »<sup>2</sup>

De là résulte que le concept de la réflexion et celui de la conversion sont, pour Sartre, deux concepts synonymes. Et, vraiment, dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre nous dit explicitement qu'il s'agit d'une identité entre la conversion et la réflexion, donc le Pour-soi conscient de lui-même.<sup>3</sup> Mais alors pourquoi il ne reste tout simplement au concept de la réflexion pour introduire celui de la conversion, et quelle nouveauté apporte ce terme par rapport au premier ?

---

si l'on préfère, que la conscience n'a pas de 'contenu'. (...) Toute conscience n'est pas connaissance (il y a de consciences affectives, par exemple), mais toute conscience connaissante ne peut être connaissance que de son objet. Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance *de* son objet, c'est qu'elle soit connaissance d'elle-même comme étant cette connaissance. » (Ibidem, pp. 17-18).

<sup>1</sup> « La réflexion c'est le pour-soi conscient *de* lui-même. » (Ibidem, p. 186).

<sup>2</sup> Ibidem, pp. 190-191.

<sup>3</sup> « La conversion : réflexion non complice. Motif de la conversion : impossibilité de se récupérer. Sens de la conversion : rejet de l'aliénation. La non-justification ou *gratuité* — l'ambiguïté — la *tension* — l'échec. Le rapport originel à soi : adéquation dans la non-adéquation, la modification du projet : la création. Donner un fondement à son être en le créant dehors. But absolu : donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde. Mais ce but n'est pas donné, il est *voulu*. Différence entre devoir et volonté. Dehors et dedans. Et la révélation de l'Être : la joie. » (Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., p. 486).

La réponse doit être cherchée dans la distinction que Sartre l'a fait dans *L'être et le néant*, entre la réflexion pure et la réflexion impure. Là il développe le sujet de la réflexion impure, qu'il qualifie comme la réflexion « complice »<sup>1</sup>, sans aborder que tangentiellement celui de la réflexion pure, qu'il nomme la réflexion « non complice »<sup>2</sup>. Or, dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre, sans renoncer au concept de la réflexion pure, pense plus profondément sur les changements réalisés par celle-ci sur le plan de la conscience, et synthétise le sens de ces changements sous le nom de « conversion ».<sup>3</sup> D'ailleurs, nous savons déjà de *L'être et le néant* que, même si originaire, la réflexion pure n'apparaît spontanément dans la conscience, étant le résultat des efforts et d'une sorte de « catharsis » ; que la première qui nous est donnée est la réflexion impure, qui doit être dépassée pour que nous puissions atteindre la réflexion non complice. Il faut donc voir quels sont les causes et les circonstances qui pourraient déterminer un tel dépassement vers la réflexion pure. C'est précisément ce que Sartre se propose dans les *Cahiers pour une morale*, avant de présenter le contenu de la conversion.

« L'origine de la réflexion est un effort de récupération du Pour-soi par soi-même, pour arriver à un Pour-soi qui soit Soi. Il convient donc que la réflexion ait pour but direct et essentiel le Pour-soi irréfléchi. Rien n'est important pour elle que le Pour-soi. Dans la réflexion morale complice, ce qui importe c'est l'être moral du réfléchi. Il s'agit de vouloir le Bien (dans l'irréflexion) pour être moral. La modification en réflexion pure peut-elle modifier ce point de vue ? J'ai montré comment une réflexion complice était possible à partir de l'irréfléchi. A présent je dois montrer comment une réflexion pure est possible à partir de la réflexion impure. Il ne s'agit pas de montrer comment la réflexion pure sort de la réflexion impure mais comment elle en peut sortir. Sinon nous aurions affaire à une dialectique, non à une morale. De la même façon d'ailleurs le passage de l'irréflexion à la réflexion est un drame libre de la personne. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «La réflexion impure ou complice (...) enveloppe la réflexion pure, mais la dépasse, parce qu'elle étend ses prétentions plus loin». (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., p. 190).

<sup>2</sup> «La réflexion pure, simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale ; celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais donnée d'abord, celle qui faut gagner par une sorte de catharsis.» (Idem).

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., la section : « La conversion », pp. 488-570.

<sup>4</sup> Ibidem, pp. 12-13.

Mais pour comprendre l'insuffisance de la réflexion impure et le besoin de son dépassement vers celle pure, rappelons-nous que Sartre dit dans *L'être et le néant* que la réflexion en général est une tentative du Pour-soi d'être pour lui-même ce qu'il est vraiment mais que la réflexion impure essaie de le récupérer comme un En-soi, en faisant de son être un objet extérieure à soi et en lui offrant une existence strictement objective.<sup>1</sup> En bref, la réflexion impure n'est autre chose que notre vie psychique (nommé la « psyché »), dans la succession de tous ses actes, qui ne sont, ni chacun ni ensemble, le Pour-soi mais ses images dénaturées, pétrifiées et placées sous le signe de l'Ego<sup>2</sup>, qui est un objet entièrement transcendant pour la conscience,<sup>3</sup> qui s'objective de cette manière. Mais de pont de vue de Sartre, ce résultat est un échec : le Pour-soi n'est pas récupéré dans son authenticité, le but est raté, et la réflexion qui a conduit à cela est qualifiée comme « de mauvaise foi ».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> « La réflexion, nous l'avons vu, est un type d'être où le pour-soi est pour être à lui-même ce qu'il est. (...) partout, et de quelque manière qu'il s'affecte, le pour-soi est condamné à être pour-soi. C'est bien là, en effet, ce que découvre la réflexion pure. Mais la réflexion impure, qui est le mouvement réflexif premier et spontané (mais *non originel*) est-pour-être le réfléchi comme en-soi. (...) La réflexion impure est un effort avorté du pour-soi pour être autrui en restant soi. L'objet transcendant apparu derrière le pour-soi réfléchi est le seul être dont le réflexif puisse, en ce sens, dire qu'il *ne l'est pas*. Mais c'est un ombre d'être. Il este été et le réflexif a à l'être pour ne l'être pas. C'est cette ombre d'être, corrélatif nécessaire est constant de la réflexion impure, que la psychologie étudie sous le nom de *fait psychique*. » (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., pp. 195-196).

<sup>2</sup> « Par *psyché* nous entendons l'Ego, ses états, ses qualités et ses actes. L'Ego sous la double forme grammaticale de Je et du Moi représente notre personne, en tant qu'unité psychique transcendante. (...) C'est en tant qu'Ego que nous sommes sujet de fait et sujet de droit, actifs et passifs, agents volontaires, objets possibles d'un jugement de valeur ou de responsabilité. » (Ibidem, p. 197).

<sup>3</sup> « Notons seulement ici la raison de la transcendance de l'Ego: comme pôle unificateur des 'Erlebnisse' [expériences], l'Ego est en-soi, non pour-soi. S'il était 'de la conscience', en effet, il serait à soi même son propre fondement dans la translucidité de l'immédiat. Mais alors il serait ce qu'il ne serait pas et ne serait pas ce qu'il serait, ce qu'il n'est nullement le mode d'être du Je. En effet la conscience que je prends du Je ne l'épuise jamais et ce n'est pas elle non plus qui le fait venir à l'existence : il se donne toujours *ayant été là* avant elle – et en même temps comme possédant des profondeurs qui ont à se dévoiler peu a peu. Ainsi l'Ego apparaît dans la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme *de la* conscience. » (Ibidem, pp. 139-140).

<sup>4</sup> « L'objectivation reprend le mouvement réflexif comme n'étant pas le réfléchi *pour* que le réfléchi paresse comme objet pour le réflexif. Seulement ce réflexion est de

Dans les *Cahiers pour une morale*, le philosophe reprit d'une manière plus dure l'idée de l'échec de la réflexion complice, en la présentant comme une profonde « aliénation » de la conscience de l'homme.

«Ce sentiment que j'ai, je ne le suis pas, j'en suis séparé par ma conscience non-thétique elle-même. Je m'épuise à l'alimenter et je m'aliène en lui sans pouvoir en retour le fondre en moi. Ainsi la vie de la psyché est une vie dehors et sans réciprocité. J'ai conscience (réflexive) de haïr, je ne suis pas cette haine. Il y a un échec radical est constant de ma vie psychologique : je ne *touche* pas mon caractère, il est fantôme ; c'est un objet du monde»<sup>1</sup>.

Cette aliénation de la conscience, qui traduit l'échec du Pour-soi dans son tentative de récupération de soi, le moment où, à son tour, est conscientisée par le Pour-soi, peut motiver celui-ci de vouloir atteindre la réflexion pure, non complice, qui, contrairement à la réflexion impure, qui établie le Pour-soi comme son objet entièrement extérieur, pour décréter après qu'elle est identique avec lui, maintienne le rapport originaire du Pour-soi avec soi, en reconnaissant qu'elle est, et, en même temps, n'est pas le Pour-soi qu'elle reflète. Ainsi elle exprime la simple présence du Pour-soi réflexif au Pour-soi réfléchi, qui sont, par nature, différenciés entre eux par « rien », donc par un néant (situation qui, d'ailleurs, est similaire, de quelque façon, à la simple présence du Pour-soi préréflexif à soi-même, mais qui, cependant, est toute autre chose que cela)<sup>2</sup>.

D'ailleurs, l'échec de la réflexion impure n'est pas le seul type d'échec du Pour-soi. Celui-ci arrive inévitablement à l'échec au but de tous ses tentatives d'être, c'est-à-dire, d'être comme En-soi, donc comme « un être qui est ce qu'il est et qui n'est pas ce qu'il n'est pas » – de sorte que le monde humain nous apparaît comme un monde de l'échec. Bien que d'habitude l'individu masque l'échec et pour se donner l'apparence de l'être en-soi, et bien

---

mauvaise foi, car si elle paraît trancher le lien qui unit le réfléchi au réflexif, si elle semble déclarer que le réflexif *n'est pas* le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on n'est pas, alors que dans le surgissement réflexif originel le réflexif n'est pas le réfléchi sur le mode de n'être pas ce qu'on est, c'est *pour* reprendre ensuite l'affirmation d'identité et affirmer de cet en-soi que '*je le suis*'. En un mot la réflexion est de mauvaise foi en tant qu'elle se constitue comme dévoilement de *l'objet que je me suis*. » (Ibidem, p. 196).

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., p. 489.

<sup>2</sup> « L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nul que l'être port dans son être, c'est le Néant. » (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., p. 114).

et qu'il peut persévérer dans cette position de dissimulation, il est possible qu'il réalise, à un moment donné, cette situation fautive où il se trouve et qu'il se pose la question de la cause de l'échec. C'est pour lui l'occasion de refléter sur le sens de ses actions, sur ses relations dans le monde, sur la condition humaine, ce qui lui offre une ouverture vers le plan de la réflexion pure.

« Tout effort du Pour-soi pour être En-soi est par définition voué à l'échec. Ainsi peut-on rendre compte universellement du règne de l'Enfer, c'est-à-dire de cette région d'existence où exister c'est user de toutes les ruses pour être et c'est échouer au cœur de ces ruses et avoir conscience de l'échec. C'est le monde de la folie dont parlent Spinoza et les Stoïciens. Or l'échec peut être indéfiniment masqué, réparé mais par lui-même il tend à révéler le monde comme monde de l'échec et peut pousser le Pour-soi à se poser la question préjudicielle du sens de ses actes et de la raison de l'échec. Le problème se poserait ainsi : pourquoi le monde humain est-il inévitablement le monde de l'échec, qu'y a-t-il dans l'essence de la tentative humaine pour qu'elle soit vouée par principe à l'échec? Cette question est une sollicitation à se placer sur le terrain de la réflexion et à envisager l'action humaine réflexivement dans ses maximes, ses moyens et ses buts. »<sup>1</sup>

Il est extrêmement important de souligner que l'échec dont nous avons parlé ne détermine pas avec nécessité la conscience de dépasser la réflexion impure et d'atteindre celle pure. Sartre nous met en garde qu'il s'agit là d'une option libre de l'homme, option qui prend la forme d'un vrai « drame individuel », et qu'il est tout naturel d'être comme ça, « sinon nous aurions affaire à une dialectique, non à une morale. »<sup>2</sup> Donc nous ne pouvons pas du tout parler de « causes » qui ont comme effet la conversion mais seulement de motifs qui peuvent conduire l'individu, qui est totalement libre, à la réaliser.

En ce sens, il y a aussi des autres motifs que ceux que nous avons déjà présentés. Sartre nous dit que tous les opprimés ont virtuellement la capacité de s'engager dans le voie de la réflexion pure, parce que leur conscience non-thétique d'eux-mêmes leur révèle sans aucun équivoque leur propre statut ontologique et le fait qu'ils l'assument en vertu de leur absolue subjectivité, bien que, en même temps, leur conscience aliénée leur cache cette vérité, en les obligeant de se saisir de la perspective de l'Autre, donc comme simples objets.

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., pp. 488-489.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 13.

« Ainsi tout *aliéné*, dans le temps qu'il se saisit comme Autre à partir de l'Autre, ce qui lui confère le modeste avantage de se voir sous les traits d'un Etre et le terrible handicap de souscrire à l'hétéronomie de sa volonté, se saisit directement comme le fondement de tout le système d'aliénation. Ce n'est pas la peur et le travail qui donneront conscience de soi à l'esclave. Elle est déjà là. Ce n'est pas une virtualité mais le mode même d'exister et la condition originelle pour qu'il y ait des autres et une aliénation. »<sup>1</sup>

De même, tous les besoins que nous avons, nous offrent la chance de dépasser notre situation immédiate, de la remettre en question et de la nier du point de vue de notre humanité, ce qui met en évidence la condition humaine réelle, le fait que l'homme est, par excellence, liberté.

« Le moindre geste de faim est dépassement de la situation, éclaircissement de ce qui est à partir de ce qui n'est pas, négativité, invention, revendication. A la différence des animaux, dont la faim est seulement *conatus* vers la continuation de la vie, la faim chez l'homme peut devenir revendication d'une raison de vivre ou, si l'on préfère, l'homme peut mettre toute l'humanité (recherche de la justice, de la liberté, etc.) comme transcendance et règne des fins dans l'effort pour assouvir sa faim. Il y a donc dans toute activité humaine une compréhension de la condition humaine et de la liberté. »<sup>2</sup>

On voit maintenant mieux l'acceptation que Sartre offre au concept de la conversion : il s'agit de l'acte par lequel la conscience se tourne vers soi, en se prenant elle-même comme objet de réflexion et dans lequel elle dépasse la fausse compréhension sur soi en se révélant son être authentique. En outre, on verra immédiatement que cette conversion ne reste pas sur le plan strictement théorique, cognitif, comme une simple auto-contemplation du Pour-soi, mais qu'elle est, conformément à l'expression de Sartre : « un autre type d'existant »<sup>3</sup>. En des autres termes, elle représente une nouvelle dimension de l'être du Pour-soi, dimension qui, tout en le maintenant sur le terrain de l'authenticité, élargit son champ de l'action, élève le degré de son implication et de son efficacité envers le monde, en lui rendant la possibilité de la manifestation planaire de son être. En bref,

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 488.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 489.

« Les modifications apportées par la réflexion non complice (qui n'est pas pure contemplation mais elle-même projet) sont les suivantes :

Nouvelle manière, 'authentique', d'être à soi-même et pour soi-même, qui transcende la dialectique de la sincérité-mauvaise foi. Cette manière d'être est à quatre termes cette fois : réfléchi (reflet-reflétant), réflexif (reflet-reflétant).

Saisie thématique de la liberté, de la gratuité, de l'injustifiabilité.

Nouvelle relation de l'homme à son projet : il est dedans et dehors à la fois. »<sup>1</sup>

Pour mettre en évidence le contenu concret de la conversion, Sartre examine en détail toutes ces modifications énoncées. La première, qui suppose le dépassement du rapport sincérité-mauvaise foi<sup>2</sup>, nous fait comprendre la dimension du néant qu'implique l'être, donc la manière de non être par laquelle se manifeste l'être. Si la sincérité et la mauvaise foi s'attachent chacune des façons distinctes et opposés qui expriment notre être dans les moments diverses, comme, par exemple, « je suis courageux » ou « je suis lâche », dans la condition d'authenticité on nie également que nous sommes courageux ou lâches, parce qu'on a compris que nous pourrions être d'une façon ou d'autre, d'une manière absolue, comme les choses.

« Il y a donc aliénation originelle dans l'effort pour être courageux, comme aussi bien dans la confession « sincère » « je ne suis pas courageux ». En réalité j'ai fui, en certaines circonstances, je n'ai pas parlé malgré certaine torture, mais en fuyant, il m'a semblé que, dans des circonstances voisines, mais un peu différentes, j'aurais pu ne pas fuir et ceux qui ont pu se taire disent qu'en

<sup>1</sup> Ibidem, p. 490.

<sup>2</sup> « On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même. (...) Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisant ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante. La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité d'une conscience. (...) Il s'ensuit d'abord que celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne, ce que signifie que je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore, je dois savoir très précisément cette vérité pour me la cacher plus soigneusement. (...) Il semble donc que je doive être de bonne foi au moins en ceci que je suis conscient de ma mauvaise foi. » (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., pp. 82-84).

des circonstances légèrement différentes ils auraient parlé. Autrement dit non seulement je réduis, dans l'authenticité, la qualité objective intériorisée à une succession de conduites mais encore je découvre que je *ne suis pas* chacune de ces conduites, ou plutôt je la suis et ne la suis pas.»<sup>1</sup>

Donc, comme résultat de la réflexion non complice nous avons la révélation du fait que nous ne sommes jamais, mais que seulement nous voulons être, en nous assumant librement un projet de soi conscient, issue du projet non réflexif de soi et dans le prolongement de celui-ci, qu'il met continu en question.

« L'authenticité amène donc à renoncer à tout projet d'être courageux (lâche), noble (vil), etc. Parce qu'ils sont irréalisables et qu'ils conduisent de toute façon à l'aliénation. Elle découvre que le seul projet valable est celui de *faire* (et non d'être) et que le projet de faire ne peut lui non plus être universel sans tomber dans l'abstrait (ainsi le projet de *faire le bien*, de dire toujours la vérité, etc., etc.). Le projet valable est celui d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens. »<sup>2</sup>

Ainsi, dans la conversion, le Pour-soi refuse toute qualification, parce qu'elle le pétrifie en dénaturant son être, et il choisit une manière d'être « diasporique », qui présuppose la contingence et l'acte de la pure volonté qui décide dans tout moment sur son être dans l'avenir. Du point de vue de Sartre, cette situation, bien qu'elle ne permet pas qu'on réalise l'unité synthétique du reflet et du reflétant, donc ne représente pas une unité de l'être, elle exprime, néanmoins, l'accord du Pour-soi avec soi.

« Autrement dit la conversion consiste à renoncer à la catégorie d'*appropriation*, qui ne peut régir que les rapports du Pour-soi avec les choses, pour introduire dans le rapport interne de la Personne la relation de *solidarité*, qui sera plus tard modifiée en solidarité avec les autres. En refusant de posséder le réfléchi, elle dévoile le caractère inappropriable de l'*Erlebnis* réfléchi. Mais en même temps, elle réalise un type d'unité spéciale à l'existant qui est l'unité *morale* par mise en question et accord contractuel avec soi. Autrement dit l'unité n'est jamais donnée, ce n'est jamais de l'être. L'unité est volonté. La sincérité est donc exclue parce qu'elle portait sur ce que je *suis*. L'authenticité porte sur ce que je veux. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., p. 491.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Ibidem, pp. 495-496.

Le rôle principal accordé à la volonté dans l'acte de la conversion met en évidence que la liberté, en tant que l'expression de la vraie nature de l'homme, a été réintégrée dans ses droits, ce qui marque la deuxième modification de la réflexion pure dont parlait Sartre, à savoir: « Saisie thématique de la liberté, de la gratuité, de l'injustifiabilité ».

Vraiment, aucun des actes du Pour-soi n'a pas de nécessité objective, étant éminemment contingent. Le Pour-soi ne peut pas l'imposer ni dans les yeux des autres ni dans ses propres yeux comme quelque chose qui doit être accepté et réalisé en vertu de tel ou tel justification externe. De même, il n'a aucun droit de demander le soutien des autres et aucune garantie qu'il réussira, son projet étant abandonné au hasard. Le projet est l'expression de la pure subjectivité du Pour-soi. Cela se passe toujours, soit que la réflexion se manifeste ou non. Dans le cas de la réflexion impure, à cause de l'intervention artificielle de l'Ego, qui transforme le projet dans un objet extérieur, le Pour-soi ne comprend pas cette situation et il arrive à l'aliénation. Mais pendant la conversion, le projet lui-même prend conscience de soi sans intermédiaire, n'ayant autre but que son intention initiale, ce qui signifie que le Pour-soi réalise la profonde subjectivité, la totale gratuité et la manque de toute nécessité de son projet. Par cela il met en question le projet et, en même temps, il l'assume, ce qui a comme effet l'accord du Pour-soi avec lui-même, c'est-à-dire l'institution de la nécessité subjective et la récupération du projet comme un absolu, bien que injustifiable. De cette façon le Pour-soi a la révélation de son être en tant que liberté absolue, et la révélation de son existence authentique. Celle-ci est donc,

«... une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assumption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l'intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d'autres dans sa subjectivité (...) et qui ne se justifie qu'en risquant de se perdre. Je ne aucun droit de vouloir ce que je veux et ce que je veux ne me confère aucun droit, mais je suis justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux. »<sup>1</sup>

La compréhension de son existence authentique change le rapport habituel de l'homme à son projet de soi. Dans le cas du Pour-soi pré-réflexif, le sens de tout projet et d'obtenir pour le Pour-soi une existence en soi, donc de réaliser un impossible être-en-soi-pour-soi, que Sartre nome *causa sui* et qu'il identifiait dans *L'être et le néant* avec Dieu.<sup>2</sup> Après la conversion, le

<sup>1</sup> Ibidem, p. 498.

<sup>2</sup> « L'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement (...); et la valeur fondamentale qui préside à cet projet est

Pour-soi renonce à ce but chimérique,<sup>1</sup> et son projet de devenir Dieu se convertit dans le projet de dévoilement des diverses parties de l'être en-soi, qu'il perçoit comme monde qui l'entoure, et de création. C'est parce que dans tout moment il y a des régions du monde qui existent dans une indifférence d'extériorité, donc qui ne sont pas l'objet de la connaissance ou de l'attention de l'homme. La tâche de chaque Pour-soi converti est de dévoiler de telles régions.

« En conséquence l'authenticité saisira l'intention comme un projet ouvert, un certain rapport mouvant avec le monde, dans lequel seules les structures les plus pauvres et les plus abstraites peuvent demeurer inchangées. Cela ne signifie pas du tout, bien au contraire, que le Pour-soi doive choisir de se définir par le caprice de l'instant (car le caprice de l'instant n'est caprice qu'en apparence; il prend sa forme de caprice sur un fond de choix constant), mais seulement que le Pour-soi doit se décrire lui-même en termes de perspective, et comme direction bien plus parce qu'il *fait*, que parce qu'il veut. Ce qui permettra de le dévouer, c'est l'usine qu'il construit ou l'hôpital qu'il fonde, non sa volonté de faire le bien ou de secourir ses proches. Ce qui définira son amour, c'est le sacrifice concret qu'il fait aujourd'hui et non ce qu'il pense ou ce qu'il sent.»<sup>2</sup>

Nous voyons donc que le dévoilement ne se fait pas par une simple contemplation passive mais par l'action, qui exprime le mieux la liberté et la subjectivité absolue de l'homme. Dans l'action nous déterminons des transformations dans l'être en-soi, l'obligeant à manifester ses multiples facettes, dont nous sommes ceux qui les confèrent un sens, qui d'ailleurs, est révélateur pour le sens que nous conférons à notre vie. Ainsi l'être paraît sur le fondement de la liberté de l'homme, ce qui signifie que l'En-soi est

---

justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal comme peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamentale de la réalité-humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu.» (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., pp. 611-612).

<sup>1</sup> « Du coup l'existant renonce bien en effet à l'être comme en-soi-pour-soi, c'est-à-dire comme cause de soi (dans l'hypothèse où la cause serait avant le soi, c'est-à-dire où il se tiendrait de lui-même *a priori*), mais il se tient de lui-même *a posteriori* en tant qu'il a accepté de se mettre en question comme existant et qu'il a *répondu* à la question par la décision de se continuer. » (Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., p. 495).

<sup>2</sup> Ibidem, p. 494.

récupéré comme être par le Pour-soi, parce que, en absence de celui pur lequel se dévoile l'être, celui-ci tombe dans le Non-Être ou le Néant. Pour Sartre, ce dévoilement par l'action c'est créer ce qui est déjà, étant le seul type de création qui garde la transcendance de l'être-en-soi au-delà de la subjectivité du créateur.

« Ainsi la liberté est fondement; par elle le monde existe; si elle s'anéantit, l'Être s'ouvre sur le Néant. Et toute possibilité de la liberté (technique, artistique, etc.) étant *en même temps* dévoilement de l'Être, le Pour soi s'atteint comme possibilité infinie de manifester infiniment l'Être. Car ce n'est pas dans la contemplation passive que le Pour soi fera apparaître le plus d'être mais c'est au contraire par les multiples facettes de l'action (Saint-Exupéry). La *joie* ici vient de cette curieuse réalité: en créant (gouvernant) l'avion on dévoile un aspect de l'Être qui était mais n'était pas en même temps (puisqu'il n'était pour personne, il était dans l'indifférenciation absolue). Dévoiler c'est *créer ce qui est*. Ce sont les limites de l'Homme : le Dieu qu'il conçoit créerait ce qui n'est pas. Mais alors il est impossible qu'il projette sa création hors de sa subjectivité. L'homme en créant ce qui est conserve à l'Être toute sa transcendance mais en même temps il le fait *paraître* sur le fondement de la liberté.»<sup>1</sup>

Parce que ce dévoilement de l'être se fait toujours de la perspective d'une conscience concrète, qui exprime son point de vue contingent sur le monde, il dévoile, en même temps, l'historicité du Pour-soi, le fait que celui-ci, bien qu'il est un absolu, s'historialise, c'est-à-dire qu'il appartient à une époque déterminée, qui lui imprime son sceau sur toutes les manifestations. Chaque Pour-soi est la conscience libre d'une société qu'il assume, parce qu'il y est immanent et, en ce sens, il est pensé par l'autre comme un objet intégré à celle-ci, et que, en même temps, il dépasse, par sa subjectivité absolue et par son projet, qui a le rôle de fonder et de sauver l'époque par le sens qui lui confère. Il est également vrai que sa subjectivité absolue ne peut pas se manifester que sur le fondement de l'époque.

« En définitive, mon époque c'est moi : je suis cette être immanent à elle par quoi elle se transcende vers son propre salut. Je dois l'assumer comme je m'assume et la faire passer à l'absolu en m'atteignant moi-même comme absolu. Ainsi je manifeste l'Être à travers mes humeurs et l'époque dans et par un projet qui sauve et fonde l'époque. C'est en m'historialisant que je m'assume

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 501.

comme absolu (en reprenant ma gratuité à mon compte) et c'est en m'historialisant que je manifeste et dévoile le maximum concret d'être (l'être révélé déjà par l'époque et l'être révélant-révélé de l'époque *sur l'Être*). »<sup>1</sup>

La révélation par la réflexion non complice de ce statut ontologique ambigu et plain de tension, qui suppose également ma condition d'objet et ma détermination comme absolu, marque, en vision de Sartre, l'atteinte de mon authenticité absolue, comme résultat et expression de la conversion. Celle-ci désigne, donc, la manifestation de l'être humaine dans sa pure et totale authenticité. Pourquoi, cependant, cette conversion ontologique est, en même temps, une conversion morale ? Sartre nous a donné déjà quelques indices en ce sens. Il nous a dit qu'elle implique un choix, il est vrai qu'absolument subjectif, gratuite et contingent, mais pas du tout irresponsable et capricieux, par contre : établi en vertu de la logique d'un projet de soi assumé librement, d'une manière réflexive, qui, en tant que absolu, établit toute la table des valeurs, y compris les valeurs morales. En outre, il définit l'accord du Pour-soi avec lui-même pendant la conversion comme « solidarité avec soi », ce qui est, bien sur, une vertu morale. Mais elle est, en même temps, comme solidarité avec les autres, une vertu sociale, à laquelle le Pour-soi arrive naturellement, du moment que, on a vu, il ne vit pas en solitude mais intégré dans une société.

D'ailleurs, dans *L'être et le néant*, Sartre fait une large démonstration que le Pour-soi a un rapport fondamental d'être avec l'Autre, qui a pour lui une existence permanent, objective, qui est simplement un autre Pour-soi, dont le regard il le sent même lorsque personne n'est pas autour de lui.<sup>2</sup> Il est vrai que là Sartre affirme que le conflit est l'attitude primaire fondamentale, qui se trouve derrière tous les autres types de comportement, y compris celui de la collaboration<sup>3</sup>, et, en outre, dans les *Cahiers...* introduit le concept de l'oppression comme relation originaire entre le Pour-soi et l'Autre.<sup>4</sup> Mais il accepte la

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 507.

<sup>2</sup> Voir : Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., la section : « Le regard », pp. 292-344.

<sup>3</sup> « Le conflit est le sens originel de l'être pour autrui. » (Ibidem, p. 404) ; « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit. » (Ibidem, p. 470).

<sup>4</sup> « Il y a climat d'oppression en effet quand ma subjectivité libre se donne comme inessentielle, ma liberté comme un épiphénomène mon initiative comme subordonnée et secondaire, quand mon activité est dirigée par l'Autre et prend l'Autre pour fin. Originellement, chacun est oppresseur en tant qu'Autre, opprimé en tant que soi. Et nous verrons que cette structure se maintient jusqu'à aujourd'hui.

possibilité de changer cette situation par une « conversion » morale, déjà dans *L'être...*<sup>1</sup>

En outre, n'oublions pas que dans *L'être et le néant* Sartre décrit la conscience accaparée de la réflexion impure ou complice, c'est-à-dire la forme spontanée de la réflexion, en temps que dans les *Cahiers pour une morale* il insiste sur la conscience convertie à son existence authentique, radicalement changée du point de vue ontologique et moral, ce qui implique l'action responsable pour faire apparaître l'Être et la solidarité avec les semblables.

De là jusqu'aux vertus civiques et aux idéaux de la justice sociale, qui ne peuvent pas être réalisés que par l'action politique collective, la distance n'est plus grande et Sartre n'hésite pas à la parcourir, en intégrant toutes ces valeurs dans la morale. D'autant plus que la condition de l'homme en tant qu'être historique et sociale réclame avec nécessité la conversion dans le milieu et avec les autres, sinon la conversion ne pourra pas être achevée.

« Il va de soi qu'une conversion est *possible* en théorie mais elle impliquera non seulement un changement intérieur de moi mais un changement réel de l'autre. En l'absence de ce changement historique, il n'y a pas de conversion morale absolue.»<sup>2</sup>,

ce qui justifie la conviction du notre philosophe sur l'« impossibilité d'être moral *seul*.»<sup>3</sup>

La moralité authentique, qui conduit de pseudo-Histoire, à savoir l'Histoire aliénée, au vrai l'Histoire, désaliénée, est conçue par Sartre comme une morale concrète, capable à «préparer le règne des fins par une politique révolutionnaire, finie et créatrice»<sup>4</sup>. En même temps, la conversion morale « suppose une conjoncture politique et sociale (suppression des classes et de l'Etat) comme la condition nécessaire»<sup>5</sup>, parce ce que « l'Etat ne peut traiter

En réclamant *d'être* moi pour moi, je ne puis même concevoir une relation d'oppression avec l'Autre. L'oppressé, quoiqu'il ait escamoté l'élément de l'Altérité à son profit, se conçoit soi-même comme Autre. » (Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., p. 380).

<sup>1</sup> « Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici. » (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., p. 453, Note 1).

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op.cit., p. 16.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 487.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 421.

les individus en liberté »<sup>1</sup>. Seulement la morale peut déterminer tous les individus à traiter l'autre comme une fin, bien que cela exprime une situation idéale, improbable d'atteindre, mais théoriquement possible. Donc, pour Sartre, la morale et l'histoire (qui présuppose l'action politique) se conditionnent réciproquement :

« L'Histoire implique la morale (sans conversion universelle, pas de sens à l'évolution ou aux révolutions). La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation). »<sup>2</sup>

On voit que, dans une manière toute personnelle, Sartre exprime la même conviction qu'Aristote sur l'étroite liaison entre morale et politique, faisant de la politique l'instrument pour atteindre les idéaux moraux. Cette position s'appuie sur un solide fondement ontologique, que Sartre l'avait déjà développé pour la plupart dans *L'être et le néant*, mais auquel les *Cahiers pour une morale* ajoutent des nouvelles et très importantes significations. La ferme ouverture vers l'Histoire et le social exprimée dans ces *Cahiers...*, inachevés mais très volumineux, annonce et prépare la future *Critique de la raison dialectique*, qui, ayant comme fondement tacite l'idée de la dimension morale des actions politiques dans un contexte ontologique nettement formulé, se va développer dans la pensée de Sartre comme une véritable philosophie de l'histoire.

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 487.

## À LA RECHERCHE DU SUJET ET DE SA MORALE: SARTRE

Tibor SZABÓ<sup>1</sup>

**Abstract:** *In all of his philosophical and literary works, Jean-Paul Sartre was in search of the exact place and significance of man in different ways: like Ego, Moi, Person, Subject etc. Sartre should like to oppose his conception to the positivism and make emphasis on the capacity of the Subject to make himself like liberty. With an „action doctrine” he thinks to construct a theory of humanism. Even after his turning point to marxism, he remains faithful to his early conception but in the '60th he began to elaborate the theory of the „concret” subject of the history. He had a long discussion on the topic of the subject with György Lukács but neither of them could work out a real and materialistic moral theory.*

**Keywords:** *Subject, Man, Humanism, Ethics, Heidegger, Lukács.*

La fameuse phrase de Jean-Paul Sartre qui se trouve dans son essai intitulé *L'anthropologie* explique en grande partie l'orientation de toute sa philosophie complexe: „Je considère que le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme.”<sup>2</sup> Dans les diverses périodes de sa pensée, il retourne de temps en temps – avec des termes différents (comme l'Ego, le Moi, la personne, le sujet, la subjectivité etc.) – à ce problème. Ce qui est importants ici pour nous, c'est de mettre en évidence cette question dans deux contributions des différentes périodes de l'activité de Sartre: celle de sa conférence intitulée *L'existentialisme est un humanisme* de 1945 et celle de sa profusion d'une conférence faite à Rome en 1961, intitulée *Marxisme et subjectivité*. Le genre de „conférence” choisi par nous semble convenable pour mieux saisir l'essence des thèmes traités dans des œuvres théoriques et dans ce cas-là expliqués d'une manière synthétique par l'orateur. Et, en effet, comme on va voir, Jean-Paul Sartre est très explicite dans ces œuvres.

---

<sup>1</sup> University of Szeged, Hungary.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre: *L'anthropologie*, in: *Situations philosophiques*, Paris, 1990. Éditions Gallimard, p. 283. (dans le texte: SP.) Cette phrase de Sartre signifiait une polémique contre la conception de Claude Lévi-Strauss qui – comme structuraliste – ne voulait pas donner une importance considérable au sujet.

## 1. LA DYNAMIQUE DES IDEES PHILOSOPHIQUES DANS LA PREMIERE MOITIE DU XXEME SIECLE

Mais comment et pourquoi le problème du sujet et de sa morale se pose avec tant de force et insistance chez Sartre? Sans aucune doute, à la fin du XIXème et au début du XXème siècle, c'étaient les différents types de positivisme, de néopositivisme, de pragmatisme et d'économisme qui étaient prédominants dans la philosophie européenne. Surtout en Allemagne, en Italie, en Grande-Bretagne et en France on avait pu observer une atmosphère assez répandue et l'influence persistante de ces idées chez les philosophes à considérer l'homme, le sujet, l'individu comme entités neutres, faciles à décrire avec les méthodes des sciences positives ou expérimentales. L'avancée de telles idées signifiait, en même temps, le recul de la tradition métaphysique et celui des questions morales dans la philosophie. C'était l'époque où l'importance de l'homme et sa dimension éthique se mettent en arrière-plan, pour ne pas parler ici des faits tragiques historiques qui renforçaient ces tendances.

Ce n'était pas par hasard que beaucoup de penseurs au début du XXème siècle – comme par exemple Henri Bergson, György Lukács ou Benedetto Croce – ont commencé leur carrière en analysant certaines thèses du positivisme et les ont critiquées vivement. En même temps, il y avait des différentes tendances de l'idéalisme: comme par exemple le néokantisme, le néohégelisme qui voulaient reprendre les thèmes principaux des Maîtres. La dynamique entre les deux tendances contraires, c'est-à-dire le positivisme (ou néo-positivisme), le matérialisme et l'idéalisme traditionnel (ou métaphysique), les néoïsmes, les uns aux autres marquent et pénètrent la pensée philosophique de l'Europe dans la première moitié du XXème siècle.

**1.1. Le positivisme** a une longue histoire en France à partir de la théorie d'Auguste Comte.<sup>1</sup> Pour lui, l'individu n'a aucun intérêt et il ne faut pas le considérer aussi bien que la subjectivité ce qui est un sentiment, ou affectivité, coupée du monde social et historique. Ce qu'il faut étudier, même décrire, ce sont les faits sociaux et pas l'individu. Le positivisme a eu deux écoles en France déjà à la fin du XIXème siècle, celle d'Émile Littré et une école plus orthodoxe à l'idée du Maître: celle de Pierre Laffitte. Cette pensée positiviste avait eu l'influence sur d'autres disciplines. Il a fécondé, par exemple, la sociologie d'Émile Durkheim. La méthode de la recherche doit

---

<sup>1</sup> Cfr. Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes*, 3. *Temps modernes*, Paris, 1990. Éditions Tallandier.

être positive dans le sens qu'il faut traiter les faits sociaux comme des choses. À l'école durheimienne appartiennent des savants comme Marcel Mauss, théoricien du „fait social total” ou Lucien Lévy-Bruhl selon lequel la morale théorique n'a plus de sens et elle doit être dépouillée des subjectivités et doit être substituée par la „physique des moeurs”.

**1.2. Le néopositivisme** continue et enrichit les thèses de positivisme classique. Ludwig Wittgenstein, par exemple, „s'est interdit toute proposition métaphysique, éthique, esthétique”.<sup>1</sup> Au lieu de l'homme, Wittgenstein s'occupe de la critique du langage. La tâche de la philosophie est, donc, rendre claires les propositions du langage et pas l'homme en sa totalité. C'est le cas aussi – un peu plus tard – des représentants du Cercle de Vienne: Moritz Schlick ou Rudolf Carnap. Pour eux, ce qui compte en philosophie, c'est la méthode scientifique de vérifiabilité. „Tous les énoncés métaphysiques sont vides de sens, puisqu'il n'existe pas à leur propos de méthode de vérification”.<sup>2</sup> Donc, cela explique en partie, comme l'homme actif et partisan des „causes du peuple” Sartre, au contraire, s'est intéressé toujours aux problèmes socio-politiques.

**1.3. L'économisme** (ou matérialisme vulgaire) a été assez répandu en Europe dans la philosophie du début du XXème siècle. La simplification des idées marxistes en économisme, en économique déterminisme est capable de se transformer en une interprétation déformée de l'histoire. Ce courant d'idée se trouve aussi en France chez Jules Guesde ou Benoît Melon à propos des conceptions desquels Marx a déclaré la phrase suivante: „ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste”, si ils le sont.

Sartre a critiqué même en 1946 le „matérialisme” dans son étude intitulée *Matérialisme et révolution*, en disant que „le matérialisme est une métaphysique dissimulée sous un positivisme.” (SP. 84.) Cette sorte de matérialisme (comme celui de Garaudy et de certains marxistes) tend à „supprimer la subjectivité humaine” – ajoute-t-il – „au profit de l'objet” (SP. 85.). Mais le „matérialisme” est une doctrine qui „détruit la pensée” et le rôle du sujet (SP. 105.) et c'est pour cela que Sartre l'appelle „mythe” qu'il ne peut pas accepter.

**1.4. La renaissance de l'idéalisme.** Ferdinand Brunetière le 2 février 1896 dans sa conférence prononcée à Besançon, a donné une impulsion à la

<sup>1</sup> Cfr. François Stirn: *Les grands penseurs contemporains*, Paris, 1998, Armand Colin, p. 41.

<sup>2</sup> Ibid., p. 38.

renaissance de l'idéalisme en France (et en partie en Europe aussi). Contre la „tyrannie des faits” il prône l'importance de l'imagination et des idées, „la souveraineté de l'idée sur les faits”.<sup>1</sup> Ce n'est pas, certes, le refus total des faits, mais la reconnaissance des droits des idées: „Nous ne saurions méconnaître la grandeur de la science, mais nous ne saurions admettre non plus qu'elle se fasse l'arbitre de la vie humaine”. La route de l'idéalisme n'était pas si facile que cela: Maurice Blondel, deux ans après, a écrit un article intitulé: „L'illusion idéaliste” en disant que l'être et la pensée, l'existence et l'essence sont unis dans la vie. En France, l'idéalisme de Jules Lachelier, kantien convaincu et la philosophie de l'esprit de Léon Brunschvicg dominant, mais le réalisme et le positivisme se défendent à leur tour. Une vraie discussion s'est formée entre ces deux tendances d'idées contradictoires.

Une place à part mérite la „philosophie nouvelle” d'Henri Bergson.<sup>2</sup> L'auteur de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* eut une influence considérable sur l'évolution intellectuelle du jeune Sartre. Le terme bergsonien du „moi profond” semble être influencé le concept de l'Ego sartrien.<sup>3</sup> Il a suivi la fortune de *L'évolution créatrice*, mais bientôt il a commencé à critiquer Bergson et son œuvre. Cela se voit, par exemple, dans *L'Être et le Néant* où Sartre n'accepte pas la notion de la durée. Sartre ne pouvait pas accepter non plus – étant athée – le point de vue moral d'inspiration catholique exposé par Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* de 1932.

### 1.5. L'influence de l'idéalisme allemand

L'histoire de la pénétration des idées hégéliennes en France a commencé déjà dans le XIXème siècle et elles ont eu une influence considérable. Sartre connaît les thèses de Hegel pendant ses études de la part de ses professeurs. Mais la présence de ces idées était évidente également chez le grand commentateur de Hegel: Alexandre Kojève que Sartre a beaucoup apprécié. Chez Kojève on peut voir et détecter un rapport assez

<sup>1</sup> Ferdinand Brunetière: *La renaissance de l'idéalisme*, Paris, 1896. Librairie de Firmin-Didot, p. 25.

<sup>2</sup> Cfr. *L'actualité d'Henri Bergson*, Paris, 2012. Archives Karéline. On a parlé sur le rapport entre Bergson et Sartre pendant le rencontre annuel du Groupe d'Études Sartriennes en 2012, à Paris.

<sup>3</sup> Roland Breeur: *Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 2001. vol 9. n. 2. pp. 177-198.

direct entre Hegel et Heidegger.<sup>1</sup> À l'aide de Kojève, Sartre peut retrouver la route (déjà commencée par d'autres influences) vers la métaphysique traditionnelle, mais il cherche à la renouveler. L'interprétation kojévienne de Hegel met l'accent sur la dialectique du „maître et de l'esclave” lue dans une perspective anthropologique et historique. Mais – après ses études faites à Berlin avec Karl Jaspers – Kojève subit, de sa part, l'influence de l'existentialisme „négatif” de Heidegger.<sup>2</sup> Ce pessimisme de Heidegger reste un des traits caractéristiques de l'existentialisme de Sartre aussi, ce qui va être renforcé encore plus par les séjours de Sartre en Allemagne dans les années Trente. Cet aspect de pessimisme et d'aliénation est présent aussi dans les oeuvres littéraires de Sartre de cette époque, comme *La nausée* (1938) et les nouvelles du volume *Le mur* (1938) et même plus tard.

Surtout ces tendances: le réalisme du positivisme et de la sociologie, le soi-disant „matérialisme”, la renaissance de l'idéalisme et la naissance de la phénoménologie composent *une dynamique* dans l'ambiance desquels Sartre a commencé sa carrière philosophique.

**2. LE JEUNE SARTRE**, au lycée Henri IV., eut comme professeur de philosophie le penseur très reconnu à l'époque: *Alain* (pseudonyme d'Émile-Auguste Chartier). Lui, il était un humaniste cartésien, rationaliste, convaincu profondément des valeurs d'esprit démocratique et en plus: athée. Cette influence reste définitive pour Sartre – selon nous – pendant toute sa vie. N'est-ce pas le témoignage de la présence de la réflexion de Descartes l'impossible séparation du „pour-soi” (autrement dit: le sujet) et de „l'en-soi” (autrement dit: l'objet) comme deux entités unies? Même dans *La liberté cartésienne* il s'exprime sur les influences subies de la part de Descartes. Pour Sartre c'est la subjectivité qui se met en premier plan, comme dit Jean Vioulac: „On appelle ainsi *philosophie de la subjectivité* toute pensée qui fait de la conscience de soi le fondement de toute vérité”.<sup>3</sup> Ici joue un certain rôle l'aspect de l'imaginaire dans la conscience.<sup>4</sup> Sartre déjà dans

<sup>1</sup> Cfr. Jean Wahl: *Tableau de la philosophie française*, Paris, 1962. Éditions Gallimard, p. 149.

<sup>2</sup> La distinction entre l'existentialisme négatif et l'existentialisme positif est assez connue dans la littérature spécialisée. Cfr. Tibor Szabó: *Abbagnano pozitív egzisztencializmusa*, (L'existentialisme positif d'Abbagnano), in: Magyar Filozófiai Szemle, 1994. n. 3-4. 509-514.

<sup>3</sup> Jean Vioulac: *La liberté cartésienne*, Le Point, avril – mai 2008, n. 17. p. 22.

<sup>4</sup> Cfr. Gabriella Farina: *Dalla crisi del soggetto al progetto di sé. Un'ermeneutica del soggetto ne L'idiot de la famille di J.-P. Sartre*, in: *Il soggetto e l'immaginario. Percorsi nel*

ses œuvres de jeunesse (*L'Esquisse d'une théorie des émotions* et dans *La transcendance de l'Ego*) cherche à trouver une réponse acceptable et originale aux questions posées par les philosophies de l'époque. Dans cette aspiration il était orienté par la phénoménologie d'Edmund Husserl, son maître de la jeunesse.

### 3. UN ANTECEDENT THEORIQUE: L'ÊTRE ET LE NEANT

La route intellectuelle de Sartre était longue et pleine de virages. Mais il est resté fidèle à ses propres orientations de la jeunesse. Le point culminant de la première période de sa carrière est incontestablement son livre intitulé *L'Être et le Néant* (1943). Dans cette œuvre, il résume en détail les fondements de toute sa pensée (même si il va en modifier – quelquefois même profondément – son orientation). Son point de départ est ici le sujet, la subjectivité.

Sartre fait la critique, ici, non pas seulement de ses adversaires, mais aussi des philosophes qui lui sont proches, comme Husserl et Heidegger. Selon lui il faut les „corriger”. C'est ainsi qu'au lieu de *Dasein* heideggérien, Sartre emploie un terme qu'il juge une traduction exacte du mot, c'est-à-dire: la „réalité humaine”.<sup>1</sup> Cette interprétation du terme heideggérien a causé beaucoup de malentendus et pas mal de discussions philosophiques en France. Il fait la critique du terme *Mit-Sein* aussi en disant qu'il ne prouve absolument pas l'existence de l'Autrui. Il introduit déjà dans cet œuvre les termes „l'être-en-soi” et „l'être-pour-soi” en faisant la distinction entre l'être matériel et l'être humaine en donnant la priorité à l'être-pour-soi.

En plus, Sartre met déjà en relief le rapport entre les questions ontologiques et celles morales. Il parle de l'amour comme d'une liaison conflictuelle avec l'Autre: c'est la haine et la mauvaise foi qui le caractérisent. C'est dans la deuxième partie de ce livre qu'on peut lire la première fois en forme systématique les termes fondamentaux de l'existentialisme sartrien: la liberté, la décision, le choix, l'angoisse, la responsabilité, la situation, l'engagement. Il nous donne ici les formules célèbres, typiques à son existentialisme, comme par exemple „l'existence précède l'essence”, „l'homme doit se faire”, „L'enfer, c'est les autres”, ou

---

Flaubert *di Sartre*, Roma, 2001. Edizioni Associate, pp. 9-39.

<sup>1</sup> En vérité, le terme a été traduit et publié la première fois en 1938 par Henry Corbin dans un volume des écrits de Heidegger. Ce texte où se trouve le terme *Dasein* est *Was ist Metaphysik?* de Heidegger. Cfr. Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, 1993. Éditions Bernard Grasset, pp. 46-47. Sartre reprend le terme de la traduction de Corbin.

„l’homme est condamné à la liberté”. Pourquoi le sujet et sa morale se posent avec tant de forces pendant et peu après la Deuxième Guerre Mondiale? François Dosse nous répond de la manière suivante: „C’est cet élan de liberté qui entraîne l’enthousiasme collectif des intellectuels français: la France, sortant de la barbarie totalitaire s’identifie à cette philosophie qui exalte la capacité du sujet à s’arracher aux contraintes qui pèsent sur lui.”<sup>1</sup>

Ces idées sur le sujet et sur la morale restent dans la pensée de Sartre et marquent – en se transformant – sa philosophie existentialiste et même marxisante.

**4. L’EXISTENTIALISME EST UN HUMANISME.** Il reconnaît dans *L’existentialisme est un humanisme* l’influence définitive de Descartes comme son point de départ.<sup>2</sup> Mais, en même temps, on peut voir que malgré ses critiques il a subi d’autres influences aussi: celle de Husserl et celle de Heidegger. Tout cela, dans une perspective originale, typique à Sartre. Mais il prend une position critique contre tous les adversaires de la pensée existentialiste: avant tout contre les critiques marxistes et contre celle des chrétiens.

Puis il pose la question suivante: „Qu’est-ce qu’on appelle existentialisme?” Et il y répond largement pendant toute sa conférence. Tout d’abord, dit-il, „il faut partir de la subjectivité” (EH. 17.), ou: „notre point de départ est en effet la subjectivité de l’individu” (EH. 63.). La subjectivité est – selon sa conception – est „le cogito cartésien”. „Il ne peut pas y avoir de vérité autre...que celle-ci: *je pense donc je suis*, c’est là la vérité absolue de la conscience s’atteignant elle-même.” (EH. 64.) Il y ajoute sa conviction athée selon laquelle Dieu n’existe pas, mais – dit-il – „il y a au moins un être chez qui l’existence précède l’essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c’est l’homme ou comme dit Heidegger, la réalité humaine.” (EH. 21.) Dans cet extrait du texte sartrien on peut voir les aspects forts et les aspects fort critiqués de sa conception. Il ne s’agit pas seulement qu’il passe du cogito cartésien jusqu’à *Dasein* heideggérien d’un trait, ce qui peut être justifié vu que Sartre voulait à tout prix présenter son idée fondamentale sur le sujet, mais il emploie les termes différents (comme „l’être”, „l’homme”, „la réalité humaine”) sans faisant la distinction entre eux. En plus, il continue à traduire le *Dasein* heideggérien comme *réalité humaine*. Jacques Derrida, par exemple, est un des critiques de

<sup>1</sup> François Dosse: *La philosophie dans l’après-guerre*, Le Point (hors série), *Penser l’homme*, avril-mai 2008, n. 17. p. 8.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre: *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, 1970. Les Éditions Nagel, p. 17. (dans le texte: EH).

cette traduction, en disant que cette formule a empêché en France pour une longue période à bien comprendre les nuances qui se trouvent dans le terme de Heidegger.<sup>1</sup> De toute façon, cela n'empêche pas de comprendre sa volonté tenace de souligner l'importance du facteur subjectif dans sa philosophie.

Qu'est-ce que cela voulait dire „sujet” ou „subjectivité” chez Sartre en octobre 1945 peu après les tragédies de la Deuxième Guerre Mondiale? Il y répond ainsi: „Subjectivisme veut dire d'une part choix du sujet individuel par lui-même, et, d'autre part, impossibilité pour l'homme de dépasser la subjectivité humaine.” (EH. 24-25.) Il paraît, donc, qu'il introduit en cette manière l'idée de l'humanisme. „Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre nous se choisit, mais par là nous voulons dire qu'en se choisissant il choisit tous les hommes.” (EH. 25.) Le terme central de toute sorte d'humanisme est la dignité humaine, et Sartre met l'accent justement sur la dignité en disant que la théorie de l'existentialisme est „la seule à donner une dignité à l'homme, qui n'en fasse pas un objet.” Sartre souligne ici son point de vue original, c'est-à-dire le refus des conceptions positivistes et mécaniques selon lesquelles l'homme soit un ensemble des faits facile à décrire avec la méthode scientifique. „Tout matérialisme a pour effet de traiter tous les hommes y compris soi-même comme des objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées...” (EH. 65.) Sous „matérialisme” Sartre entend bien aussi la conception matérialiste du marxisme, et tout d'abord celle de György Lukács. Mais selon Sartre, „il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine”. (EH. 93.) Et le terme „univers humain” ouvre pour Sartre la possibilité de parler de la subjectivité commune, mieux dire: de l'intersubjectivité. La subjectivité qui se construit et qui est un projet (EH. 23.) et „n'est pas une subjectivité rigoureusement individuelle, car nous avons démontré que dans le cogito, on ne se découvre pas seulement soi-même, mais aussi les autres.” (EH. 65-66.) Les autres sont „la condition de l'existence” de l'homme même – dit-il. „L'autre est indispensable à mon existence”. (EH. 67.) Sartre rejette ici les critiques qui veulent l'accuser du solipsisme. „L'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste”. (EH. 93.) L'univers de l'homme est, donc, ouvert qui donne des possibilités de réaliser des projets. Donc, selon le philosophe français, „l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action”. (EH. 95.)

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida a parlé de son rapport à Sartre pendant un Colloque de Groupe d'Études Sartriennes en juin 1999, à la Sorbonne.

Qu'est-ce que Sartre entend par une „doctrine d'action”? Il pense – c'était aussi le cas de *L'Être et le Néant* – que „l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie.” (EH. 55.) Cet activisme de la philosophie de Sartre donne un caractère dynamique à sa pensée. Sans doute, si Dieu n'existe pas – selon Sartre – alors l'homme est „délaisseé”: „l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher” (EH. 36.). Le déterminisme du matérialisme n'explique pas vraiment la liberté de l'homme. À vrai dire, „il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté...” (EH. 36-37.) „Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre.” (EH. 37.) C'est conséquent et il dérive directement de sa pensée, mais c'est justement pour cette conception (c'est-à-dire la situation de condamnation) qu'il est considéré comme „existentialiste négatif”. Ce jugement ne peut pas être justifié complètement, parce qu'il soutient l'importance de la liberté, de la possibilité du choix dans la vie ce qui contredisent – en partie – à ce jugement.<sup>1</sup> C'est vrai que justement de cette thèse fondamentale pourrait dériver une de ses notions morales: la responsabilité. L'homme, „une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait”. (EH: 37.) Pour Sartre, une nature humaine figée, donnée préalablement, n'existe pas (EH. 52.), mais néanmoins il faut agir „sans espoir”. (EH. 51.)

La notion de la liberté et le fondement de sa morale, en plus: la liberté est „le fondement de toutes les valeurs.” (EH. 82.). Sartre fait une distinction entre les valeurs du „règne humain” et celles du „règne matériel” sans en dire de plus. (EH. 65.) Mais cette distinction est fondamentale, parce qu'il soutient toujours, même dans ce cas-là, l'importance des valeurs humaines comme par exemple, la liberté. Et la liberté de chacun se conjoint à la liberté des autres, „la liberté des autres dépend de la nôtre.” (EH. 83.). Quand Sartre affirme que l'action, la praxis de l'homme est fondamentale, c'est-à-dire, „l'homme se fait”, cela veut dire qu'il se fait „en choisissant sa morale”. (EH. 78.) Mais la morale, comme l'homme lui-même, est toujours située. „L'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé...” (EH. 74.) „La seule chose qui permet à l'homme de vivre, c'est l'acte.” (EH. 63.) „D'abord, je dois m'engager, ensuite agir” – c'est la vieille formule de Napoléon Bonaparte („Il faut s'engager et puis on voit!”). Le résultat d'un tel acte est toujours imprévisible. La morale générale – selon

---

<sup>1</sup> Sartre dit expressément que „l'existentialisme est un optimisme”. (EH. 95.)

Sartre – „ne peut vous indiquer ce qu’il y a à faire.” (EH. 407.) C’est l’engagement qui indique le contenu et la direction des actes morales. Le but, ce n’est jamais la liberté de l’individu, mais la volonté de „donner un sens” à la vie. (EH. 89.) „Un homme n’est rien d’autre qu’une série d’entreprises, qu’il est la somme, l’organisation, l’ensemble des relations qui constituent ces entreprises.” (EH. 58.)

## 5. UN AUTRE ANTECEDENT: QUESTIONS DE METHODE

Après les faits socio-politiques des années Cinquante, Sartre s’approche de la théorie du marxisme. Sa conception change et prend de diverses dimensions. Le point culminant de ce virage de sa pensée est condensé dans son œuvre principale de la deuxième période de son activité intellectuelle: *Critique de la raison dialectique* (1960). En ce qui concerne le sujet et la morale, son point de départ est, ici aussi, critique. Comme déjà dans *L’Être et le Néant*, ici il fait la critique d’une part de l’idéalisme de Léon Brunschvicg (QM. 24.) et d’autre part du „positivisme qui imprègne le marxisme d’aujourd’hui” (QM. 142.) comme – selon sa conception, György Lukács. Parlant de l’homme, il dit, contre Hegel et contre Kierkegaard que „le fait humain est irréductible à la connaissance” et „c’est l’homme concret” que le marxisme „met au centre de ses recherches” (QM. 18.) de la même manière que l’existentialisme.

Dans la première partie de son livre, intitulée *Questions de méthode* il nous donne les fondements de sa théorie.<sup>1</sup> Il part du rapport entre l’existentialisme et le marxisme. Il se souvient de sa jeunesse et des lectures marxistes, mais au vrai changement de ses idées – dit-il – il est arrivé grâce à la „réalité du marxisme”, c’est-à-dire grâce à la „lourde présence des masses ouvrières”. (QM. 21.) Les événements historiques, comme la Deuxième Guerre Mondiale, l’Occupation allemande de la France, la Résistance ont changé profondément la vision du monde et la conception de Sartre. Le sujet, l’individu, l’homme ne sont plus considérés dans une espace vide, comme „subjectivité vide” (QM. 18.), mais dans un contexte réel. En voulant „saisir la complexité de l’être humain” (QM. 52.), Sartre soutient la thèse que „l’objet de l’existentialisme – par la carence des marxistes – c’est l’homme singulier dans le champ social, dans sa classe, au milieu d’objets collectifs et des autres hommes singuliers, c’est l’individu aliéné, réifié, mystifié...” (QM. 121.) et quelquefois aussi „inhumain”. (QM. 148.) On peut constater ici les effets de l’analyse des textes de Marx. Mais quand il cite la phrase très

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, Paris, 1986. Gallimard (dans le texte: QM.).

connue d'Engels que „les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne”, il y ajoute que les marxistes contemporains croient – par contre – en un matérialisme déterministe et que, par conséquent, „l'homme est un produit passif, une somme de réflexes conditionnés”. (QM. 80.) Sartre ne peut pas accepter ce type de marxisme, de plus, il le rejette comme conception matérialiste inacceptable.<sup>1</sup> Il n'est pas „antimarxiste”, mais il fait la critique du marxisme stalinien en se souvenant aussi du procès de László Rajk (QM. 115.) et l'intervention soviétique en Hongrie en 1956 (QM. 114.). Selon Sartre, le „marxisme stalinisé prend une allure d'immobilisme” (QM. 115.) ce qui donne raison à une lecture tout à fait neuve des textes classiques de Marx et à la théorie de l'existentialisme aussi pour „reconquérir l'homme à l'intérieure du marxisme”. (QM. 79.) Cette thèse (beaucoup critiquée par ses adversaires) voulait dire que – selon Sartre de cette période – „la seule anthropologie possible” est justement le marxisme. Mais le marxisme qui „s'est arrêté” dans sa forme actuelle (QM. 25.), doit changer et intégrer en soi-même le facteur subjective proposé par la philosophie de l'existentialisme.<sup>2</sup> „Le marxisme dégénérera en une anthropologie inhumaine s'il ne réintègre en soi l'homme même comme son fondement”. (QM. 161.) Ce serait une „anthropologie concrète” (QM. 79.) dont on a besoin, selon Sartre. „Existentialisme et marxisme visent le même objet, mais le second a résorbé l'homme dans l'idée et le premier le cherche partout où il est, à son travail, chez lui, dans la rue.” (QM. 31.)

## 6. LA CONFERENCE DE ROME (1961)

Après avoir publié la *Critique de la raison dialectique*, Sartre voulait à tout prix savoir et connaître l'opinion des savants et philosophes italiens auxquels il avait de la confiance. Il connaissait beaucoup d'entre eux parce qu'il était allé plusieurs fois en Italie même auparavant.<sup>3</sup>

Il a choisi justement le thème de la „subjectivité dans le cadre de la philosophie marxiste” pour mettre en évidence l'importance de ce problème.

<sup>1</sup> La critique de Sartre d'un certain type de matérialisme (c'est-à-dire de matérialisme dogmatique basé sur l'économisme) est très fréquente. Cfr. Michel Kail: *La critique sartrienne du matérialisme*, Les Temps Modernes, numéro spécial (Témoins de Sartre), octobre-décembre 1990. pp. 308-349.

<sup>2</sup> Cfr. Tibor Szabó: „*Embertelen antropológia*”? („Anthropologie inhumaine?”), in: *Filozófia az ezredfordulón*, (La philosophie au tournant du millénaire), Budapest, 2000. Áron Kiadó ed.

<sup>3</sup> Cfr. Tibor Szabó: *Sartre, l'Italie et la subjectivité*, Les Temps Modernes, 1993. n. 560. pp. 40-41.

Ce n'est pas par hasard, parce qu'à l'époque la place de l'homme dans la philosophie était devenue une question fondamentale. C'est juste alors que beaucoup de penseurs – comme par exemple Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Adam Schaff, Lucien Sève, Louis Althusser, Roger Garaudy et autres encore – ont traité des thèmes concernant la notion et la réalité de l'homme. Il aurait du choisir ce sujet parce que pour Sartre le sujet, la subjectivité, la question de l'homme étaient toujours importants. En plus, c'était une continuation de ses idées du début de sa carrière philosophique, mais entretemps il a changé profondément sa conception, néanmoins étant resté fidèle à la centralité de la question de l'homme dans sa pensée.

En 1961, en Italie, il est venu pour expliquer la théorie de la *Critique de la raison dialectique* et pour faire un échange d'idées avec les philosophes italiens. Il commence son discours en faisant la critique de la conception de Lukács qui représente pour lui l'exemple de „la dialectique idéaliste qui ignore en fait le sujet”.<sup>1</sup> Le philosophe hongrois est considéré par lui comme le type exemplaire de l'économisme. Sartre dit que „le dialecticien marxiste ne s'intéresse – semble-t-il – qu'à la réalité objective.” (MS. 11.) Lukács – selon Sartre – s'est trompé en lisant certains textes de Marx dont l'ambiguïté de la formulation pouvait croire au lecteur que la subjectivité ait disparu complètement et il ne reste au monde que le processus économique. Pour Lukács – dit-il – même la conscience de classe est „entièrement objective et s'il part de la subjectivité, ce sera uniquement pour la renvoyer au sujet individuel, conçu comme source d'erreurs, ou simplement réalisation inadéquate. (MS. 13.) Le grade de la conscience de classe dépend – selon Lukács – du fait que la classe intéressée (par exemple les petit-bourgeois ou les prolétaires) soit plus ou moins proche au „processus essentiel de production.” Selon Sartre, cette conception (d'ailleurs exprimée par Lukács en 1923 dans son œuvre *Histoire et conscience de classe* reniée peu après) „pousse donc l'objectivisme jusqu'à annuler toute subjectivité.” (MS. 13.) Tout cela, ce qu'il nomme: „panobjectivisme” contredit aussi à l'esprit même du marxisme parce que Marx n'exclut pas la notion de l'homme de ses œuvres.<sup>2</sup> „Dans les textes du jeune Marx, mais c'est un thème qu'il reprend

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *La Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité*, Les Temps Modernes, 1993. n. 560. pp. 11-39. (dans le texte: MS.)

<sup>2</sup> C'est vrai pour le jeune Marx, mais après c'est l'économie qui s'est mise en première plan même chez Marx. Beaucoup de ses successeurs ont pensé, donc, que l'homme était subordonné aux mécanismes de l'économie. Un des exemples de cette sorte d'interprétations est le *Manuel populaire du matérialisme historique* de Nikolai Boukharine de 1923.

ensuite, l'homme total se définit par une dialectique à trois termes: besoin, travail et jouissance." (MS. 14.) À prendre en compte ces trois éléments, nous constatons, d'abord, qu'ils instaurent tous les trois une liaison rigoureuse de l'homme réel avec une société réelle et avec l'être matériel environnant, la réalité qui n'est pas lui." (MS. 14.) Pour Sartre, donc, la subjectivité est une „forme d'intériorisation de l'extérieur". (MS. 17.) C'est l'intériorité qui est „une sorte de médiation" entre l'intériorité et l'extériorité. Comment peut-on reconnaître la subjectivité? – pose-t-il la question. La réponse en est: „dans les résultats du travail et de la *praxis* en réponse à une situation". Et „si la subjectivité peut m'être découverte, c'est à cause d'une différence qu'il y a entre ce que la situation réclame communément et la réponse que je lui donne." (MS. 23.) Mais qu'est-ce qui se passe si l'intériorité devient extériorité, c'est-à-dire se fait voir? – peut-on faire la question. Sartre y répond de cette façon: „l'essentiel de la subjectivité est de ne se connaître que dehors, dans sa propre invention, et jamais dedans. Si elle se connaît dedans, elle est morte, si elle se connaît dehors, elle devient certes, objet, mais objet dans ses résultats; ce qui nous renvoie à une subjectivité qui, elle, n'est pas réellement objectivable." (MS. 34.) La subjectivité est donc une „projection perpétuelle", une „médiation" qui est indispensable „pour la connaissance dialectique du social". (MS. 35.) En synthétisant tout ce qu'il voulait communiquer aux collègues italiens, Sartre dit que dans le cours de la lutte de classe „le moment subjectif, comme manière d'être à l'intérieur du moment objectif, est absolument indispensable au développement dialectique de la vie sociale et du processus historique." (MS. 39.)

## 7. LES DEBATES

Dès le début de sa carrière Sartre prenait positions décisives dans les questions philosophiques même contre ses „maîtres". Sauf peut-être Descartes, il a critiqué soit les penseurs antécédents soit les contemporains.

### 7.1. Les débats sur le sujet et la subjectivité

Dans la littérature critique spécialisée sur l'œuvre du philosophe français il y avait toujours des débats sur les questions fondamentales de sa pensée. Cela s'explique en partie tout d'abord avec le caractère débattre de Sartre-même qui avait – quelquefois – provoqué des débats en prenant positions originales soit dans ses œuvres que dans la vie quotidienne.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Alain Renaut cite quelques thèses de Sartre de la deuxième période de son activité qui donnent vraiment occasion et prétexte à des critiques fondées. „Il était stupide de

D'autre part cela s'explique avec l'ambiance philosophique de l'époque dont nous avons parlé plus avant où les positions contradictoires se heurtaient évidemment avec intensité.

Un des adversaires déterminés de Sartre – comme nous venons de voir – fut justement György Lukács. Lukács et Sartre ne se connaissant pas l'un et l'autre, ils ont fait tout de même une vraie discussion sur le sujet et sur la subjectivité.<sup>1</sup> Le problème était: la priorité de l'être social ou celle du sujet ou l'individu.

Tout d'abord Lukács était convaincu que, selon Sartre le côté subjectif de l'homme a toujours priorité sur la situation sociale donnée qui est - selon Lukács - un „subjectivisme radical”.<sup>2</sup> En revanche, Sartre ne partagea pas l'opinion selon laquelle la situation objective et matérielle a toujours priorité sur l'homme, comme le pense le philosophe hongrois. C'est pourquoi Sartre appelle „panobjectivisme” tout ce que Lukács dit. (MS. 11.) Mais après les événements des années '50 et '60 (les émeutes et les révolutions soit en Pologne qu'en Hongrie) ils ont commencé à développer – indépendamment l'un de l'autre - une *anthropologie à base ontologique* combinée avec les questions les plus actuelles de *la morale*. Donc, anthropologie, ontologie et morale faisaient une unité indissoluble dans leur conception tardive, c'est-à-dire dans la *Critique de la raison dialectique* et dans *l'Ontologie de l'être social*. Sur quoi fonder, donc, cette morale? Ils étaient d'accord de la fonder sur quelque chose d'objectif, mais ils ont pensé diversement la réalité ontologique sur quoi établir la morale. Pour le philosophe français, c'est *la réalité humaine* qui se trouve à la base de la morale, pour Lukács, par contre, c'est *la réalité objective des rapports objectifs* qui détermine l'homme et son action. Mais soit Sartre soit Lukács ont voulu donné un rôle prédominant au „facteur subjectif. Tous les deux étaient des „maîtres-penseurs” du XXème siècle, mais malgré leurs engagements politique, philosophique et social de devoir écrire une morale: à la fin, ils n'y sont pas réussis.

L'autre problème c'est que si chez Sartre le sujet doit être compris comme individu ou comme une relation d'un sujet à l'autre, c'est-à-dire

déclarer en 1954, lors d'un entretien paru dans *Libération*: >La liberté de critique est totale en URSS>; ou six ans plus tard que le marxisme est >l'horizon indépassable de notre temps>; ou encore, la même année, que >le régime issu de la révolution cubaine est une démocratie directe>.” Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, op. cit. p. 13.

<sup>1</sup> Cfr. Tibor Szabó: *Sartre et Lukács: parallèles et différences*, in: *Sartre. În gândirea contemporană*, (rédigé par Adriana Neacșu), Craiova, 2008, Editura Universitaria, pp. 45-58.

<sup>2</sup> György Lukács: *A polgári filozófia válsága*, (*La crise de la philosophie bourgeoise*), Budapest, 1949. Hungária Éd. p. 155.

comme intersubjectivité? Pour Ronald Aronson, la philosophie de Sartre – même sa théorie sociale – a un caractère individuel. Son anthropologie – autant. Aronson dit: „this work of social theory is so constructed as to make the comprehension of social realities impossible. It is built not on any sense of society at all, but on abstract, isolated individuals”.<sup>1</sup> Selon Aronson, donc, Sartre n’a pas réussi à résoudre le problème de l’intersubjectivité. Le chercheur hongrois Adrián Bene soutient la thèse de la variabilité des réponses de la part du philosophe français à cette question. Il démontre que tandis que dans *L’Être et le Néant* il met l’accent sur le côté individuel de l’existence humaine, il ne néglige absolument pas l’autre côté, notamment celle de l’intersubjectivité.<sup>2</sup>

C’est que selon Sartre de cette période, la „précondition de l’existence humaine” est l’existence de l’autre. Le concept fondamental entre le Moi et l’Autre est *le regard* qui constitue un rapport spécifique entre les deux sujets.<sup>3</sup> Dans ce cas-là, l’Autre n’est pas un objet, mais une subjectivité pour le Moi. Comme ça, le rapport entre le Moi et l’Autre peut être un rapport conflictuel ou aussi bien un rapport de communauté. Dans la *Critique de la raison dialectique* l’intersubjectivité se met en première place en disant que c’est le travail qui est capable de lier l’un à l’autre. Ici, Sartre parle déjà du groupe social et aussi de la communauté historique. C’est juste la variabilité des réponses données par Sartre au problème du sujet qui donne occasion aux critiques donnés par ses adversaires. Sa conception sur le sujet à part les commentaires, a été vivement critiquée par exemple par les structuralistes (comme Louis Althusser ou Claude Lévi-Strauss), les marxistes (comme Roger Garaudy) et le sociologue et philosophe Raymond Aron.

C’est juste ce que Nicola Tertulian dit à propos de l’intersubjectivité chez Sartre et chez Lukács: „La *Critique de la raison dialectique* et *l’Ontologie de l’être social* sont deux grands monuments érigés à la gloire de l’intersubjectivité vivante, car aussi bien pour Sartre que pour Lukács l’indestructibilité de l’être humain est une évidence même quand il vit sous le régime de l’aliénation.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. Ronald Aronson: *Jean-Paul Sartre – Philosophy in the World*, London, 1980. New Left Review Editions, p. 263.

<sup>2</sup> Adrián Bene: *Egyén és közösség. Jean-Paul Sartre Critique de la raison dialectique című műve a magyar recepció tükrében*, (*Individu et communauté. La CRD de J.-P. Sartre dans le miroir de la réception hongroise*), Jyväskylä, 2009. University of Jyväskylä, pp. 44-46.

<sup>3</sup> Sur le „regard” cfr. Gabriella Farina: *Sguardo contro sguardo in J.-P. Sartre*, in: *Sartre contro Sartre*, Bologna, 1996. Edizioni Cosmopoli, pp. 40-52.

<sup>4</sup> Nicolas Tertulian: *L’intelligibilité de l’histoire*, in: *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, 2005. PUF. p. 154.

## 7.2. *Le débat sur la morale*

En ce qui concerne l'éthique et la morale – pour prendre un ou deux exemples – Francis Jeanson dit que l'ordre moral est „le ressort fondamental de la pensée sartrienne”<sup>1</sup>, Gilles Philippe est de même avis: „Sartre est avant tout un penseur de l'éthique qui s'est progressivement déguisé en penseur de la praxis politique et social.”<sup>2</sup> Il est vrai que dès sa jeunesse, Sartre voulait s'occuper des questions morales et pas seulement dans ses oeuvres théoriques mais également dans le théâtre et dans ses nouvelles et romans. „Le souci moral parcourt toute l'œuvre de Sartre. Et pourtant le traité de morale auquel il aspirait, maintes fois projeté et annoncé, ne prit jamais forme achevée” – écrit Juliette Simont.<sup>3</sup>

Pourquoi Sartre en fin de compte a abandonné son projet d'écrire une morale? La réponse en est très difficile à donner. Dans les différentes périodes de son activité intellectuelle, Sartre a donné plusieurs formes à sa morale. Pendant sa période strictement existentialiste, la morale de Sartre est centrée sur l'individu, dans les années Soixante sa théorie morale prend caractère plus social et politique<sup>4</sup>, et vers la fin de sa carrière, sa théorie de la liberté se développe et influence sa conception morale. La variabilité de sa philosophie ne permet guère de savoir quelles sont les valeurs morales préférées de sa part. Dans beaucoup de ses œuvres cherche une réponse à la question si dans une société aliénée peut la morale être libre, pure ou authentique? Sa réponse est assez indécise: à côté de la liberté comme valeur et idéal centrale, de temps en temps Sartre met autres valeurs comme par exemple la générosité, le courage, le désir etc. Dans le *Cahiers pour une morale* il soutient la thèse (peu compréhensible) que „la morale aujourd'hui doit être socialiste révolutionnaire”.<sup>5</sup> Il ne faut pas dire qu'après la publication posthume de l'œuvre, elle a eu beaucoup de critiques. Alain Renaut a été convaincu que préparer la version définitive de l'éthique pour Sartre ne constituait pas une possibilité réelle. Sur ce sujet Renaut a publié un livre remarquable dont la troisième partie est intitulée „*L'éthique impossible*”.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Francis Jeanson: *Sartre par lui-même*, Paris, 1967. Éditions du Seuil, p. 115.

<sup>2</sup> Gilles Philippe: *Naoyuki Sawada, Écriture et morale*, Bulletin d'information du Groupe d'Études Sartriennes, Juin 1998. n. 12. p. 105.

<sup>3</sup> Juliette Simont: *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, 1998. De Boeck Université, p. 199.

<sup>4</sup> Une critique sévère de sa position politique cfr. Thomas Molnar: *Sartre. Philosophe de la contestation*, Paris, 1969. La Table Ronde ed.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre: *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, Paris, 1983. Gallimard, p. 20.

<sup>6</sup> Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, op. cit. pp. 151-233.

Selon Renaut le philosophe de *L'Être et le Néant* prend part dans une discussion philosophique quand il soutient la thèse de l'humanisme contre „l'antihumanisme radical de Heidegger”. Tout de même, la conception morale de Sartre reste dominée par un marquant individualisme. Le rejet de l'aliénation par une théorie de la liberté n'est pas bien expliqué dans ses œuvres, parce que l'ontologie de Sartre sur laquelle voulait construire sa morale est individuelle. En plus, – dit-il – „le projet même de déduire une éthique d'une ontologie participe sans doute d'une époque close de l'activité philosophique”.<sup>1</sup> Mais l'ontologie et la morale font une unité indissoluble chez Sartre comme récemment Adriana Neacșu a démontré.<sup>2</sup>

Fabrizio Scanzio forme son analyse de la morale sartrienne avec la publication de *Saint Genet, comédien et martyr* en disant que Sartre s'est rendu compte de l'impossibilité d'écrire une Morale. Mais il a raison de dire qu'il faut „distinguer entre une réflexion sartrienne sur la morale et une morale sartrienne proprement dite”.<sup>3</sup> Cet aspect de comportement moral de Sartre a été, jusqu'ici, rarement traité. Est-ce que sa conduite morale correspondait toujours à sa théorie sur la morale? Bien sûr, Sartre était conscient de vivre la vie, *sa vie* avec une lucidité et avec un esprit conséquent. C'est-à-dire, il voulait suivre les normes morales propres (et pas „bourgeoises”), par exemple dans son rapport sentimental avec Simone de Beauvoir ou quand il a restitué le Prix Nobel en littérature.

Tout ce que nous venons de démontrer avait le but de prouver que dans l'œuvre de Sartre on peut voir une continuité des thèmes traités (comme le sujet et la morale) et une discontinuité des réponses de Sartre données à ces questions. Sartre était un penseur chez qui les changements d'idées, des termes et des conceptions constituaient l'élément vital ce qui a été nourri par son rapport direct avec la réalité socio-politique non seulement de la France, mais aussi de l'Europe et de temps en temps même du monde. Dans cette optique, l'évolution de la pensée de Sartre est conséquente et d'une manière paradoxale et naturelle contribuait elle-même aux interprétations les plus diverses de sa philosophie.

---

<sup>1</sup> Idem, p. 246.

<sup>2</sup> Adriana Neacșu: *Ontologia lui Jean-Paul Sartre*, București, 2009, Editura Academiei Române.

<sup>3</sup> Fabrizio Scanzio: *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Naples, 2000. Vivarium ed., p. 14.

**A PROPOS DE LA QUESTION:  
UNE ESSENCE SINGULIERE CONCRETE SANS SUBSTANCE  
EST-ELLE POSSIBLE?**

**Marc PEETERS<sup>1</sup>**

***Abstract:** The purpose of this article is to raise the possibility of a phenomenological essence, at the same time concrete, singular, intuitive but above all without substance. The aim is thus to show both the spatio-temporalization of a concrete object, a token, from which it is possible to show the Parmenidism of Lesniewski – the being is and the non-being is not – which is to say the mereological closure of Ontology. This allows to point out the property of the second order that is equiformity. The essence is therefore what makes possible the phenomenological perception of spatio-temporal intuition of logical “object” ontologically neutral.*

***Keywords:** substance, objet, ontology, logic, Lesniewski.*

**PREMIERE PARTIE: CONTEXTE GENERAL  
DU QUESTIONNEMENT**

**INTRODUCTION: LES INDEFINISSABLES ONTOLOGIQUES**

§ 1. Là où on se serait attendu à trouver l'univocité conceptuelle la plus rigoureuse, les définitions de la synonymie, de l'homonymie et de l'analogie les plus acérées, subsistent des indéfinissables dont la connotation « ontologique » n'est pas absente. Même Carnap, qui ne peut être taxé de métaphysicien au sens classique précritique, institue dans *l'Aufbau* une nouvelle métaphysique de la relation. Chez Russell et Whitehead, l'indéfinissable pourrait aussi bien être la notion d'individu (« cette impureté logique » dira Russell) et pour Carnap celle de ces « entités » « ontologiques » comme il les qualifie lui-même avec prudence. D'où la première question : y a-t-il un tel indéfinissable chez Lesniewski, et si oui, lequel ? Question difficile puisque la notion d'individu est construite dans l'axiome de l'ontologie (comme description définie) (*Ax01*). D'autre part, pourquoi ne pas choisir la notion « d'être » qui serait la plus simple dans une ontologie nominaliste radicale, où tout signe est une marque concrète

---

<sup>1</sup> Free University of Brussels (ULB), Belgium.

individué, inscrite dans l'espace et le temps, un *token*. L'indéfinissable de l'ontologie n'est précisément pas l'« être », décrit dans l'axiome de l'ontologie, car ce nom « être », qui est aussi un objet de la métalangue, ne connote aucune propriété : l'indéfinissable est l' $\varepsilon$  ontologiquement neutre. Un objet doit en effet dénoter « quelque chose » et connoter au moins une des propriétés qui caractérisent le sujet. Tels sont les jugements d'inhérence auxquels le Lesniewski de 1913 réduit tous les jugements. Ceci signifie que tout jugement se rapporte à un « objet ».

## § 2. AMPHIBOLOGIE DU TERME « OBJET », CONSTANTES NOMINALES ET CONCATENATION

Tout système d'ontologies partielles, comme morceaux de l'ontologie générale contextualisée et spatio-temporellement démontrée, est un « objet » spatio-temporel qui doit également être contextualisé et parenthésé (*i.e.* une expression, un mot entourés de parenthèses) – ce qui est un réquisit de la métalangue dans l'établissement des catégories syntaxico-sémantiques. Nous voyons donc déjà que le mot « objet » est amphibologique, *i.e.* a un double sens : l'objet de l'ontologie et l'objet de la métalangue, l'objet que définissent les noms axiomatiquement individués de l'ontologie comme science logique et les termes-objets des propositions (thèses) de la métalangue qui permettent de construire l'objet du langage-objet. Les rapports entre ces noms d'objets sont extrêmement complexes, puisque c'est l' $\varepsilon$  d'une proposition ( $A \varepsilon A$ ) qui définit un objet du langage  $L$  et du métalangage. Or, ces deux  $\varepsilon$  sont différents et ne sont pas requis de la même manière par le langage-objet et par la métalangue. L' $\varepsilon$  de l'ontologie est distributif tandis que celui de la métalangue est méréologique. Cependant, nous n'avons pas encore la catégorie d'objet : il faut pour cela construire une proposition qui définisse que le nom d'objet n'est pas contradictoire ( $A \varepsilon A$ ). Dès lors, ce nom non-contradictoire appartient à et fonde l'axiome du langage-objet et de la métalangue inscriptionnelle méréologique. Cet axiome ainsi que les thèses que sont les définitions créatives, permettent d'engendrer des propositions qui transforment et simulent de nouvelles fonctions dans le système : soit un nouvel objet sémantique ; par exemple, le  $\Lambda$  ou toute catégorie (objet) qui ne se trouve pas encore dans la bibliothèque des catégories sémantiques déjà construites. Ce cas est tout-à-fait particulier puisque  $\Lambda$  est le complément protothétique, ontologique et méréologique de la constante nominale du « quelque chose » : V. Notons dès à présent que ces constantes nominales du « rien » et du « quelque chose » permettent de définir l'Univers ontologiquement neutre et sa négation impossible dans la

protothétique : l'être est et le non-être n'est pas. Mais cet « objet » ne peut qu'être individué, ou il n'est pas un objet. Son individuation repose sur l'« intention phénoménologique de signification », ou sur la croyance en certaines présuppositions ontologiques qui identifient des objets logiques. Ces « objets » sont à comprendre selon une notion métalinguistique : la concaténation (qui caractérise toute proposition – généralisation – du langage-objet ou de la métalangue). Un système d'ontologies partielles est une concaténation de thèses, elles-mêmes concaténations d'objets, c'est-à-dire des collections méréologiques infinies bien ordonnées.

### § 3. L'INTUITION ET LA NEGATION : A PROPOS DU TIERS-EXCLU

Il semble que l'adhésion, s'il y en a une, à une notion fondamentale indéfinissable et évidente soit, pour Lesniewski, celle d'« intuition ». Toutefois, même cette notion est plurivoque et ses divers sens s'entrecroisent les uns les autres. Disons d'emblée, - et un peu par provocation - que la notion fondamentale de l'ontologie de Lesniewski n'est pas l'« être » mais ses conditions de possibilité, le contexte spatio-temporel de l'inscription intuitive de ce qu'on appellera « objet ». Comme *token* et conformément au nominalisme de Lesniewski, tout ce qui « est » dénote un « quelque chose » et connote au moins une propriété (fût-ce celle de porter son propre nom). Ceci signifie que l'on ne peut parler d'objet que si sa référence est identifiée dans le réel sensible, par les prédicats qui le connotent. Ainsi, le contexte spatio-temporel prime sur la constitution de l'objet (c'est une caractéristique discriminante des logiques développementales). Ainsi, un « terme », notion qui appartient à la métalangue et désigne tout objet catégorématique du langage-objet, n'est un objet que s'il a été inscrit dans l'espace et le temps. Si l'on omet cette clause fondamentale de l'objectivité, il est impossible d'inscrire quelque *token* que ce soit, au niveau des langages-objets ou de la métalangue. Il en résulte une des thèses majeures de Lesniewski (contre Russell) qui dit qu'on ne peut nier ce qui n'est rien : le *duplex negatio affirmat* n'est pas valide. Aussi, la constante nominale  $\Lambda$  n'a pas la fonction d'éviter le monisme ontologique comme l'enseignent les *PM*. Cette non-validité a également pour conséquence que le principe du tiers-exclu est lui-aussi non valide dans la méréologie puisque deux propositions contradictoires peuvent être fausses en même temps (par exemple : la proposition « le carré-rond est extérieur au soleil » et « non (le carré-rond est extérieur au soleil) » sont toutes deux fausses quoique contradictoires car aucun objet n'est un « carré-rond »).

#### § 4. PROTO-THEORIE DES NOMS

Je ne traiterai pas ici la distinction proposée par Lejewski entre noms individuels, partagés (à ne surtout pas confondre avec des noms abstraits qui sont impossibles car contradictoires) et fictifs (sans dénotation). Ce ne sont pas ici les noms d'objets que nous traquons, mais ceux qui se dissimulent dans des foncteurs constitutifs, par exemple de la méréologie ou encore dans  $\varepsilon$  : ce symbole relateur simule une fonction de la catégorie S/NN, dont le parenthésage (du langage-objet ou de la métalangue – ce qui est tout-à-fait différent) est fondamental puisqu'il fixe la catégorie sémantique de base de ce relateur. Nous voulons entrer ainsi au cœur du métalangage et de son axiomatisation, soit aux conditions de possibilité logiques d'une épistémologie développementale.

#### § 5. INTUITION, FORMALISME ET INTERPRETATION

La découverte de la méréologie, premier système construit après l'Œuvre de Jeunesse<sup>1</sup>, est redevable d'un changement d'attitude : en 1911, sous l'impulsion de Lukasiewicz, Lesniewski passa de la recherche d'« *an appropriate linguo-technical introduction to philosophy* », à la recherche de réponses aux problèmes de « *the general theory of objects* ». Cette recherche devait constituer la base de toutes les recherches spécialisées et donc également des « *linguo-technical investigations* » (Luschei 1962, 167-288 & Kearns 1967, 62-63). Les recherches sur la théorie générale des objets mènent ainsi Lesniewski à déployer une double ambition : donner l'esquisse des langages utilisés pour décrire le monde et fonder les mathématiques. Aussi, comme l'écrit Kotarbinski (1967-PL, 6), « *ce qui se passa après fut hautement paradoxal* ». Lesniewski voulut trouver, dans un esprit laïque (non créationniste), une fondation logique des mathématiques qui fût libre de toute antinomie, et ce, parce que les mathématiques sont pour lui des « *deductive theories, which serve to capture various realities of the world in the most exact laws possible* » (CW, 177). Ce qui est fondamental puisqu'une essence est une concatémation méréologique hétérogène.

A la différence radicale de Frege, la méthode générale de Lesniewski, « *le formalisme intuitif* », consiste à formaliser l'intuition, aussi bien à ne pas rompre l'accord, nécessaire mais insuffisant, avec le « sens commun »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Notre *Introduction à l'Œuvre de Lesniewski*, fasc IV, « L'oeuvre de jeunesse », Université de Neuchâtel, CdRS, 2006.

<sup>2</sup> La notion de *sens commun* chez Lesniewski a la même fonction heuristique que le concept d'*entendement commun* (du point de vue scientifique) chez Descartes comme

Cette formalisation est une clarification de l'intuition, qu'elle ne remplace ni ne précède. La notion d'intuition a, selon nous, deux sens chez Lesniewski : il y a d'abord l'intuition empirique que nous avons des objets tels qu'ils nous sont donnés, par exemple les objets « classe », ou « ingrédience ». Ensuite l'intuition « pure » conforme au prescrit laïque de la logique : est possible ce qui peut être construit dans l'espace et le temps comme *token*, et le résultat de cette construction est un objet donné dans l'intuition empirique dont nous avons une préhension phénoménologique. Mais cela soulève une autre question : y a-t-il une telle préhension phénoménologique des essences singulières ? Il y a autant d'essences que de propositions bien formées (des généralisations), puisque chacune d'entre elles est équiforme à elle-même ou différente, hétérogène à une autre dont la spatio-temporalité est différenciée. Si la limite du possible est la limite de la construction dans l'intuition, la construction qui permet le processuel de la constante nominale du rien  $\Lambda$ , - qui n'est rien, ne symbolise ni ne connote aucun « objet » - est la contradiction impossible qui peut néanmoins être construite dans le théorème vrai :

$$\Lambda \varepsilon \Lambda \equiv (\Lambda \varepsilon \Lambda) . - (\Lambda \varepsilon \Lambda)$$

§ 6. ON PEUT DIRE QUE LESNIEWSKI ESTIME, comme Aristote, que les langues naturelles véhiculent des rapports logiques « et, comme le dit Grize, qu'il est légitime d'y prendre appui » ; mais surtout, « que la signification des symboles coexiste avec les règles formelles qui les dirigent ». Ainsi, « l'interprétation est un guide heuristique permanent et ce ne sont pas les axiomes qui donnent un sens aux signes, mais bien le sens des signes qui justifie et explique les axiomes »<sup>1</sup>. C'est parce que les systèmes logiques, même formels, peuvent être interprétés, que Lesniewski changea radicalement d'attitude à l'égard de la logique des *Principia Mathematica*. Avec cette limite importante que la méthode interprétative est relative puisque la démonstration de la non-contradiction du système dépend « de la valeur de la preuve de la vérité des thèses auxquelles nous ramenons l'axiomatique étudiée » (Kotarbinski, 296). Ainsi, la question de la valeur

---

chez Kant. Rappelons que la logique chez Kant, comme vestibule des sciences, relève de cet *entendement commun* scientifique.

<sup>1</sup> J.-B. GRIZE, *Notes sur l'ontologie et la méréologie de Lesniewski*, Neuchâtel, TCRS, 1972, 3. Cf. KEARNS 1967, 64 : *The constants in Lesniewski's systems have meaning from the first. Their meaning is not conferred upon them by the axioms, rather it is the meaning they already have that makes the axioms true.*

logique des thèses est-elle importante, et indissociable, dans le réalisme naïf du Lesniewski de cette époque (1914-1916), de *présuppositions*.

§ 7. MAIS QU'EST-CE QUE « l'intuition de l'absolue vérité de certaines présuppositions » ? S'il ne peut s'agir simplement de l'accord avec le « *common sense* » (Kearns 1967, 62), l'intuition doit relever, peu ou prou, d'une connaissance. Connaissance intuitive de « ce qui est », des « principes généraux de l'être », l'ontologie primitive est une Πρωτη Φιλοσοφια (CW, 374 ; Lejewski, 123). Lesniewski, malgré son refus des termes généraux, refus dont le sens doit être nuancé, maintient les prédicats qui peuvent être attribués à plus d'un objet dans les expressions singulières que sont les essences des généralisations, c'est-à-dire des propositions bien formées. Elles sont des intuitions logiques (et phénoménologiques) des rapports entre « ce qui est et comment » et la manière logique de le décrire et de le construire. C'est en effet cette reconnaissance *par et dans* le système formel de ce qui ne peut en relever parce que *cela* n'existe précisément pas *de re*, qui repose sur l'intuition de « ce qui est ». Mais il y a plus car le *sens* des termes que contiennent les axiomes s'explique par l'usage qui en est fait dans le système formel. Les règles du langage adéquat ne peuvent en aucun cas contredire le contenu de l'intuition. Reconnaître et décrire les éléments constitutifs du monde, ou plus exactement des morceaux partiels de monde, temporalisés et spatialisés, c'est alors reconnaître d'abord l'accès (phénoménologique) à ce monde et en comprendre ensuite les règles (logiques) de description.

#### § 8. DÉNOTATION ET CONNOTATION : THÉORIE DE LA PROPOSITION DANS L'OEUVRE DE JEUNESSE (1911-1913)

Toutes les expressions linguistiques soit « *denoting something* », soit non, ou encore, « *symbolizing something or nothing* », *i.e.* sont, ou non, les symboles de quelque chose (CW-1912, 31-33). La relation entre des expressions et les objets qu'elles dénotent-symbolisent est appelée « *symbolic relation* » ; et la propriété que possède une expression de symboliser quelque chose est sa « *symbolic function* »<sup>1</sup>. On le voit, des expressions qui signifient quelque chose peuvent ne rien dénoter ; d'autre part, des expressions qui ne connotent rien peuvent dénoter quelque chose ; et certaines expressions ne

<sup>1</sup> Les expressions 'homme', 'vert', 'objet', 'la possession par tout homme de la propriété de mortalité', 'tout homme est mortel' possèdent une fonction symbolique ; mais non 'abracadabra', 'cercle carré', 'centaure', 'la possession par tout homme de la propriété d'immortalité', 'tout homme est immortel' parce qu'aucun objet ne peut être symbolisé par de telles expressions (en d'autres termes, ces expressions ne symbolisent rien).

dénotent ni ne connotent rien (CW-1912, 32) <sup>1</sup>. Ainsi donc, - et c'est une des thèses fondamentales de l'ontologie de Lesniewski -, dire d'un objet qu'il ne dénote rien car il n'existe pas, est faux parce que la propriété « objet qui n'existe pas » ne dénote aucun objet qui posséderait la propriété de non-existence (connotée par cette expression) (CW-1912, 32-33) ; de même est-il faux d'affirmer, comme le fait Lukasiewicz, qu'une expression dénote un objet au moyen de propriétés contradictoires (car nul objet n'est symbolisé par une expression qui connote des « propriétés contradictoires »).

Un symbole renvoie donc à la fonction symbolique de la classe d'équivalence de la fonction 'd'appartenance à une fonction symbolique' ou est 'logiquement vrai'. Garante du sens et de la bivalence extensionnelle, la métalangue a-t-elle une fonction symbolique ? Selon Canty, le métalangage inscriptionnel est consistant et Rickey l'a axiomatisé. On peut donc dire qu'il a une fonction symbolique : il réfère aux signes (mots) du langage-objet.

### § 9. DE L'EXISTENCE ET DE LA REDUCTION AUX PROPOSITIONS EXISTENTIELLES

Deux nouvelles remarques capitales s'imposent ici (CW-1911, 13-15). La première concerne la neutralité existentielle de l'être et la seconde l'irréductibilité de toute proposition à des propositions existentielles. 1°. Si le mot « être » est le sujet d'une proposition et si le mot **X** est défini comme « existant », il peut sembler qu'on affirme une proposition du type « **X** existe » qui serait synonyme de « un objet est l'objet **X** », ce qui est faux puisque les sujets ne sont pas adéquats, ni les prédicats synonymes ; 2°. Contrairement à Brentano, Lesniewski récuse que toute proposition puisse être réduite à une proposition existentielle. Nous n'avons pas d'intuition d'une représentation vide, ce qui ne signifie pas nécessairement que tous les termes fictifs soient dépourvus de sens. Si tel est le cas, dit Lesniewski, alors aucune proposition négative ne peut être vraie, ce qui est absurde. Soit, en effet, la proposition : « Paris n'est pas situé en Chine » ; elle serait équivalente (étant réduite) à la proposition « un Paris situé en Chine est non-existant », qui est une proposition contradictoire. Dès lors, ces deux propositions ne sont pas synonymes, puisque la première est vraie, et la réduction est fautive.

De telles analyses contredisent l'opinion habituelle. C'est que, dit Lesniewski (CW-1911, 15-17), « la forme des propositions existentielles est communément utilisée pour représenter verbalement des contenus dont les

---

<sup>1</sup> Pour les premières : 'cercle carré', 'centaure', etc. ; pour les secondes : 'objet', 'tout homme est mortel', etc ; pour les troisièmes : 'abracadabra', etc.

symboles verbaux adéquats devraient être des propositions non-existentielles » (CW-1911, 15). Par exemple, la proposition existentielle inadéquate « un cercle-carré n'existe pas » est adéquatement représentée par : « aucun être n'est un cercle carré ».

**§ 10. RESTE A SAVOIR** selon quel critère on aura pu décider si le contenu d'une proposition y est ou non représentée adéquatement. En définitive, un tel critère repose sur l'analyse de schémas normatifs. Cela revient à dire qu'il faudra analyser cas par cas comment « *the speaker's representational intentions* » se relie aux schémas normatifs. Il est alors permis d'affirmer que la possession par un objet d'une propriété connotée par le prédicat n'implique pas le même contenu que celui qu'un locuteur vise en formulant une proposition existentielle. C'est pourquoi on peut confondre l'intention du locuteur et le contenu de la proposition existentielle fautive qu'il profère. L'analyse de l'adéquation ou non de propositions eu égard au contenu qu'elles représentent, est, ajoute Lesniewski, « *then ultimately based on a phenomenological analysis of the speaker's representational intentions* (CW-1911, 17) ». Il semble donc que nous soyons dans un système logique subjectif. Il n'en est rien puisque les présuppositions existentielles sont également ontologiquement neutres, comme toutes les propositions existentielles contradictoires. De plus, seule la construction logique des termes est objective. Le psychologisme est donc évité.

### § 11. ELEMENTS D'ONTOLOGIE

L'ontologie formelle de Lesniewski est un système distributif d'ontologies partielles possibles susceptible de rendre compte formellement des relations déterminées dans des thèses entre des noms d'objets. L'ontologie de Lesniewski n'est en aucun cas une théorie générale des « choses existantes », du monde ou des objets, si l'on entend par « monde » ou « objet » l'Univers physique qui nous entoure et dont nous faisons partie. L'ontologie parle certes de l'Univers mais il s'agit bien plutôt de l'Univers des « manières d'en parler ». Aussi bien l'ontologie peut-elle « parler » d'Univers vides ou d'Univers impossibles car elle ne présuppose rien quant à leur existence (les propositions contenant de tels termes, même individués, seront fausses). L'ontologie est un calcul des noms ou une théorie générale des noms individuels. Pour le dire en une formule, l'ontologie est ontologiquement neutre. L'ontologie comme *Philosophie Première* requiert un terme construit dans l'axiome et qui en fixe la catégorie sémantique. Ce terme, c'est l' $\epsilon$ .

“The system of Ontology I have constructed operates with only one special primitive function ‘ $\varepsilon\{Aa\}$ ’, in which the term ‘ $\varepsilon$ ’ is a constant function sign, while the expressions ‘A’ and ‘a’ appear as two name arguments. Expressions of the type ‘ $\varepsilon\{Aa\}$ ’ should be considered to be equivalent in meaning to the corresponding Latin sentences about individuals of the type ‘A est a’ ”<sup>1</sup>.

§ 12. CANTY A DEMONTRE LA CONSISTANCE du système axiomatisé des explications terminologiques et directives de production et d’insertion de nouvelles catégories sémantiques. Celles-ci sont des objets concrets spatio-temporellement déterminés, comme coupures temporelles d’objets<sup>2</sup>. Le mot  $\varepsilon$  d’une proposition bien formée de l’ontologie a tous les sens du mot « *est* » de la langue quotidienne à l’exception du sens existentiel autonome et de toute flexion temporelle. Il ne signifie jamais « est actuellement », et, pour cette raison, nous proposons de le comprendre comme « foncteur d’éternité », *sub specie aeternitatis*, incarnant le présent permanent, tout attribut temporel devant être relégué comme détermination du prédicat de la proposition « A  $\varepsilon$  b ». Tout système ontologique est le déploiement de cette éternité dans le temps et l’espace.

## 2<sup>EME</sup> PARTIE : L’ESSENCE MERELOGIQUE SANS SUBSTANCE

§ 1. AVANT D’ETUDIER de manière plus précise la notion d’essence chez Lesniewski, revoyons ses caractères en métaphysique classique. Ensuite, nous verrons si l’essence lesniewskienne est bien une coupure temporelle d’objet, concrète, individuée, singulière et sans substance, ce qui, au premier abord semble au moins curieux. Voyons ce que nous en dit J. L. Fidel dans *l’Encyclopédie Philosophique Universelle*. L’essence, dans la métaphysique pré-moderne, antécartésienne, est « l’être de ce dont elle est l’essence. On oppose alors essence à existence, comme à l’apparence. Nécessaire, elle est distincte des attributs, des qualités et des propriétés contingentes ». Il est capital de comprendre qu’« il faut donc opposer la généralité de l’essence à la particularité de la chose individuée. Cette double opposition généralité/particularité et nécessité/contingence impose la distinction de l’essence et du fait (vol 1, p. 856-857) ». Cette définition soulève encore un

<sup>1</sup> LESNIEWSKI, CW-FO, p. 608-609. Cf. SLUPECKI, “S. Lesniewski’s Calculus of Names”, 65, n°. Cf. MIEVILLE 1984, 274-275.

<sup>2</sup> CANTY, “The Numerical Epsilon”, NDJFL, X (1969), p. 47-63.

autre problème : « l'essence est-elle purement une détermination noétique et qualitative ou a-t-elle un sens ontologique (*ibid.*) » ?

## § 2. CONTEXTE DE LA QUESTION DE L'ESSENCE

Aborder le concept d'essence logique chez Lesniewski requiert l'exposé approfondi du § 11 des *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik* de 1929 (CW-FNS, 467-497)<sup>1</sup> ainsi que les parties métalogiques de l'article *Über die Grundlagen der Ontologie* de 1930 (CW-FO, 610-624), qui présentent la construction relativisée des *T.E.* = *Terminological Explanations* et les simplifications successives de l'axiomatique de la protothétique et de l'ontologie. Cette présentation nous conduira à montrer en quoi l'axiomatique de la protothétique et les *Explanations* sont organiquement liées. Les systèmes *SS<sub>n</sub>* de la protothétique reposent sur le seul signe d'équivalence "≡" comme premier foncteur non défini. Les normes formelles de production des systèmes appartiennent toutes au métalangage, bien que des constantes méréologiques, appartenant donc au langage-objet de la méréologie, soient nécessaires à leur écriture. Le métalangage de Lesniewski, exprimé sur le mode formel, est une *concaténation (T.E.VII)* d'abréviations latines, de thèses articulées par le relateur  $\varepsilon$  et l'opérateur d'ingrédience, avec des variables liées (*T.E.XIV-T.E.XV*) construites et agencées en *propositions (T.E.XXXIX')* reconnaissant les règles de dérivation du calcul classique (que, de plus, elles fondent). Leur expression est, insistons-y, purement formelle, car ce formalisme seul garantit la pureté syntaxique de la construction du langage systématique *L* en termes extensionnels.

§ 3. LES SYSTEMES DE LESNIEWSKI sont des objets spatio-temporels effectivement démontrés et se construisent *logiquement* dans un ordre déterminé : protothétique, ontologie, méréologie. Ainsi, l'ontologie, comme théorie générale des *noms* d'objets, comprend-elle la protothétique et requiert comme base propositionnelle l'axiome de la protothétique, et un nombre toujours et nécessairement fini de thèses effectives bien formées et assertées précédant la première thèse de l'ontologie, *i.e.* son axiome (*T.E.XXXIIo*). L'axiome est considéré uniquement comme *expression idéographique concrète (i.e. dont la matière est constituée par l'écriture des signes elle-même)* : les essences méréologiques infinies de la concaténation. En outre, les règles de construction

<sup>1</sup> On se reportera également à LUSCHEI, 1962, 167-288 ; CANTY, "Lesniewski's Terminological Explanations as Recursive Concepts", *NDJFL*, Vol. X (1969), 337-369

ne prescrivent aucune forme prédéterminée pour les définitions ou les constantes, autorisant une grande faculté d'adaptation d'écriture selon les systèmes envisagés. Le contexte d'une expression, tout autant que sa forme, en détermine le sens, en éliminant toute ambiguïté de signification

#### § 4. DE L'ÉQUIFORMITE

De la spatio-temporalité des systèmes de Lesniewski, nous pouvons dériver qu'il n'est aucun objet logique dans l'univers qui soit le même qu'un autre, ou encore que si deux objets sont identiques dans l'Univers, alors ils sont le même objet conformément à *Axo1*<sup>1</sup>. Il n'est donc dans l'univers que des *aliqua* individués qui sont ou bien identiques, ou bien équiiformes mais différents dans l'espace et le temps, ou bien non-équiiformes. Nous pouvons déjà tirer de l'individuation *a priori* de tout *aliquid* qu'il est équiiforme à lui-même puisque l'équiiformité est symétrique et transitive ; elle est donc aussi réflexive (il s'agit d'une réflexivité affaiblie par rapport à la réflexivité forte de la relation d'identité). On peut en déduire que les essences sont singulières car spatio-temporellement déterminées. L'équiiformité est donc une relation d'équivalence, égale à sa converse, son domaine, son domaine converse, et son champ. La relation d'équiiformité définit donc une classe d'équivalence, la classe originaire dans l'élaboration des classes d'équivalence que sont les catégories sémantiques.

#### § 5. L'AXIOME

Un axiome est une thèse d'un système, qui n'introduit aucune nouvelle constante mais fixe la catégorie sémantique, la signification et l'usage de la première constante non-définie du système de la protothétique, la coimplication (l'équivalence métalinguistique). L'axiome et son essence constituent un complexe. La notion de complexe qui appartient au métalangage, répond aux caractéristiques des classes collectives. Tout complexe qu'est cette classe infinie est unique. Le complexe est l'expression métalinguistique d'une collection d'objets équiiformes ou non, différents et variés, qui ne vérifient pas nécessairement le concept classificatoire de la classe qu'est l'intérieur de la généralisation (EBF). Une telle classe peut être vue comme une séquence ordonnée de mots, de parenthèses, de nouvelles constantes. Elle est alors, nous l'avons vu, une concaténation. Comme la

<sup>1</sup> C'est en 1919-1920, à l'occasion de ses *Travaux pratiques de théorie des ensembles de Cantor*, que Lesniewski présente la genèse de l'axiome de l'ontologie (CW, 368-369) : *Axo1* :  $[Aa] :: A\epsilon a \text{ .} \text{ .} \text{ .} [\exists B] . B\epsilon a \text{ .} \text{ .} [BC] : B\epsilon A . C \epsilon A \text{ .} \text{ .} B\epsilon C \text{ .} \text{ .} [B] : B\epsilon A \text{ .} \text{ .} B \epsilon a$

concaténation, son essence est donc concrète, hétérogène et ontologiquement neutre. Ces notions sont fondamentales dans la mesure où elles constituent la base ontologique neutre, l'essence de la généralisation, dont toutes les thèses des systèmes sont constituées (Luschei 1962, 152) (*T.E.VIII*). La concaténation qu'est une thèse est composée de la séquence ordonnée du quantificateur et du sous-quantificateur. L'essence est l'intérieur du sous-quantificateur. Ces termes nous donnent les constituants des généralisations, mais nous ne savons pas encore si, par exemple, de tels constituants peuvent être vides ou abstraits. Or, la concaténation est une classe concrète. Il en résulte, en fonction du nominalisme radical de Lesniewski, qu'il n'y a pas de concaténation dont l'essence soit vide – *i.e.* de généralisations vides – ni abstraites. Mais pour démontrer que les termes du métalangage « fonctionnent » comme des classes qui commandent à la construction des thèses du langage-objet, il nous faut au moins un opérateur commun au langage et à son métalangage, l' $\varepsilon$  amphibologique.

## § 6. L'ONTOLOGIE NON-ELEMENTAIRE

La relation d'équiformité est une relation de second ordre. Dans les théorèmes de l'ontologie non-élémentaire, seuls des foncteurs peuvent être définis. Ces foncteurs peuvent dépendre de paramètres, dont les parenthèses sont toujours différentes de celles qui enclosent les arguments du foncteur (leur forme varie en fonction de leur catégorie sémantique). La règle d'extensionnalité n'intervient pas dans la démonstration des théorèmes et est donc considérée comme une règle axiomatique. Les expressions ajoutées au système à l'aide de la règle d'extensionnalité sont appelées *lois d'extensionnalité*. De telles expressions ont toujours la forme suivante. Soit la définition *Done1* (Définition de l'ontologie non-élémentaire) de vérification par une variable  $x$  d'une propriété  $\varphi$ . Le foncteur formateur de noms « stsf » défini dans *Done1* n'appartient pas à l'ontologie élémentaire puisque son argument est un foncteur formateur de propositions à un argument nominal et porte sur une propriété : *Done1* :  $x \varepsilon \text{stsf} \mid \varphi \mid \equiv x \varepsilon V. \varphi/x/$  ( $x$  satisfait la propriété  $\varphi$ ssi  $x$  est un objet et «  $\varphi$  de  $x$  » est vraie). Il est important de noter que pour satisfaire une propriété, appartenir à son parcours de valeurs, une variable doit désigner un objet : ( $x \varepsilon V$ ) dans une proposition non-inhérente.

A l'aide de cette définition, Lesniewski prouve la *loi d'extensionnalité de l'identité* (indépendamment de la *règle d'extensionnalité*) :

*Thone1* (Thèse de l'ontologie non-élémentaire) :  $x = y .\varphi/x/ \supset: \varphi/y/$

*Thone2<sub>ext</sub>* :  $x = y \supset [\varphi] \{ \varphi/x/ \equiv \varphi/y/ \}$

*Done2* :  $\varepsilon \langle X \rangle /x/ \equiv x \varepsilon X$

A l'aide de ces définitions, Slupecki démontre le théorème *Thone3* qui montre le rôle joué par le paramètre  $\langle X \rangle$  de *Done2* dans la démonstration et le principe leibnizien des indiscernables dans l'ontologie <sup>1</sup> :

*Thone3* :  $x \in V . [\varphi] \{ \varphi/x/ \supset \varphi/y/ \} : \supset \therefore x = y$

Définition de l'identité (principe leibnizien des indiscernables) :

*Thone4<sub>indis</sub>* :  $x = y . \equiv x \in V . [\varphi] \{ \varphi/x/ \supset \varphi/y/ \}$

Dès lors que nous avons ce principe, nous pouvons identifier tous les objets que sont les différents systèmes de l'ontologie. La propriété  $\varphi$  signifie « être équiforme à un système de l'ontologie élémentaire ». On voit que le principe des indiscernables, par le conditionnel matériel qu'il met en œuvre, illustre le schème, qui n'est pas, à proprement parler une inférence, de *T.E.XXXII*. Ainsi, nous partirons de la relation d'équivalence « être équiforme à ».

§ 7. SI TOUS LES OBJETS sont équiformes à eux-mêmes (réflexivité faible), il en va aussi bien des classes d'équivalence et méréologiques. Ainsi, il est légitime, de se demander si les systèmes indiscernables ont une extériorité ontologique ou méréologique. Pour ce faire, nous identifions les systèmes ontologiques dans l'ontologie non-élémentaire en utilisant ce principe des indiscernables. Soit maintenant ces systèmes d'objets. Ont-ils une extériorité autre que le monde concret saisi dans la méréologie ? Il s'agit aussi bien de s'interroger sur l'hétérogénéité radicale à la logique et donc ce qui ne relève pas de la *T.E.XXXII* – en d'autres termes, d'une 'thèse' qui n'est pas générée par le système. De la sorte, et du point de vue métasystématique, il s'agit de soumettre les systèmes ontologiques au crible des définitions méréologiques (comme logique appliquée).

## § 8. CLOTURE MERELOGIQUE DE L'ONTOLOGIE

On sait que Lesniewski utilisait l'opérateur de 'partie' comme premier foncteur méréologique. Le caractère intuitif de ce foncteur a été souvent mis en évidence, à commencer par Lesniewski lui-même. Il nous semble que celui d'ingrédient' répond mieux aux caractéristiques de la méréologie et de l'opérateur  $\varepsilon$  du métalangage. Toutefois, sa définition ne laisse pas de soulever des difficultés d'interprétations importantes. A la note 60 du chapitre 4 des *Fondations* de 1928 (CW 1962, 248), Lesniewski propose une simplification de sa terminologie : les *Thm1* (Thèse de la méréologie) et *Thm2* établissent la convertibilité des termes 'ingrédient' et 'élément' ; les *Thm2* et *Thm3*, la convertibilité des termes 'élément' et 'sous-collection'.

<sup>1</sup>Cf. SLUPECKI 1955, 103.

Nous en inférons que les définitions de la méréologie  $Dm1_{ingr}$ ,  $Dm2_{el}$  et  $Dm3_{scol}$  sont équivalentes. Ce qui est permis puisque ces définitions sont des thèses du système. Le foncteur méréologique de 'partie' est asymétrique (CW, 79) et suppose pour être valide que le tout soit un objet ( $A \varepsilon A$ ) sous peine de n'être rien. Ce point est capital dans le réaménagement de la notion russellienne de Cls (classe distributive), puisque seul un objet non-vide peut avoir un élément et que selon les  $PM$ , une classe est engendrée par ses éléments, même si, chez Russell et Whitehead, la classe vide vise à répondre à l'objection moniste. Il est de la plus grande importance de ne pas confondre la classe vide «  $\Lambda$  » russellienne et la constante nominale du vide «  $\Lambda$  » chez Lesniewski. Il faut donc que la  $Kl$  (classe collective) soit un objet pour contenir au moins un élément, qui dans ce cas, s'identifie à elle. La classe méréologique peut être engendrée par les opérateurs convertibles nommés ci-dessus. Nous pouvons à présent définir la notion de classe collective :  $Dm4_{kl}$  d'utérme 'classe collective' (CW 1962, 230-232) : la classe est un objet ; ses éléments ne vérifient pas tous nécessairement le concept classificatoire (son essence concrète). Il convient à présent de montrer l'unicité des classes :  $Axm1$  – premier axiome de la méréologie (CW, 232) et l' $Axm2$  de l'impossibilité de la classe vide (CW, 232). Tel est le vocabulaire que Lesniewski se donne pour fonder la méréologie extensionnelle classique.

§ 9. VOYONS A PRESENT quelques résultats établissant la notion d'objet. Une collection méréologique résulte de l'affaiblissement d'une classe méréologique. Autrement dit, une collection méréologique 'col(x)' n'impose pas que tout objet  $x$  en soit un élément : il suffit qu'il y en ait au moins un. Enfin, pour terminer l'exposé du vocabulaire thétique de la méréologie, il convient d'exposer les limites, *i.e.* les limites du quelque « chose » qui ne soit pas rien «  $\Lambda$  ». C'est pourquoi Lesniewski introduit la  $Dm5_{ext}$  du terme 'extérieur à', 'ext' (CW, 248-249). Il est important de noter que cette extériorité méréologique est introduite par la constante du "V" (à la manière de Russell) plutôt que par la constante nominale du vide «  $\Lambda$  », qui, insaisissable, ne peut être posée que formellement au sein de la classe méréologique de tous les objets, ce qui est déjà contradictoire.

#### § 10. EXTERIORITE ET COMPLEMENTARITE MERELOGIQUES

Reste à montrer pour être complet que cette extériorité est un nom dénué de sens. Et pour cela, poser l'opérateur de 'complément méréologique'.  $Dm6_{compl}$  du terme 'complément de' (CW, 250). La définition de la complémentarité pose que la classe universelle contient tout complément

méréologique. Quelle est alors la nature de la complémentarité ? Le complément permet que si  $P$  est un objet alors il ne peut être son complément dans une  $Kl$ . Il en est l'ingrédient. Mais Lesniewski ne semble pas viser la classe universelle (ce qui aurait supposé qu'il y ait un complément de cette classe, qui lui soit toutefois interne). C'est ce qu'ajoute *Thm7* (CW, 255-256). Il n'y a donc pas de complémentaire à la classe universelle, ni d'extériorité méréologique à cette classe. Dès lors, du point de vue du Russell des  $PM$ , la méréologie de Lesniewski est moniste, bien qu'elle permette de construire l'objet contradictoire. Mais comme on ne peut nier ce qui n'est rien, il n'y a pas d'autre classe dont le nom serait le complément de la classe universelle. La constante méréologique du rien ne désigne rien et ne connote aucune propriété, même celle de porter son nom, puisque ce nom n'est rien. Ainsi, le nom de la classe «  $\Lambda$  », au sens de Lejewski est bien un nom dénué de sens. Même si l'on peut construire la proposition dénuée de sens, et pourtant vraie :  $(\Lambda \varepsilon \Lambda) \equiv (\Lambda \varepsilon \Lambda) . - (\Lambda \varepsilon \Lambda)$ . Toutefois, puisque toute proposition existentielle est fausse, nous n'avons pas d'intention phénoménologique du rien.

### § 11. CARACTERISTIQUES DE L'ESSENCE

Le contenu concret des termes (avec les signes de ponctuation) d'une généralisation est l'essence de celle-ci. Le mot « essence » (*T.E.XIII*) est le plus important du vocabulaire constitutif des expressions bien formées concrètes que sont les thèses de n'importe quel système et, surtout, du métalangage du système *SS5* de la protothétique. L'essence d'une proposition logique est donc à la fois le contenu d'une thèse du langage objet et du métalangage. L'essence est une propriété d'objet concret et non une abstraction de caractère de concept. Elle est un composé d'objets concaténés et parenthésés – qui sont donc catégorisés – enserrés dans des parenthèses symétriques (les signes de ponctuation qui les embrassent et délimitent leur étendue). L'essence est donc concrète – les signes qui la composent – spatio-temporellement déterminée.

**§ 12. TOUTE GENERALISATION UNIVERSELLE** est une thèse, soit un axiome, un théorème ou une définition (créative). Toute thèse, qui précède ou est identique à une thèse de la protothétique est une thèse relative à cette thèse. Toute thèse est donc relative à elle-même ou, ce qui est équivalent, appartient au champ de la relation « être une thèse précédant ou identique à une thèse individuelle », « être ingrédient d'une thèse », qui est une relation de premier ordre, réflexive, transitive, antisymétrique et connexe. Ainsi, de deux

thèses d'un système (*i.e.* membres de ce champ), on peut affirmer qu'au moins l'une d'elles est une thèse relative à l'autre. Construisons *le schème de relativité ou de relativisation* de *T.E.XXXII*: « Si *A* est une thèse, prise comme paramètre, précédant ou identique à *B*, alors une thèse quelconque relative à *A* est une thèse quelconque relative à *B* ». Puisque l'axiome *Axp1* est une thèse relative à toute thèse dans le système *SS<sub>s</sub>*, il s'ensuit par relativité thétique qu'une thèse quelconque du système *SS<sub>s</sub>* en relation avec *Axp1* est une thèse quelconque relative à toute thèse quelconque de ce système.

**§ 13. TOUTE THESE** effective de la base protothétique de l'ontologie est une thèse en relation avec toutes les thèses de l'ontologie et toute thèse de l'ontologie est en relation avec elle-même et avec toutes les thèses ultérieures de l'ontologie. Ainsi, tout système de l'ontologie « se greffe » sur une base protothétique qui a toujours une priorité théorique *et* formelle. Cette priorité implique que l'ontologie incorpore ou contient la totalité de la protothétique, de la même manière que le métalangage de l'ontologie présuppose et dès lors contient celui de la protothétique. Ainsi, puisqu'une « locution propositionnelle » est une thèse, la relation « être une locution propositionnelle de base » (*i.e.* de la catégorie sémantique des propositions en relation avec une thèse individuelle) est une relation antisymétrique et transitive. Toutes les locutions propositionnelles de base appartiennent à la catégorie sémantique des propositions et donc se précèdent ou sont identiques les unes par rapport aux autres ; elles sont donc nécessairement des thèses (se précédant ou identiques) les unes par rapport aux autres et sont donc le même individu. Avec *T.E.XXXII*, nous atteignons le schème régulateur de la construction des systèmes protothétiques et ontologiques. Il convient à présent d'en analyser la grammaire.

#### **§ 14. GRAMMAIRE DU SCHEME DE RELATIVISATION DES ESSENCES**

Un des apports le plus original de Lesniewski est sans doute son principe de « stratification hiérarchique et de relativisation » (*T.E.XXXII*). Il s'agit en définitive et conformément à l'exigence de Husserl, de discriminer, par des normes rigoureuses et pour tout langage (même non formalisé), le sens du non-sens, plutôt que de constater si des résultats sont logiquement vrais ou faux, ou, aussi bien, de prévenir le non-sens plutôt que les contradictions formelles. Mais, insistons-y, l'interprétation est indépendante de toute décision ontologique-référentielle. La grammaire logique de Lesniewski exige qu'à toute étape d'un système formulé dans le langage *L*

correspondre le nombre fini de catégories sémantiques des propositions de ce système. Non seulement le nombre de ces étapes est, du point de vue constructiviste, illimité ou potentiellement infini, mais en plus à toute étape, le langage  $L$  peut être étendu par l'introduction d'une nouvelle catégorie sémantique, et ce sans contradiction. Ainsi, Lesniewski peut-il récuser l'axiome de réductibilité de Russell, tout comme son usage des abstraiteurs de classes, par la construction rigoureuse de toute catégorie sémantique possible, pourvu que les principes de stratification hiérarchique continue et de relativité des thèses soient respectés. Les systèmes se construisent par « emboîtement » non seulement les uns dans les autres, mais aussi, au niveau intrasystématique, des thèses les unes dans les autres (cf. *T.E.XXXII*).

## CONCLUSION

§ 1. La formulation des directives et les définitions des termes utilisés pour décrire et prescrire les règles de construction d'expressions de toute catégorie sémantique (le métalangage) sont nécessairement relatives à des thèses assertées représentant les strates successives et les étapes de construction du langage  $L$  (Luschei 1962, 97). Nous voyons ici la raison profonde du « nominalisme constructiviste » de Lesniewski : si ses systèmes n'étaient pas des objets spatio-temporellement déterminés et infinis, ayant chacun une essence singulière qui détermine la généralisation ou la sous-quantification des propositions stratifiées et hiérarchisées, il serait impossible d'éviter les paradoxes puisqu'ils présupposeraient la totalité illégitime des catégories sémantiques pour pouvoir en définir au moins une. Dans ces conditions, l'axiome *Axp1* serait déjà formellement imprédictif. Ainsi, comme tout système factuel formulé dans  $L$  respecte le principe du tiers-exclu, le métalangage ou toute étape métalinguistique de  $L$  respecte le principe de bivalence, *i.e.* permet de décider si une proposition *est* une proposition (puisque la négation de toute non-proposition n'est pas une proposition). Nous pouvons toujours décider si une proposition est effectivement une proposition et il est impossible que toute non-proposition « se glisse » dans  $L$ , puisqu'une telle non-proposition n'existe pas dans  $L$ , *i.e.* ne peut y être construite. La détermination complète du langage  $L$  comme classe des ontologies logiques possibles n'est effective que du point de vue de la régulation des thèses, et non du langage lui-même sous peine de régression. Dès lors, ni le langage  $L$  ni son métalangage ne peuvent être abstraits l'un de l'autre. Ainsi, l'essence n'est abstraite ni du « monde » qui en serait la substance, ni d'un quelconque langage formel. Elle est donc sans substance et ontologiquement neutre. Mais la récusation, toute frégéenne, de

l'abstraction des langages logiques, n'empêche pas, loin s'en faut, l'ombre des paradoxes d'être toujours présente.

§ 2. Toute la question est d'établir des critères suffisants pour constituer les classes d'équivalence. Mais, étant donné le caractère interprétatif des systèmes dans  $L$ , il n'est pas toujours nécessaire d'épuiser toutes les instantiations substitutives des essences qui permettraient de constituer exhaustivement de telles classes. Le constructivisme de Lesniewski requiert uniquement un critère suffisant pour déterminer si une « candidature » à une classe est « arbitraire » et « tester » les généralisations sur les individus qui satisfont ce critère, *i.e.* une déduction de thèses à partir de *Axp1*. L'ordre des classes de catégories sémantiques directes est immatériel et cette relation est réflexive et symétrique ; toutefois, elle n'est pas une relation d'équivalence car elle est non-transitive si la constante définie d'une définition est un foncteur d'une nouvelle catégorie sémantique, *i.e.* une nouvelle essence créative d'une généralisation. Tout élément déterminé par la relation que possède tout membre d'une classe hérite de cette propriété (l'appartenance à cette classe). Un objet est une classe d'équivalence eu égard à une relation ssi, pour au moins un individu (il n'y a donc pas, pour Lesniewski, de classe d'équivalence vide), chaque individu déterminé par cette relation appartient à cette classe distributive d'équivalence. *T.E.XXXVI-T.E.XXXIX* assurent que toute thèse *tho* ou *thp* assertée soit une *proposition*, signifiante relativement à la dernière thèse qui a introduit une constante ou une catégorie sémantique d'une expression dans une thèse, et donc à toute thèse ultérieure. Puisque la relation d'appartenance à une catégorie sémantique est une relation d'équivalence, les catégories sémantiques seront définies comme classes d'équivalence, c'est-à-dire comme essences équiiformes.

## BIBLIOGRAPHIE

- Stanislaw Lesniewski, *Collected Works*, 2 vol, Kluwer Academic Publishers, 1992 (CW)
- Stanislaw Lesniewski et Tadeusz Kotarbinski, *La vérité est-elle éternelle ou sempiternelle ?*, Introduction philosophique et postface de Marc Peeters. Traduction et introduction philologique de Katia Vandendorre, EME, 2011.
- Kazimierz Ajdukiewicz (1935), « Der logistische Antirrationalismus in Polen », *Erkenntnis* 5.
- John Thomas Canty (1969a), "The Numerical Epsilon", *NDJFL*, 10.1, 47-63.
- John Thomas Canty (1969b), "Lesniewski's Terminal Explanations as recursive Concepts", *NDJFL*, 10.4, 337-369.

Nadine Gessler (2005), *Introduction à l'oeuvre de S. Lesniewski. Fasc.3 : La méréologie*, Neuchâtel.

Nadine Gessler (2007), *Introduction à l'oeuvre de S. Lesniewski. Fasc.5 : Lesniewski, lecteur de Frege*, Neuchâtel.

John Thomas Kearns (1967), « The Contribution of Lesniewski », *NDJFL*, 8.1-2, 61-93.

Tadeusz Kotarbinski (1967), "Notes on the Development of Formal Logic in Poland in the Years 1900-1939", in Mac Call (1967), 1-14.

Czeslav Lejewski (1958), "On Lesniewski's Ontology", *Ratio* 1, 150-176.

Eugene .C. Luschei (1962), *The Logical Systems of Lesniewski*, Amsterdam : North - Holland.

Denis Miéville, (1984), *Un développement des systèmes logiques de S. Lesniewski. Protothétique-Ontologie-Méréologie*, Berne, Francfort/M., New-York : P. Lang.

Denis Miéville (2001), *Introduction à l'oeuvre de S. Lesniewski. Fasc.1 : La protothétique*, Neuchâtel.

Denis Miéville (2004), *Introduction à l'oeuvre de S. Lesniewski. Fasc.2 :L'ontologie*, Neuchâtel.

Denis Miéville (2009), *Introduction à l'oeuvre de S. Lesniewski. Fasc.6 : La métalangue d'une syntaxe inscriptionnelle*, Neuchâtel.

# CITOYENNETÉ ET BIENS COMMUNS DE LA SCIENCE

Ana BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper draws attention to the intersection of rights and powers which constitute citizenship with, on the other hand, the creation of science. In the beginning, citizenship is a separation, and even isolation; it circumscribes the rights (and lack of rights) in the interior of a country – and even of a regional structure – and opposed to the exterior (where these rights do not exist or, on the contrary, there are rights of different order). Concerning science, it is by its own nature a phenomenon transgressing the administrative separation: the scientific manner and the results of its approach to existence are global and, related to the human knowledge, they represent the human species as such. This first opposition (between the circumscribed/local citizenship and the world character of science) is followed by other ones, suggesting the evolution of the human community. The collision between the principle of fragmentation – visible at both the level of different citizenships and the history of science – and the universalism of science emphasize important meanings. One of them highlights that the logic of the present society opposes the scientifically and technologically possible common goods generated by science.*

**Keywords:** *citizenship, science, epistemology, common goods, common goods of humanity.*

## INTRODUCTION DE L'APPROCHE EPISTEMOLOGIQUE

Tout d'abord, le concept de citoyenneté est *politique*, c'est-à-dire *pratique*, mais il est aussi *analytique* (*théorique*)<sup>2</sup>. Autrement dit, en tant que pratique, la notion est utilisée en assumant les préjugés idéologiques de la communauté ou de l'atmosphère idéologique du moment, en se situant dans une certaine logique localisée ; en tant que théorique, le concept décrit la réalité sociale sans assumer les préconceptions et les partis pris pratiques. Cette approche théorique sera assumée ici.

---

<sup>1</sup> Polytechnic University of Bucharest, Romania.

<sup>2</sup> La distinction entre simple utilisation pratique, légitime d'ailleurs – mais dans un cadre pratique, et utilisation théorique, c'est-à-dire analytique, chez Rogers Brubaker and Frederick Cooper, "Beyond 'Identity'", *Theory and Society*, 29, 2000, pp. 1-47, <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrb>.

Son origine, certainement lié au logos constitutif de l'homme, réside dans l'*écoute réciproque* dans un espace donné/ circonscrit. Chaque participant à cette relation veut *être écouté*, c'est-à-dire de pouvoir imposer sa volonté de vivre (heureux/ heureuse, ou, autrement dit, une vie pleine et créatrice). Cette volonté se transposait – de manière contradictoire et par des luttes – dans l'effort d'imposer collectivement des prérogatives, des avantages face au reste de l'environnement social. Ces avantages sont devenus *des droits*. Mais, à cause des conditions historiques constitutives de la société, une asymétrie structurelle est au fondement non seulement des rapports entre une communauté et le reste de l'environnement social, mais aussi des relations internes à la communauté : différentes catégories sociales ayant des droits différents/ de calibres différents, ou même n'en ayant pas du tout. La société humaine – ce qui veut dire y compris la conscience de l'importance des droits – s'avait consolidée par ce double affrontement (intérieur et relatif aux communautés extérieures) pour imposer des droits.

En ce qui concerne les contradictions internes à une communauté, la relation/ pression de bas en haut – des catégories dominées vers les catégories dominantes – met en évidence le *contenu* démocratique (les droits, la liberté, la volonté de les avoir), tandis que la relation/ pression de haut en bas – celle d'être représenté – pose surtout la question des *procédures* par lesquelles les tendances autoritaires des dirigeants (c'est-à-dire opposées aux certains droits) sont limitées. Cette dernière relation est liée de la constitution de la modernité occidentale et pousse jusqu'à nos jours à fétichiser la démocratie représentative occidentale, tandis que la première privilégie la recherche tant des moyens de communication démocratique que de l'agir ensemble.

Hannah Arendt disait que c'est par l'intermède des actions des individualités créatrices – et pas des sujets déterminés à entrer dans des relations accomplissant les besoins de survivre, qu'on est écouté, mais moi je considère ce point de vue trop radical et abstrait : du moment qu'il y a des gens qui n'ont pas de quoi survivre, *ces actions sont entrelacées*<sup>1</sup>. Mais c'est

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, (1961), 1983. Cf. aussi Ana Bazac, « Travail et action: la philosophie face au défi du caché », *Analele Universității din Craiova, seria Filosofie*, nr. 27 (1/2011), pp. 117-134.

Une espèce de critique d'Arendt avant la lettre a été formulée par Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit* (1821) : le système des besoins est le terrain de la société civile et ainsi le contenu de ses seules associations légitimes, les corporations. Par conséquent, celles-ci ne peuvent pas transgresser le particulier des intérêts manifestés, donc l'inégalité foncière des conditions matérielles et spirituelles. Mais,

vrai que les actions des individualités sont celles où il y a de l'égalité entre des inégaux, c'est-à-dire celles où justement on peut manifester son unicité/unique et irréversible capacité d'entrer en relations et d'actionner.

Cet aspect renvoie aux concepts de *liberté* et de *démocratie*. En effet, le dernier signifie pour la plupart des gens une manière de diriger la société dans l'esprit de certains intérêts généraux de la société, *intérêts qui en aucun cas ne peuvent exclure les droits de vivre de chacune / chacun*. Ainsi, la liberté est justement la capacité d'imposer ces droits et de choisir les moyens de se manifester *dans le cadre de ces droits*, donc provoquant toujours les relations de domination -soumission.

Si la liberté transgresse cette condition, elle se déroule seulement à *une échelle mineure*<sup>1</sup>, – celle d'exprimer ou de choisir dans le cadre des possibilités permis par les relations de domination –soumission en vigueur – même si toute l'histoire de la philosophie (et notamment la philosophie analytique contemporaine) avait/ avaient privilégié cet espèce de liberté, en mélangeant les principes avec les exemples mineurs<sup>2</sup>.

---

j'ajoute que justement le système des besoins génère la nécessité de les considérer tous : les « besoins » ou problèmes écologiques – inexistantes le temps de Hegel – et les besoins des « damnés de la terre » (Fanon) :

Voir une explication fondamentale du contenu matériel des actions politiques chez Enrique Dussel, *Six Theses toward a Critique of Political Reason: The Citizen as Political Agent*, <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/c/1999-305.pdf>, p. 79: la tradition philosophique – Aristote (le bien commun/ *tó koinón agathón*), *bonum commune* d'Aquinas, l'État organique de Hegel comme vie éthique (*Sittlichkeit*), la théorie de l'actualisation des valeurs de Max Scheler – comme celle pratique de l'État social avaient lié la politique avec un contenu matériel. Tandis que la philosophie politique contemporaine (comme celle libérale de Rawls et de Nozick, ou comme celle procédurale de Habermas ou Appel) tend à découpler « les orientations éthiques substantives de la pratique et la formulation de la justice sociale ». Mais (p. 83) la tâche même de la politique, de sa rationalité, est la raison pratique matérielle, que la philosophie politique doit assumer. En ce sens, (pp. 93, 91) la raison politique est une *ratio liberationis*, dont les sujets sont les citoyens exclus qui deviennent les agents de transformation comme membres de la « communauté critique ».

<sup>1</sup> Cf. Ana Bazac, *"The Ordinary Men and the Social Development"*, communication présentée à International Conference, 'Theoretical and Practical Problems of the Development of Transforming Society, Yerevan, April 16-17, 2012, Armenian State Pedagogical University after Khachatur Abovyan, International Academy for Philosophy. Publiée en *News and Views. The Journal of the International Academy of Philosophy*, Vol. 4, No 2-3 (32-33), 2012, pp. 98-125.

<sup>2</sup> Si on exemplifie le principe de liberté par le fait de pouvoir choisir entre se marier ou

Même cette liberté à l'échelle mineure n'est toutefois pas une question facile. Comme on le sait bien, l'homme a surmonté pas à pas les entraves mises qui l'empêchaient d'avoir accès à la conquête des droits qu'aujourd'hui paraissent banals. Cette évolution nous permet de remarquer que les gens se libèrent « à partir de marge vers le centre », en annulant d'abord les discriminations de genre et de groupe démographique ou professionnel ou ethnique. Ce qui reste à faire est la *transformation* de l'asymétrie constitutive de la polarisation sociale : les nouveaux marginaux ne sont que les révélateurs de cette polarisation.

Si le cadre des droits n'existe pas, si les dirigeants agissent sans aucune réceptivité aux besoins et aux demandes démocratiques des dirigés, les citoyens eux-mêmes deviennent une simple populace, qui se manifestant de la même manière arbitraire que les dirigeants, *comme s'il n'y avait d'autre moyen de réglementation sociale que la violence*. Mais qui pourrait dire que dans ces conditions la violence d'en bas serait pire que la violence d'en haut ?<sup>1</sup> Autrement dit, si le cadre des droits n'existe pas, c'est-à-dire si les

---

pas, sans lier ce choix de ses conditions sociales concrètes, y inclut les valeurs éthiques dominantes, l'exemple ne clarifie rien et le principe se raréfie. C'est de même avec l'exemple de choisir entre boire une tasse de café ou de thé (ou pas). Ou : avec n'importe quel fait tenant de *privacy* de J.S. Mill et dont Isaiah Berlin avait mentionné comme condition minimale de la liberté et première motivation de la « liberté négative ». Mais si d'une part, l'obstruction de la liberté exemplifiée surtout par cet attentat aux possibilités minimales de choix mène au repli de l'individu dans la conception de liberté dans la forteresse interne de la raison et si, d'autre part, cette liberté concernerait seulement les motifs propres à l'individu et pas les conséquences de ses actes, ni les conditions externes entraînées, alors la liberté ne peut se définir en partant des exemples mineurs et allant jusque « la conquête d'un pays parce qu'il menacerait le mien » : si la quête de la liberté reflète le désir d'être considéré un individu agent et responsable et l'oppression insulte « ma conception de moi-même comme être humain », alors on ne peut ignorer les conditions sociales concrètes de l'organisation sociale, au-delà des slogans qui déclarent que cette organisation me considère comme un être humain. Non, si je ne me sens pas libre sous l'oppression des slogans de la « reconnaissance générale » du statut de l'homme, je ne peux l'être ni si ma conception de la liberté est réduite au cadre minimal de ma vie privée. Et l'observation empirique ne justifie que l'ampleur de la conception, et de la liberté évidemment. (C'est mon commentaire ici en utilisant Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" (1958) en I. Berlin *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969).

<sup>1</sup> Je me presse de mentionner que le terrorisme n'est pas du tout légitime : mais il est *explicable* justement par la violence d'en haut, dont La Boétie s'étonnait qu'on la

procédures mêmes sont transgressées de haut en bas, y a-t-il encore une légitimité des dirigeants fondée sur des suffrages – là où il y a une contradiction manifeste entre les principes proclamés et leur empiètement ? Enfin y a-t-il une légitimité des dirigeants fondée sur des voix internes là où il y a une contradiction manifeste entre les principes proclamés et leur empiètement à l'extérieur de la communauté soumise aux suffrages ?

### LA CITOYENNETE : TERME ET COMMENCEMENT

Qualité en même temps que processus, « la citoyenneté » avait décrit la situation de l'homme dans une communauté limitée. C'est l'histoire des conditions matérielles – forces productives, science, technique, résultats/ objets de civilisation – mettant en évidence le facteur ontologique de *la rareté*<sup>1</sup>, qui a généré la fragmentation des communautés et certainement la domination et les antagonismes sociaux entre les communautés et au sein de celles-ci. La liberté et le droit de vivre appartenaient uniquement aux citoyens, autrement dit la citoyenneté était le critère selon lequel on faisait la répartition de la liberté et des droits au niveau de la population vivant sur un certain territoire fragmenté. En tout cas, être citoyen dans une certaine communauté était la condition générale la plus rassurante possible : on se sentait défendu entre les murs d'une cité ou d'un État contre les misères faites aux non- citoyens, mais sûrement pas exonéré de la condition de classe qui pesait inexorablement.

Plus exactement, *intra muros* la citoyenneté était la condition minimale mais absolument obligatoire garantissant au niveau *formel* la liberté et les droits. Tandis que l'appartenance sociale était la condition spécifique qui donnait *le contenu* concret et ressenti des principes de liberté et de droits. De là dérive l'importance donnée par la Révolution française aux villes comme espaces de solidarité citoyenne de base : elles étaient nommées « communes », justement parce que la solidarité révolutionnaire tendaient à transgresser les clivages sociaux<sup>2</sup>.

---

subissait encore. Voir Ana Bazac, *Xénophobie camouflée et xénophobie dévoilée*, jeudi, 26 janvier 2012, <http://la-pensee-libre.over-blog.com/article-xenophobie-camouflee-et-xenophobie-devoilee-97926349.html>.

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960. Voir aussi Ana Bazac, "Sartre and the responsibility of choice", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185 et Ana Bazac, « La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme », *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.

<sup>2</sup> Cf. Thierry Baudouin, *Communes*, 17 mai 2011, <http://multitudes.samizdat.net/Communes>.

C'est la raison pour laquelle il ne faut pas fétichiser la citoyenneté, bien qu'on lui accorde de l'importance. Car la différence (et la différenciation) entre personnes selon leur localisation dans une société où les droits sont développés ou dans une société où ils ne le sont pas est vue – surtout aujourd'hui, quand les droits de l'homme sont si importants – comme intolérable et irraisonnable. Cela – de plusieurs points de vue. Premièrement, parce que si des immigrants travaillent ou avaient travaillé dans un pays – c'est-à-dire ils avaient cherché et, disons, trouvé une communauté historique plus propice à leur développement – ils attendent (c'est une attente plutôt métaphysique qu'économique, car du point de vue des impôts déjà payés par eux elle ne se justifie pas) qu'ils soient traités de la même manière que les « natifs ». Puis, parce que les droits individuels – suivant les relations concrètes, économiques et politiques, entre un État et un individu – ne peuvent pas annuler les droits de l'homme, ni dans un État ni à l'échelle mondiale. Enfin parce que la différence (et la différenciation) entre personnes selon leur localisation déplace l'origine de la motivation des droits de l'homme aux conditions terrestres. Mais c'est vrai que cette représentation contemporaine est – j'utilise encore une fois le mot avancé par Jaspers – métaphysique. Historiquement et pratiquement, la différence entre « nous, les citoyens » et « les autres » a reflété les rapports (surtout modernes) de domination et exploitation à l'échelle globale. Aujourd'hui, des penseurs renommés ont proposé une *citoyenneté mondiale*, c'est-à-dire des droits précis (le revenu garanti) transgressant la différence mentionnée<sup>1</sup>. Théoriquement, le point de vue de la citoyenneté avait relégué la perspective des victimes des relations sociales dans « l'extériorité »<sup>2</sup> du seul ordre social et historique pris en considération.

<sup>1</sup> André Gorz, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 1988 (critique du revenu garanti : « quelle que soit l'importance du minimum garanti, il ne change rien au fait que la société n'attend rien de moi, donc me dénie la réalité d'individu social en général ; Elle me verse une allocation sans rien demander, donc sans me conférer du droit sur elle », p. 330) ; André Gorz, « Pour un revenu inconditionnel suffisant », *Transversales/ Science-Culture*, 3, 2002, <http://www.societal.org/docs/55.htm> ; André Gorz, *L'immatériel*, Paris, Editions Galilée, 2003 (« un revenu social garanti, inconditionnel et universel », p. 99) ; André Gorz, *La sortie du capitalisme a déjà commencé*, 2007, [http://www.framablog.org/index.php/p\\_ost/2009/03/09/andre-gorz-sortie-du-capitalisme-et-logiciel-libre](http://www.framablog.org/index.php/p_ost/2009/03/09/andre-gorz-sortie-du-capitalisme-et-logiciel-libre) ; Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (2000), Cambridge, Mass., Lond., England, Harvard University Press, 2001.

<sup>2</sup> Enrique Dussel, „Democracy in the 'Center' and Global Democratic Critique”, en O. Enwezor, C. Basualdo, *Democracy Unrealised*, Ostfildern – Ruit, Hatje Cantz Publishers, 2002, p. 274, aussi <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/c/2002-331.pdf>.

Mais la question de la citoyenneté ne relève seulement de la séparation entre *localités* diverses – donc réclamant de ce point de vue d’une quelconque façon une citoyenneté mondiale –, mais plus profondément de la séparation entre *l’individu* et *la société*<sup>1</sup> : « on appartient à la société (plus exactement : à la société moderne démocratique et non esclavagiste) et on a des droits sur elle, ou, au contraire, en est partiellement exclu, selon qu’on participe ou non au processus de production organisé à l’échelle de la société toute entière »<sup>2</sup>. La séparation entre l’individu et la société est un aspect *structurel* qui surgit de la relation de travail : mais cette relation n’est pas un échange avec les membres d’une communauté particulière, elle « est régie par des règles et des rapports universels qui libèrent l’individu des liens de dépendances particuliers et le définissent comme individu universel, c’est-à-dire citoyen »<sup>3</sup>.

Donc, selon Gorz, d’une part, l’individu moderne est séparé de la société, lorsqu’il ne travaille pas et alors il n’a pas de *droits sur la société*, il n’est pas tout à fait citoyen (par conséquent, la citoyenneté réclame une certaine *symétrie* entre les droits de la société sur l’individu et les droits de l’individu sur la société); d’autre part, la condition du travail moderne émancipe l’individu des liens personnels et le transforme en « individu social abstrait »<sup>4</sup> qui, en vertu de son activité contractualisée et rémunérée se libère pour sa vie privée, dialectiquement liée de la vie de travail ; ainsi, quand on ne travaille pas – parce qu’on ne trouve plus de place – la vie privée perd aussi son sens : l’équilibre se rompt et l’homme ne peut plus prendre de décision sur soi ou sur la société ; il n’est plus citoyen. La seule solution semble être de refaire *ses droits sur la société*. Mais je dois souligner que ce n’est pas la seule redistribution des richesses qui puisse rétablir ou bien construire l’équilibre : c’est *l’entier régime du travail*, c’est-à-dire *l’entier régime de la propriété et du pouvoir* qui doit être repensé et reconstruit.

<sup>1</sup> Cette séparation avait été préparée par l’entière histoire de la pensée européenne : la rédemption chrétienne et l’esprit rationaliste des Lumières menant à la *souveraineté de l’individu*, « une supposition qu’on ne doit pas supposer », avaient renforcé cette idée illusoire. En effet, cette fiction « permet le bon fonctionnement de la société moderne. Aujourd’hui les gens sont *en soi* libres et souverains, et basta. En pratiquant ainsi, on met un terme à toute l’histoire de la liberté, par un saut dans une souveraineté fictive », Peter Sloterdijk, *Essai d’intoxication volontaire* suivi de *L’heure du crime et le temps de l’œuvre d’art* (1996, 2000), Traduit de l’allemand par Olivier Mannoni, Paris, Hachette Littératures, 2001, ici *Essai...*, p. 136.

<sup>2</sup> André Gorz, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, p. 327.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 328.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Dans cet esprit, le concept de citoyenneté apparaît comme plus complexe et synthétique (et encore critique) que celui de droits ou de démocratie : car les droits et la démocratie peuvent découper la société en parties « dignes » d'avoir des droits et en parties exclues, tandis que la citoyenneté met en évidence la *fragmentation spatiale de la société humaine* et le *caractère abstrait de l'universel de la condition humaine dans chaque unité locale*.

Par conséquent, le poids du concept de la citoyenneté permet d'interroger la démocratie et des droits au-delà de la fragmentation sociale supposée par eux. Tandis que si on part de la démocratie et des droits vers la citoyenneté on se situe dans la logique fragmentaire des premiers.

En même temps, dépasser les fictions séparatistes suppose une conception intégrative de l'individu et de la société<sup>1</sup>. Le dépassement de la citoyenneté au-delà des frontières de l'État illustre cette intégration.

Comment se fait, donc, ce dépassement ? Par l'intermède d'un concept qui tient de l'entité opposée à l'individu : celui de *biens communs de l'humanité*.

### LES BIENS COMMUNS DE L'HUMANITE: QUESTIONS DE METHODE

Ce concept – tout aussi étrange que celui de « citoyenneté mondiale » pour l'inertie régnante de la conception traditionnelle – prend sa source si on laisse de côté l'anthropologie du commun<sup>2</sup>, dans les phénomènes parallèles mais interdépendants de la mondialisation du capital et du développement des sciences et des techniques de l'information et de la communication. En effet, face au tableau alarmant d'une nature exploitée selon les règles du profit et, ainsi, déséquilibrée jusqu'au seuil de destruction inexorable, et face en même temps à la preuve que l'homme peut régir le processus d'invention (qui n'avait pas cessé et ne cesse point) à condition que l'information soit aussi maîtrisée, des chercheurs ont analysé à nouveau les présupposés du courant idéologique dominant et les ont renversé. Selon les suppositions dominantes, l'équilibre et la sauvegarde des ressources seraient assurés

<sup>1</sup> Mais la relation individu – société est bien importante. Autrement on résout la question des sujets du processus de la mondialisation simplement en multipliant les acteurs institutionnels (donc à côté des États, les acteurs non-étatiques, les compagnies, organisations non gouvernementales etc.), cf. Peter Kemp, *Philosophical Images of the Human Being - Citizen of the World as a Cultural Figure*, <http://wpf.unesco-tee.org/eng/offpap/top14/pkemp.htm>.

<sup>2</sup> Bernard Hours, *Des biens communs aux biens publics mondiaux*, <http://developpementdurable.revues.org/5613>.

uniquement par la propriété privée<sup>1</sup>. Certains contemporains de la théorie du développement durable (voir le rapport Bruntland) ont opposé à ces suppositions les arguments qui tiennent compte du visage réel d'un monde depuis longtemps organisé selon ces présupposés<sup>2</sup>. Mais, tout comme le 17<sup>ième</sup> siècle des Lumières fut une « époque de transition » vers la révolution bourgeoise et la modernité triomphante, les dernières 4 ou 5 décennies illustrent ce sentiment de « vivre dans une époque de transition » et, au niveau plus objectif, le décalage entre l'essor théorique non-conformiste et les décisions politiques.

Philosophiquement parlant, l'histoire pratique des civilisations montre que l'homme s'est développé en tant qu'homme en créant « les choses » (réelles) et « les objets » porteurs des significations. Mais il y a une relation biunivoque entre le sujet et tout cela. C'est l'objet qui crée le sujet, c'est-à-dire les deux dépendent des mêmes « cercles de signification »<sup>3</sup>. Dans ce cadre, le rôle démiurgique de l'objet ne relève pas d'une simple réciprocité philosophique, mais d'une véritable « ontologie négative »<sup>4</sup> si on se focalise sur la détermination de l'homme moderne par les choses produites dans la logique marchandise de maximisation des besoins et de création des besoins artificiels et en même temps nuisibles et qui lui détruisent le sens de la vie. C'est un premier aspect qu'on doit retenir ici : la « honte prométhéenne »<sup>5</sup> de l'homme devant la perfection et le pouvoir des objets produits en effet par sa propre conscience et qui paraissent plus libres que lui et qui le détruisent comme être humain (et ainsi comme monde de significations)<sup>6</sup>. C'est la « honte » d'un sujet *passif*, subordonné à la logique mercantile qui anéantisse la symétrie réciproque sujet – objet qui démontre l'existence d'une relation « mécaniciste » selon laquelle le sujet consiste

<sup>1</sup> W.F. Lloyd, "Two Lectures on Checks to Population", *S. Collingwood, printer to Oxford University*, Oxford, England, 1833; Garrett Hardin, "Tragedy of the Commons", *Science*, 162 (1968), pp. 1243-1248.

<sup>2</sup> Voir la bibliographie mentionnée par Philippe Hugon, *L'Économie Éthique Publique : Biens Publics Mondiaux et Patrimoines Communs*, 2003, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001305/130599f.pdf>.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Baudet, *Günther Anders. De « l'anthropologie négative » à la « philosophie de la technique »*, première partie, <http://www.geocities.com/nemesi/site/anderson/anthroponegative1.htm>.

<sup>4</sup> Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, (1956) Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2001, p. 111.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 300-301.

seulement en un « avoir » et aucunement en un « être », tandis que l'objet est seulement une entité/ influence mécanique s'ajoutant à l'« avoir » par l'intermédiaire du marché<sup>1</sup>.

Mais ces choses et ces objets ne sont pas le fruit des relations singulières, entre un sujet et un objet. Tout au contraire, les relations sont sociales et pratiquement il n'existe aucun objet qui soit le résultat d'un unique rapport. Même les créations artistiques reflètent le monde commun des choses et des significations. Le modèle de Robison ne fait que le confirmer<sup>2</sup>.

L'analyse théorique relève une contradiction fondamentale qu'on néglige habituellement : celle entre, d'une part, l'homme conçu de manière universelle et, d'autre part, la propriété privée qui a la capacité de différencier les personnes et de leur conférer la valeur leur permettant de transformer leur situation particulière et privée en modèle d'universalité. Historiquement, les choses et les objets comme biens communs d'une certaine collectivité avaient précédé leur appropriation privée. En même temps, cette appropriation n'a jamais exclu d'une manière absolue la base des biens communs. C'est seulement dans l'idéologie moderne qu'on les avait opposés, et encore cela n'est vrai que pour l'idéologie libérale de première génération et puis pour celle néo-libérale. Il y a ainsi une liaison puissante entre l'épistémologie moderne de la séparation entre le sujet et l'objet<sup>3</sup> (d'où le développement du point de vue objectiviste sur la compréhension de la réalité où la *res extensa* est séparée de *res cogitans*) et, d'autre part, la perspective politique de type libéral où l'objet accumulé donne le sens de l'individu.

Mais ce sens est justement son « être », c'est-à-dire la qualité des relations qui le constituent. C'est la raison pour laquelle il faut concevoir *les biens communs* comme « une nouvelle catégorie », qualitative et relationnelle, de l'homme<sup>4</sup>. Cette catégorie dépasse la tradition théorique et institutionnelle des entités mesurées du point de vue quantitatif (le patrimoine de l'État ou de l'individu) et correspond à une pratique culturelle fondamentale de l'être humain. Dans ce cadre, les biens communs ne sont pas ceux appartenant à une

---

<sup>1</sup> Voir aussi Ugo Mattei, *Beni comuni. Un diritto alla libertà oltre lo stato e il mercato*, <http://www.sinistrainrete.info/ecologia-e-ambiente/1117-ugo-mattei-beni-comuni-un-diritto-alla-liberta-oltre-lo-stato-e-il-mercato.html>.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Le Capital*, en version *Capital*, tome 1, New York, International Publishers, 1967, p. 751.

<sup>3</sup> Épistémologie attaquée par « la révolution phénoménologique » selon la quelle le sujet et l'objet s'entre percent, Ugo Mattei, *ibidem*.

<sup>4</sup> Ugo Mattei, *op. cit.*

certaine collectivité ou à un certain État, mais à tous les hommes. Ils sont ainsi – comme les écosystèmes et leurs parties, l’environnement naturel et culturel, global et prospectif ou traditionnel et local, les biens culturels, l’information et la mémoire historique, les connaissances, les droits sociaux qui doivent être mondialisés par l’application des conventions internationales<sup>1</sup> – des *biens communs de l’humanité*<sup>2</sup>.

Théoriquement, le concept de biens communs de l’humanité a, dès le commencement, une aura provocatrice et constructrice. Il désigne, positivement, une *substance* de la politique, tandis que, par exemple, *l’extraterritorialité* suggère seulement le refus de l’ordre établi, étant ainsi « un lieu d’imagination, éphémère et en changement constant »<sup>3</sup>.

La substance de la politique – la matérialité mais aussi les relations et les significations – est donnée dans le concept de biens communs de l’humanité par l’inversion de la méthode métaphysique traditionnelle : on ne part plus des normes/ d’images conceptuelles afin de constituer le « il faut » du présent, mais tout au contraire, des *faits réels*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Geneviève Azam et. al., *La démondialisation, un concept superficiel et simpliste*, 6 juin 2011, <http://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/060611/la-demondialisation-un-concept-superficiel-et-s>; voir aussi Stéphane Hessel, Edgar Morin, *Le chemin de l’espérance*, Paris, Fayard, 2011. Ou Bernard Cassen, *L’heure de la démondialisation est venue*, 22 août 2011, <http://www.medelu.org/L-heure-de-la-demondialisation-est>, et Bernard Cassen, « Et maintenant...démondialiser pour internationaliser », *Utopie critique*, No. 52, 2010, pp. 15-20 («élargir à la totalité de la planète l’espace public démocratique, afin d’exercer un contrôle effectif sur ce qui est déjà mondialisé », p. 17.

<sup>2</sup> Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. viii: « les biens communs sont tout d’abord la richesse commune du monde matérielle...et aussi et plus significativement les résultats de la production sociale qui sont nécessaires pour l’interaction sociale et la production future, comme les connaissances, les langages, les codes, l’information, les affects, et ainsi de suite. Cette notion de commun ne positionne pas l’humanité séparée par la nature, ni ne la transforme en son exploiteur ou gardien, mais se concentre plutôt sur les pratiques de l’interaction, du souci et cohabitation dans un monde commun... ».

<sup>3</sup> *Exterritory Project*, 14 November 2011, <http://multitudes.samizdat.net/Exterritory-Project>:

<sup>4</sup> Voir l’observation méthodologique de William L. McBride, *From Yugoslav Praxis to Global Pathos: Anti-hegemonic Post-post-Marxist Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001: l’observation est liée à un fait intolérable, les bombardements de Yougoslavie par l’Otan en 1999 et les points de vue théoriques concernant ce fait ; un tel point de vue est celui de Habermas qui est parti des normes, de la philosophie

Par conséquent, le concept de biens communs (biens communs de l'humanité) est tout aussi pragmatique que normatif, et ainsi dynamique. Il se construit par la critique sociale qui est, elle-même, un bien commun qui se manifeste comme lutte et qui aide à la reconquête de l'espace social de l'homme<sup>1</sup>. La constitution de cet espace ne se réduit pas à la simple politique distributive qu'on puisse soupçonner derrière l'utilisation du concept de biens communs : bien au contraire, c'est la *responsabilité commune* envers la fabrication, la construction et la gestion des biens et de l'ensemble de l'environnement de l'homme, liée aux générations présentes et futures, qui régit le paradigme des biens communs et son application.

Un exemple est celui de *biens communs de la connaissance*<sup>2</sup>. On ne peut ainsi réduire ni la manière de les concevoir ni celle de les gérer. Le premier versant de la compréhension est celui *d'accès aux savoirs* : sans cet accès, le sujet même des actions est émasculé de ses potentialités. Ce versant attire l'attention sur des obstacles sociaux complexes à lever. Le deuxième versant est celui des biens communs de la connaissance et relève la question *des moyens et des réponses*.

L'histoire de la constitution du concept fait référence aux « communautés de biens communs du numérique » des années 1980 et 2000, qui se rapprocheront de celles dédiées aux ressources naturelles. Ce rapprochement – qui avait d'ailleurs commencé dans la pratique politique – a été certifié en théorie en 2007 comme un parcours qui emprunte un sens contraire à l'approche empirique et pratique<sup>3</sup>.

Si l'on ne part pas d'un modèle abstrait, on peut gérer les biens communs à l'aide de l'État mais aussi du marché et des initiatives locales des communautés : « Les défenseurs des communs ne cherchent pas à construire une narration globale mais répondent à des besoins très concrets, souvent

---

du droit, et pas des faits ; ainsi il s'est avéré être un complice modéré des bombardements, tout en se montrant inquiet en ce qui concerne la légitimité limitée de l'Otan (p. 205-220).

<sup>1</sup> Filippo Ortona, *Intervista a Ugo Mattei*, 2012, <http://www.megachip.info/tematiche/beni-comuni/7899-ugo-mattei-e-morto-keynes-e-morto-la-democrazia-e-morto-la-rappresentanza.html>.

<sup>2</sup> *Les biens communs de la connaissance - produire collectivement, partager et diffuser les connaissances au XXIe siècle*, C & F éditions, 2011.

Aussi Philippe Quéau, *Propriété intellectuelle et bien commun mondial*, [http://www.unesco.org/webworld/points\\_of\\_views/queau\\_051199.shtml](http://www.unesco.org/webworld/points_of_views/queau_051199.shtml).

<sup>3</sup> Cf. Charlotte Hess and Elinor Ostrom (eds.), *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice*, The MIT Press, 2007.

très locaux »<sup>1</sup>. Évidemment l'un des problèmes qui se posent est celui du passage d'une échelle à l'autre : de l'échelle locale à l'échelle globale. Les autres problèmes concernent les moyens de partager les connaissances, les acteurs et les mouvements agissant sous l'égide des biens communs, donc luttant contre l'accaparement des biens communs (et publics) mais aussi l'invention des nouvelles façons de partager le concept de biens communs comme tel et de coopérer en gérant les biens communs.

Le concept de biens communs est encore à préciser : « Sont-ils gratuits ou bien quelle est leur valeur ?... Doit-on parler de biens communs, de biens publics, de biens des communautés, de biens mondiaux ou de l'humanité ? »<sup>2</sup>. La gratuité se confonde-elle avec l'usage libre d'un bien ?

Si les partisans des *biens communs de l'humanité* montrent que les demi-mesures sont insuffisantes – en appelant à « l'utilisation durable et responsable des ressources naturelles, au fait de privilégier la valeur d'usage plutôt que la valeur d'échange, de généraliser la démocratie à tous les rapports sociaux et à toutes les institutions tout en respectant la multiculturalité »<sup>3</sup> et en désignant le concept de biens communs de l'humanité le synonyme de l'expression espagnole *buen vivir*, bien vivre, c'est-à-dire comme la « possibilité, capacité et responsabilité de produire et de reproduire la vie de la planète et l'existence physique, culturelle et spirituelle de tous les êtres humains à travers le monde »<sup>4</sup> – la théorie pragmatique des *biens communs* montre que ce sont surtout les conditions concrètes différentes qui déterminent les actions plus larges ou plus circonscrites et, ainsi, l'étendue du concept de biens communs.

Selon la perspective radicale sur ce paradigme, il y a des biens différents qui doivent être considérés en liaison avec la préservation de l'humanité comme telle, et pas seulement avec le management rationnel des collectivités ou des territoires limités. Ainsi, les biens *immatériels de la*

<sup>1</sup> Valérie Peugeot, « Les biens communs, une utopie pragmatique », *Les biens communs de la connaissance - produire collectivement, partager et diffuser les connaissances au XXIe siècle*, p. 18.

<sup>2</sup> Frédéric Sultan « Autour du Manifeste pour la récupération des biens communs », *Les biens communs de la connaissance - produire collectivement, partager et diffuser les connaissances au XXIe siècle*, p. 24.

<sup>3</sup> François Houtart, *Pour une déclaration universelle du bien commun de l'humanité*, <http://www.cetri.be/spip.php?article1153> ; aussi, *Vers une déclaration universelle du bien commun de l'humanité*, 14 juin 2012, <http://www.medelu.org/Vers-une-declaration-universelle>.

<sup>4</sup> *Vers une déclaration universelle du bien commun de l'humanité*, p. 2.

*connaissance* sortent du modèle historique de *la rareté* comme donnée ontologique et justement leur usage « non-rival et non-exclusif »<sup>1</sup> montre justement l'opposition à l'appropriation privée. Tandis que les biens *matériels* comme la nature, la terre avec ses richesses, sortent du modèle positiviste et libéral développé pendant la première révolution industrielle et assumé par le néo-libéralisme et réclament un type de gestion collective – qui est évidemment dépendante des conditions et problèmes concrètes, et donc non ordonnée *a priori*, mais qui envisage la mise de la préservation de l'humanité comme telle.

C'est là la raison de la stratégie de cette perspective radicale, dont les éléments sont liés avec la conception de la *citoyenneté* : « Etablir la symbiose entre la terre et le genre humain, partie consciente de la nature... Assurer l'harmonie entre tous les éléments de la nature... Protéger la Terre, base de toute vie, physique, culturelle, spirituelle... Garantir la régénération de la Terre... Utiliser les formes sociales de production et de circulation, sans accumulation privée... Donner la priorité à la valeur d'usage sur la valeur d'échange... Promouvoir un travail non exploité et digne... Reconstruire les territoires... Garantir l'accès aux biens communs et à une protection sociale universelle... Généraliser la démocratie et assurer la construction du sujet... Interdire la guerre... Construire l'Etat en fonction du Bien commun... Garantir les droits des peuples originaires... Respecter le droit à la résistance... Etablir l'interculturalité... Assurer le droit à l'information et à la circulation des savoirs... L'application du paradigme du Bien commun de l'humanité... »<sup>2</sup>. Tout le problème de l'acquisition de la connaissance humaine est inscrit dans cette perspective radicale du concept des biens communs.

Cela fait presque 40 ans qu'on a mis en évidence le fait que, étant donnée la tendance du capitalisme à intégrer dans sa propre logique les nouveaux défis du problème écologique, « Il vaut mieux tenter de définir, dès le départ, pour quoi on lutte et pas seulement contre quoi »<sup>3</sup>. Les éléments mentionnés concrétisent la mise des transformations de la civilisation (qui ne sont pas, d'ailleurs, inévitables, comment les chante la pensée unique néo-libérale).

---

<sup>1</sup> Frédéric Sultan « Autour du Manifeste pour la récupération des biens communs », p. 26.

<sup>2</sup> *Vers une déclaration universelle du bien commun de l'humanité.*

<sup>3</sup> André Gorz, « Leur écologie et la notre », *Les Temps modernes*, mars 1974.

## LES BIENS COMMUNS DE LA SCIENCE COMME BIENS COMMUNS DE L'HUMANITE

La science – qui est donc plus qu'un ensemble de connaissances ou de savoirs, une « sagesse » qui tient de la philosophie de la science, de la logique et de la méthodologie de la science, des outils scientifiques et de ses buts – est ainsi un vrai « bien commun de l'humanité ». Elle est faite par des chercheuses et des chercheurs qui travaillent sur des questions et domaines précis, avec des instruments et dans des laboratoires différents et qui poursuivent des finalités situées à des endroits différentes sur l'échelle de l'envergure et des perspectives qu'ils ont en vue : mais ce qui est essentiel, au-delà de la compétence et de la responsabilité spécifiques à chaque domaine, c'est justement *l'accès libre des scientifiques à l'information et aux outils scientifiques, l'accès libre de tout le monde à la logique/ méthode scientifique comme à la perspective scientifique sur le monde et la possibilité de tous de bénéficier de la sécurité donnée par la science*. En effet, le processus de la science – connaissance organisée et cherchant à se développer – suppose et demande cet accès libre. Le caractère privé et secret de la recherche concerne l'utilisation et l'encadrement de la science, et pas la logique scientifique comme telle. Certainement ce caractère est historiquement déterminé mais son existence ne justifie pas la fragmentation de la connaissance.

La logique de la science se joint intimement à la logique technologique et ensemble elles génèrent la colossale productivité du travail, prémisses du changement de la condition ontologique de l'homme (condition qui n'est plus marquée par la rareté) : nouveau terrain d'une nouvelle conscience morale.

De ce point de vue, la manière dont on reçoit les expériences (de vie, ce qui inclut aussi la science), les faits et les actions, donc la manière qu'on a de les caractériser, est significative pour l'état des biens de l'homme. Si les gens considèrent la politique et la science – pour donner les exemples les plus nécessaires ici – comme dangereuses et si dès lors ils rêvent de s'évader d'une société marquée par une politique irrationnelle qui frise l'arbitraire et par des exploits scientifiques qui n'engendrent pas toutes les bonnes conséquences attendues, c'est bien la preuve que ces gens se trouvent dans un état d'aliénation par rapport aux propres objets de ces domaines. Mais la volonté de l'homme de s'enfuir le plus loin possible de sa propre création ne résout rien. Même ce sentiment dénote la nécessité de reconstruire la relation entre les hommes et les objets : ils doivent désormais *regagner le contrôle sur les directions de la civilisation* s'ils veulent se sentir à l'aise dans leur propre milieu. (D'autres sentiments – comme la peur et la certitude – peuvent être expliqués avec profit à travers la même grille).

C'est la raison qui nous fait considérer la science comme publiquement contrôlable, c'est-à-dire comme *bien commun* : non seulement par une communauté scientifique quelconque, ni même par l'entière communauté scientifique mondiale, mais *par l'humanité*. Cet encadrement n'ôte rien à la spécificité du management des recherches. Il veut simplement « rétablir » une autorité humainement contrôlable sur ce *dispositif institutionnel* qu'est la science et qui s'interpose entre l'homme et son univers.

En effet, si les problèmes de cet univers sont aujourd'hui globaux, alors la science doit émerger des interstices ou d'une « supra territorialité » de ces problèmes. Car il y a une différence fondamentale entre l'essor de la science (et de la technique) d'une part, et l'homme, qui semble être quasiment interchangeable et « retardé », d'autre part. Cette différence est « résolue » par une autre image qui relève des tares idéologiques : c'est la *théorie de la singularité technologique*, c'est-à-dire le remplacement technologique de l'homme « naturel » tel que nous le connaissions par un nouvel être pensant, dont le cerveau artificiel / l'intelligence artificielle régnera sur un corps à propos duquel la seule chose importante concerne la coordination artificielle des parties, et non le fait que celles-ci soient fabriquées ou mélangées avec du biologique. Cette théorie n'est pas une simple manifestation de la techno-phylie ou de l'amour-propre de la science : son optimisme ou progressisme n'est qu'un aspect du profond pessimisme social actuel. Si l'homme du présent se montre incapable de maîtriser les problèmes globaux, alors « le nouvel être pensant » le fera : mais cette position – analogue à l'affirmation de l'impuissance de la démocratie dans le cadre d'une société marquée par des antagonismes historiques, où on manque de confiance et on s'oppose, position persiflée par Berthold Brecht qui montrait le ridicule des tendances autoritaires des classes dirigeantes, pendantes à l'impuissance et de l'opposition senties et manifestées en bas<sup>1</sup> – n'est qu'une illustration de la manque de confiance dans l'organisation sociale du monde présent<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « J'apprends que le gouvernement estime que le peuple à « trahi la confiance du régime » et « devra travailler dur pour regagner la confiance des autorités ». Dans ce cas, ne serait-il pas plus simple pour le gouvernement de dissoudre le peuple et d'en élire un autre ? » Bertolt Brecht, *Œuvres*, Vol. 23, p. 249 et suiv., Notes page 546, L'Arche éditeur, 1999, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Bertolt\\_Brecht#cite\\_note-5](http://fr.wikipedia.org/wiki/Bertolt_Brecht#cite_note-5).

<sup>2</sup> Cf. l'analyse et l'interprétation de Ana Bazac, "Between aspiration and model: the social construct of the future man", in *Proceedings of 2011 IEEE International Conference on Grey Systems and Intelligent Services (GSIS)*, 15<sup>th</sup> WOSC International Congress on Cybernetics and Systems, Editor-in-chief Sifeng Liu, CD, ISBN 978-1-

Il y a quelques éléments de la science qu'on doit mettre en évidence lorsqu'on argumente que la science est un bien commun de l'humanité : l'opposition à l'ignorance qui est le terreau de l'aliénation, de la soumission et la non créativité<sup>1</sup>, la méthode logique rigoureuse et la falsification des arguments (Popper), la liberté de rechercher, le professionnalisme de grande technicité qu'elle réclame, la curiosité, la désinvolture devant les termes, l'esprit scientifique « gratuit », c'est-à-dire la priorité accordée à la recherche comme telle, et non pas à ses coûts et profits. Autrement dit, le modèle scientifique de qui pousse à franchir les obstacles contient d'une part le désir pur de connaître, de dépasser les *obstacles épistémologiques* – les préjugés représentés par « une connaissance antérieure », les « connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation »<sup>2</sup>, et qui est provoqué par la rupture épistémologique entre le sens commun et les théories scientifiques antérieures et, d'autre part, l'effort scientifique nouveau matérialisé dans une nouvelle théorie. Ainsi la science aide à forger des personnalités engagées, la citoyenneté désengagée n'étant que la condition dangereuse de la perte de la liberté. Enfin, c'est le caractère transnational de la science qui est, *en principe*, la condition préalable à la globalisation des institutions et, ainsi, à la reconstitution des concepts de « droits » et « d'appartenance civique ».

Si l'on ne poursuit pas cette logique de la science et si l'on ne soutient pas ce principe de la science comme l'élément fondateur de la communauté mondiale, alors on développe ce qu'on a nommé « globalisation réprimée ». Cette action de réprimer l'esprit rationnel et l'universalisme de la science (et les valeurs universels en général) se produit justement dans l'éducation de masse, processus qui donne un résultat étrange : les soi-disant « élites » politiques appuyées justement par une population faiblement éduquée dessinent une société qui paraît être le contraire de la prétendue « société de connaissance » : car « si la connaissance suppose être la sagesse humaine concernant la bonne vie, alors nous sommes en train de développer aujourd'hui une société de l'ignorance, et non pas de connaissance »<sup>3</sup>.

---

61284-489-3, Nanjing University, 2011, pp. 932-937.

<sup>1</sup> Voir Platon, *Les lois*, III, 689 b, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loislivre3.htm>.

<sup>2</sup> Gaston Bachelard, *Épistémologie* (1971), Textes choisis par Dominique Lecourt, Paris, PUF, 1974, p. 158.

<sup>3</sup> Peter Kemp, "The Ambiguity of Globalization" en *Citizen of the World: Cosmopolitan Ideals for the 21st Century*, Translated by Russell L. Dees, New York, Prometheus Books, 2010.

Ce qui est très important c'est le fait que les directions principales de pensée ont détourné le regard des phénomènes humains cachés comme : a. la persistance du travail dur et monotone, y inclus de la fatigue quotidienne qui refuse l'action conscient pour des buts universels, b. l'accumulation des activités non créatives comme le gardiennage et la protection (tellement de « *body guards* », mais pas de chercheurs). La mise de la recherche<sup>1</sup> est justement de forcer les yeux et les esprits à s'ouvrir sur ces phénomènes cachés et ainsi sur la reconstitution ontologique de l'homme.

### L'ETENDUE DE LA CITOYENNETE ET LES BIENS COMMUNS DE LA SCIENCE

Si la citoyenneté se comprend comme simple attribut des personnes appartenant aux espaces politiques, donc bénéficiant de conditions politiquement établies – comme le contenu concret du contrat social par exemple –, elle devient une caractéristique d'une certaine façon extérieure aux individus comme tels. On peut changer de citoyenneté, ou en assumer plusieurs : la vie qui, avec ses bonheurs et ses souffrances, paraît différente et séparée de règlements extérieurs est alors une question de hasard – qu'on peut forcer évidemment –. L'acteur de cette vie est l'individu plongé dans l'événement privé. Mais si on veut surmonter ce modèle de pensée, on substitue alors à cet acteur « la multitude » : non pas une collectivité abstraite, mais un grand nombre d'*individualités* qui ne peuvent pas (et plus) séparer leur vie privée de la vie sociale ; un grand nombre de *corps* dont la souffrance ne se renferme plus dans les faits privés, mais qui *exigent* et *agissent*<sup>2</sup>. C'est le nouvel *sujet* de la citoyenneté.

Quelle est la manière dont ce sujet réfléchit à sa condition ? L'institution pratique de la citoyenneté circonscrite à un espace limité (celui de la cité ou de l'État nation) reflète un phénomène à deux versants : l'un est celui du *sentiment individuel de sécurité* dans le cadre d'une communauté et l'autre est la constitution même de *l'espace public* qui permet, assume et consacre cette sécurité. La citoyenneté est ainsi une relation entre ; d'une part, l'attente de l'individu envers la communauté et, d'autre part, les rapports de force (déterminés par les intérêts, besoins et conditions sociales des couches sociales) qui structurent la société.

<sup>1</sup> La recherche, avec le vivant et le réseau, est un pilier des communs de la connaissance, cf. *Les biens communs de la connaissance - produire collectivement, partager et diffuser les connaissances au XXIe siècle*.

<sup>2</sup> Toni Negri, *Toward an Ontological Definition of the Multitude*, 2002, <http://multitudes.samizdat.net/Towards-an-Ontological-Definition>.

Quels sont les changements qui induisent le processus d'institution d'un nouveau type de citoyenneté ? Il y a donc d'abord, de la part de l'individu, l'attente que la société lui assure la sécurité de ses espoirs de vie (sécurité de la personne, manifestation libre, déploiement de ses aspirations et de sa potentialité) : cela veut dire que les devoirs – ses devoirs et ceux de la société –, même s'ils sont spécifiques, doivent s'inscrire dans un modèle de relative *réciprocité*. Si l'asymétrie entre le pouvoir de l'individu et celui de la société est trop grande, il y a certainement domination – soumission à grande échelle, la cohésion sociale est faible et beaucoup d'individus pensent qu'ils n'ont plus de patrie<sup>1</sup>. Par conséquent, l'individu évalue ses droits et sa possibilité de se manifester librement dans la communauté dont il est le citoyen et conclue qu'il a besoin (non pas d'une autre communauté, car de ce point de vue l'émigration a été seulement un moment intermédiaire, qui appartenait encore à la logique de la citoyenneté limitée, nationale) d'une communauté située à une autre échelle, transnationale, et ainsi d'une *citoyenneté transnationale*.

La quête de cette nouvelle citoyenneté a une base forgée par la classe dominante mondiale elle-même : la trans-nationalisation du capital et la trans-nationalisation des règles (ce qui veut dire aussi la constitution des institutions de réglementation transnationale). Mais, d'une part, la logique de cette prémisse ne contient pas le développement des droits qui peuvent assurer les attentes fondamentales mentionnées plus haut et, d'autre part, le fait que la trans-nationalisation du capital se joigne à la fragmentation des États nations, c'est-à-dire elle-même la demande car elle a besoin de la citoyenneté limitée des travailleurs, montrent que cette logique ne génère pas d'elle-même le dépassement de l'asymétrie qui mortifie l'individu au sein de la masse.

Puis et pour le dire autrement, les rapports de force de la société actuelle sont asymétriques de la manière déjà mentionnée et ainsi ne détermine pas – et je ne parle pas des idéologies d'appartenance internalisées d'une manière robuste – une citoyenneté forte ni du point de vue du sentiment d'appartenance et de sécurité ni de celui du consensus social : d'autant plus que les gens opposent à cette réalité les *valeurs*, internalisées de la même manière, de la démocratie et des droits humains.

C'est la cause de la tendance et la pression d'en bas pour *élargir la citoyenneté*. Cette tendance et cette pression sont encore diffuses et ne relevant qu'une conscience « en soi » et pas « pour soi » justement à cause de l'inertie induite des idéologies traditionnelles liées à la citoyenneté.

---

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, 1848.

Cela veut dire pas seulement « délocaliser » un certain espace public et le trans-nationaliser – donc l’élargir en le considérant quantitativement comme *χώρα* mondial –, mais surtout le re-constituer, le « remplir » de relations, institutions et valeurs consacrant la qualité humaine des vies *du chacune / chacun et de tous*.

Le processus décrit ici n’est pas un simple rêve influencé par les théories des Lumières, ou uniquement une anticipation, mais la perception de plus en plus aigüe « du risque qui institue l’espace public au-delà des frontières ». « Cela signifie que le champ d’expérience quotidien nommé ‘humanité’ ne se constitue pas sous la forme d’un amour de tous les hommes pour leurs prochains. Il se constitue et se perpétue dans la perception de la détresse qu’induisent les conséquences globales des actions liées à la civilisation...c’est la *réflexivité de la société mondiale du risque* qui institue le rapport réciproque entre espace public et globalité »<sup>1</sup>.

Enfin, il y a un autre aspect et, en même temps, une autre cause de la nouvelle étendue de la citoyenneté. C’est la disparition de l’ancienne frontière entre « État’ (polis) et ‘nature’...la différence de l’artificiel et du naturel a disparu ». La responsabilité envers la nature « englouti par la sphère de l’artificiel » ne vient pas, elle aussi, de l’imagination spéculative, mais de *l’obligation morale* pressante envers les générations futures de garantir pour l’avenir « l’existence d’un univers moral au sein du monde physique » : c’est la raison d’une « cité universelle comme seconde nature »<sup>2</sup>.

Le besoin de l’élargissement des droits et des pouvoirs des citoyens est ainsi lié à la manière de concevoir la science – sa création et ses résultats – comme *bien commun de l’humanité*, au-delà des isolations et fragmentations administratives. C’est l’universalisme de la science – et au-delà de tout « prométhéanisme »<sup>3</sup> – qui permet du point de vue scientifique- technique l’évolution et la gestion des problèmes de la recherche scientifique dans le paradigme collectiviste et mondialiste. Et c’est évidemment cet universalisme qui permet la gestion dans le paradigme collectiviste et mondialiste des problèmes de la communauté mondiale comme telle : les

<sup>1</sup> Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l’heure de la mondialisation* (2002), Traduit de l’allemand par Aurélie Duthoo, Paris, Flammarion, 2003, p. 95.

<sup>2</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), Traduit de l’allemand par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1990, pp. 37-38.

<sup>3</sup> Ce positivisme sans freins et cette confiance absolue en science et action fabricante selon les directives de la science n’appartient toutefois à Marx. Voir John Bellamy Foster, “Marx’s Ecological Value Analysis”, *Monthly Review*, September 2000, <http://www.monthlyreview.org/900jbf.htm>.

problèmes écologiques, ou ceux des conséquences médicales de la pauvreté qui nous frappent avec leur urgence.

En effet, il n'y a pas d'aspect concernant la science qui ne puisse pas se développer dans le paradigme des biens communs de l'humanité. Même si la méthode logique rigoureuse ne tient pas de la manière dont on gère la science, mais seulement de l'esprit interne de la poursuite de la connaissance scientifique, le déroulement de la logique scientifique dépend des *conditions et contraintes socio-politiques* des chercheurs. De ce point de vue, l'opposition à l'ignorance et les autres éléments mentionnés qui sont les biens communs de la science sont facilités dans leur essor justement par leur traitement dans le paradigme radical de biens communs de l'humanité.

Tandis que des phénomènes préoccupants comme l'avalanche des articles sans valeur scientifique et qui pèsent comme un ballast sur le droit et la possibilité d'information scientifique<sup>1</sup>, le commerce avec les émissions de charbon<sup>2</sup>, le silence ou le détournement des messages scientifiques concernant le climat (le climat-scepticisme)<sup>3</sup> montrent que leur résolution est impossible du point de vue de l'organisation sociale présente de la société<sup>4</sup>.

Un dernier argument que je mentionnerai ici concerne la faiblesse de la science : qui est sa *logique d'auto-référentialité*. Cela signifie que si quelque chose devient possible à la suite de l'évolution de la science (des expériences, des techniques et des lois) il sera réalisé<sup>5</sup>, quels qu'en soient les coûts sociaux

<sup>1</sup> Cf. Ana Bazac, "Exegi monumentum : Epistemological Significances of a Challenging Old Literary Wisdom", *Limbă, cultură, civilizație. Direcții de optimizare*, București, Editura Politehnica Press, 2012, pp. 76-83.

<sup>2</sup> Cf. Ugo Gilbert Tremblay, *La Bourse du carbone ou le nouveau terrain de jeux des maîtres du monde*, 6 août 2008, [http://www.forumdesalternatives.org/FR/readarticle.php?aarticle\\_id=5090](http://www.forumdesalternatives.org/FR/readarticle.php?aarticle_id=5090); Patrick O'Connor, *Climate change, emissions trading schemes and the profit system*, 21 December 2009, <http://www.wsws.org/articles/2009/dec2009/etpod21.shtml>; Adam Booth, *Capitalism, carbon trading and Copenhagen*, 7 December 2009, <http://www.marxist.com/capitalism-carbon-trading-copenhagen.htm>.

<sup>3</sup> Naomi Oreskes, Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York, Bloomsbury Press, 2010; Michel Petiti, *Réponses aux arguments de ceux qui doutent de la réalité d'un changement climatique anthropique*, 2010, <http://www.sauvonsleclimat.org/climat-environnement/gaz-a-effet-de-serre/reponses-aux-arguments-de-ceux-qui-doutent-de-la-realite-dun-changement-climatique-anthropique1.html>.

<sup>4</sup> Voir aussi Hervé Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, <http://terreaterre.w7.be/comment-les-riches-detruisent-la-planete.html#transcription-titre>.

<sup>5</sup> Nick Bostrom, "The Future of Humanity", en Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger, and Søren Riis (Eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, New York, Palgrave

et quelle que soit l'irrationalité de l'entreprise. Mais comme pour tous les domaines liés à la vie des hommes, la *raison ultime* de la science n'est pas la pure curiosité mais le bien des gens et de la société comme telle. Si cette raison ultime ne fonctionne pas, alors elle devient/ puisse devenir un instrument d'exploits malignes. C'est pour ce motif qu'il faut accorder un rôle au public laïque dans la science comme nouvelle pratique épistémique (et non pas comme péril<sup>1</sup>, mais surtout garantir le contrôle des collectivités sur la *raison ultime* de la science.

Pour finir, on ne doit pas oublier qu'il y a deux sens coexistants des concepts de biens communs de l'humanité (y compris la science) et de citoyenneté : le sens instrumental – mis en évidence par tout l'effort historique de circonscrire et canaliser l'instrumentalisation des concepts – et le sens moral, qui n'est ni abstrait ni neutre mais sans lequel toute interprétation théorique et pratique se dissout.

### BIBLIOGRAPHIE

- Anders, Günther, L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle, (1956) Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2001
- Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne (1958), Paris, Calmann-Lévy, (1961), 1983.
- Azam, Geneviève, et. al., La démondialisation, un concept superficiel et simpliste, 6 juin 2011, <http://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/060611/la-demondialisation-un-concept-superficiel-et-s>.
- Bachelard, Gaston, Épistémologie (1971), Textes choisis par Dominique Lecourt, Paris, PUF, 1974.
- Baudet, Jean-Pierre, Günther Anders. De « l'anthropologie négative » à la « philosophie de la technique », première partie, <http://www.geocities.com/nemesiste/anders.anthroponegative1.htm>
- Baudouin, Thierry, Communes, 17 mai 2011, <http://multitudes.samizdat.net/Communes>.
- Bazac, Ana, "Sartre and the responsibility of choice", Revue roumaine de philosophie, 1-2, 2008, pp. 173-185.
- Bazac, Ana, « La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme », Revue roumaine de philosophie, 2, 2010, pp. 239-266.
- Bazac, Ana, « Travail et action: la philosophie face au défi du caché », Analele Universității din Craiova, seria Filosofie, nr. 27 (1/2011), pp. 117-134.

---

McMillan, 2009, <http://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>, p. 5.

<sup>1</sup> Isabelle Peschard, "Participation of the Public in Science: Towards a New Kind of Scientific Practice", *Human Affairs*, Special Issue 'Action and Practice Theory', edited by Theodore R. Schatzski, vol. 17, no. 2, Dec. 2007, pp. 138-153.

- Bazac, Ana, "Between aspiration and model: the social construct of the future man", în Proceedings of 2011 IEEE International Conference on Grey Systems and Intelligent Services (GSIS), 15<sup>th</sup> WOSC International Congress on Cybernetics and Systems, Editor-in-chief Sifeng Liu, CD, ISBN 978-1-61284-489-3, Nanjing University, 2011, pp. 932-937.
- Bazac, Ana, Xénophobie camouflée et xénophobie dévoilée, jeudi, 26 janvier 2012, <http://la-pensee-libre.over-blog.com/article-xenophobie-camouflee-et-xenophobie-devoilee-97926349.html>.
- Bazac, Ana, "The Ordinary Men and the Social Development", News and Views. The Journal of the International Academy of Philosophy, Vol. 4, No 2-3 (32-33), 2012, pp. 98-125.
- Bazac, Ana, "Exegi monumentum : Epistemological Significances of a Challenging Old Literary Wisdom", Limbă, cultură, civilizație. Direcții de optimizare, București, Editura Politehnica Press, 2012, pp. 76-83.
- Beck, Ulrich, Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation (2002), Traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Paris, Flammarion, 2003.
- Booth, Adam, *Capitalism, carbon trading and Copenhagen*, 7 December 2009, <http://www.marxist.com/capitalism-carbon-trading-copenhagen.htm>.
- Bostrom, Nick, "The Future of Humanity", ", en Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger, and Søren Riis (Eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, New York, Palgrave MacMillan, 2009, <http://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>.
- Brecht, Bertolt, *Œuvres*, Vol. 23, p. 249 et suiv., Notes page 546, L'Arche éditeur, 1999, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Bertolt\\_Brecht#cite\\_note-5](http://fr.wikipedia.org/wiki/Bertolt_Brecht#cite_note-5).
- Brubaker, Rogers, and Frederick Cooper, "Beyond 'Identity'", *Theory and Society*, 29, 2000, pp. 1-47, <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrub>.
- Cassen, Bernard, « Et maintenant...démondialiser pour internationaliser », Utopie critique, No. 52, 2010, pp. 15-20.
- Cassen, Bernard, L'heure de la démondialisation est venue, 22 août 2011, <http://www.medelu.org/L-heure-de-la-demondialisation-est>.
- Dussel, Enrique, Six Theses toward a Critique of Political Reason: The Citizen as Political Agent, <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/c/1999-305.pdf>.
- Dussel, Enrique, „Democracy in the 'Center' and Global Democratic Critique”, en O. Enwezor, C. Basualdo, *Democracy Unrealised*, Ostfildern – Ruit, Hatje Cantz Publishers, 2002.
- Gorz, André, « Leur écologie et la notre », *Les Temps modernes*, mars 1974.
- Foster, John Bellamy, "Marx's Ecological Value Analysis", *Monthly Review*, September 2000, <http://www.monthlyreview.org/900jbf.htm>.
- Gorz, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 1988.
- Gorz, André, « Pour un revenu inconditionnel suffisant », *Transversales/ Science-Culture*, 3, 2002, <http://www.societal.org/docs/55.htm>.

- Gorz, André, *L'immatériel*, Paris, Editions Galilée, 2003.
- Gorz, André, La sortie du capitalisme a déjà commencé, 2007, <http://www.framablog.org/index.php/post/2009/03/09/andre-gorz-sortie-du-capitalisme-et-logiciel-libre>.
- Hardin, Garrett, "Tragedy of the Commons", *Science*, 162 (1968), pp. 1243-1248.
- Hardt, Michael & Antonio Negri, *Empire* (2000), Cambridge, Mass., Lond., England, Harvard University Press, 2001.
- Hardt, Michael, Antonio Negri, *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Hess, Charlotte, and Elinor Ostrom (eds.), *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice*, The MIT Press, 2007.
- Hessel, Stéphane, Edgar Morin, *Le chemin de l'espérance*, Paris, Fayard, 2011
- Hours, Bernard, *Des biens communs aux biens publics mondiaux*, <http://developpementdurable.revues.org/5613>.
- Houtart, François, Pour une déclaration universelle du bien commun de l'humanité, <http://www.cetri.be/spip.php?article1153>.
- Houtart, François, Vers une déclaration universelle du bien commun de l'humanité, 14 juin 2012, <http://www.medelu.org/Vers-une-declaration-universelle>.
- Hugon, Philippe, *L'Économie Éthique Publique: Biens Publics Mondiaux et Patrimoines Communs*, 2003, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001305/130599f.pdf>.
- Jonas, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), Traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 1990.
- Kemp, Peter, *Philosophical Images of the Human Being - Citizen of the World as a Cultural Figure*, <http://wfpf.unesco-tee.org/eng/offpap/top14/pkemp.htm>.
- Kemp, Peter, "The Ambiguity of Globalization" en *Citizen of the World: Cosmopolitan Ideals for the 21st Century*, Translated by Russell L. Dees, New York, Prometheus Books, 2010.
- Kempf, Hervé, Comment les riches détruisent la planète, <http://terreterre.w7.be/comment-les-riches-detruisent-la-planete.html#transcription-titre>.
- *Les biens communs de la connaissance - produire collectivement, partager et diffuser les connaissances au XXIe siècle*, C & F éditions, 2011.
- Lloyd, W.F., "Two Lectures on Checks to Population", S. Collingwood, printer to Oxford University, Oxford, England, 1833
- Marx, Karl, *Le Capital*, en version *Capital*, tome 1, New York, International Publishers, 1967
- Mattei, Ugo, Beni comuni. Un diritto alla libertà oltre lo stato e il mercato, <http://www.sinistrainrete.info/ecologia-e-ambiente/1117-ugo-mattei-beni-comuni-un-diritto-alla-liberta-oltre-lo-stato-e-il-mercato.html>.
- McBride, William L., *From Yugoslav Praxis to Global Pathos: Anti-hegemonic Post-post-Marxist Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001.

- Negri, Toni, *Toward an Ontological Definition of the Multitude*, 2002, <http://multitudes.samizdat.net/Towards-an-Ontological-Definition>.
- O'Connor, Patrick, *Climate change, emissions trading schemes and the profit system*, 21 December 2009, <http://www.wsws.org/articles/2009/dec2009/etpo-d21.shtml>.
- Oreskes, Naomi, Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York, Bloomsbury Press, 2010.
- Ortona, Filippo, *Intervista a Ugo Mattei*, 2012, <http://www.megachip.info/tematiche/beni-comuni/7899-ugo-mattei-e-morto-keynes-e-morta-la-democrazia-e-morta-la-rappresentanza.html>.
- Peschard, Isabelle, "Participation of the Public in Science: Towards a New Kind of Scientific Practice", *Human Affairs, Special Issue 'Action and Practice Theory'*, edited by Theodore R. Schatzki, vol. 17, no. 2, Dec. 2007, pp. 138-153.
- Petiti, Michel, *Réponses aux arguments de ceux qui doutent de la réalité d'un changement climatique anthropique*, 2010, <http://www.sauvonsleclimat.org/climat-environnement/gaz-a-effet-de-serre/reponses-aux-arguments-de-ceux-qui-doutent-de-la-realite-dun-changement-climatique-anthropique1.html>.
- Platon, *Les lois*, III, 689 b, [http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/lois\\_livre3.htm](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/lois_livre3.htm).
- Quéau, Philippe, *Propriété intellectuelle et bien commun mondial*, [http://www.unesco.org/webworld/points\\_of\\_views/queau\\_051199.shtml](http://www.unesco.org/webworld/points_of_views/queau_051199.shtml).
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960.
- Sloterdijk, Peter, *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art* (1996, 2000), Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Hachette Littératures, 2001.
- Tremblay, Ugo Gilbert, *La Bourse du carbone ou le nouveau terrain de jeux des maîtres du monde*, 6 août 2008, [http://www.forumdesalternatives.org/FR/readarticle.php?article\\_id=5090](http://www.forumdesalternatives.org/FR/readarticle.php?article_id=5090)

# COSMOPOLITANISM AND DELIBERATIVE DEMOCRACY: LESSONS FROM KANT TO DELIBERATION AND BACK AGAIN<sup>1</sup>

Telegdi-Csetri ÁRON<sup>2</sup>

***Abstract:** Examining a Kantian definition of political deliberation in the perspective of Kant's cosmopolitanism, the article shows how it is rooted in the idea of humankind's progressively moral teleology, or the universal normativity of freedom. Translated to concepts of rights, it is not any domestically enforceable positive right, but the universal right of reason that stands for transnational deliberation. Namely, it is not the institutions themselves enforcing transnational deliberation – and hence constitute the grounds of some form of cosmopolitan democracy – that make transnational decision-making deliberative, but the very fact of rational dialogue that is made possible through them. Through an excursus into the nation of devils argument, the difference between a moral and a natural progress is emphasized within this context, as well as the role of philosophy in this process. The difference between law and morality is unfolded as a difference between mere historical contingency and a progressive individual involvement into this very historicity. Thus, the enlightenment of publics, necessary for any Kantian political argument, is reconstructed on the grounds of a practical philosophy as against a philosophy of history or the state.*

***Keywords:** Immanuel Kant, cosmopolitanism, deliberative democracy, transnational deliberation, publicity, history, morality*

## INTRODUCTION

First, let us delineate the area this paper's argument moves within: it is neither deliberation *per se*, or any specific deliberative democratic theory, nor is it cosmopolitanism, a defining trend of contemporary political thought, as such; nor yet the intersection of the two. We take these topics to be only a handy opportunity to rehearse some Kantian themes. These themes are present in the general discussion of both cosmopolitanism and

---

<sup>1</sup> This research has been carried out within the project *CRITICAL FOUNDATIONS OF CONTEMPORARY COSMOPOLITANISM* supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI (code: PN-II-RU-TE-2011-3-0218, contract nr. 98/05.10.2011).

<sup>2</sup> New Europe College, Romania.

deliberation beforehand, more or less explicitly; moreover: Kantian themes constitute, to a large extent, the very origins of the conceptual framework employed within the named discussion.

As the idea behind deliberation states, there is more to democracy (republicanism, in Kant), than just representation or the division of power: namely, a discursive process whereby actors might reach a principled agreement or, at the least, a compromise that is understood as such before being enacted. The theory stipulates a minimal set of rules under which this might come about, such as reciprocity, consequence, and a willingness to reason.

As E. Ellis suggests<sup>1</sup>, the real import of a discursive theory – of Kantian inspiration – in this context is the emphasis on the fact that not just compromise, but the very discourse describing it – the voice of reason – is at the heart of deliberation. This is an aspect often omitted from Kantian political theory, insofar as it is not just the structure, but the very fact of a rational discourse on the scene of political action is a key element in his theory of public reason. Hence, authorship, freedom of the press, the public use of reason as reflectivity, and philosophy in a cosmopolitan sense – the key concept of his theory – return as *par excellence* topics of deliberative theory.

For deliberation translates to the capacity to decide on the one hand (Garrett Brown<sup>2</sup>) – something implicit to any democratic theory – and to discourse (Elisabeth Ellis<sup>3</sup>) on the other; there is no need to remind of the Kantian background of publicity, common sense, judgment and dialogic reason this (latter) concept is laden with. Not to speak about cosmopolitanism – Kant is the one most cited historical author in texts about cosmopolitanism.

Going one step further, it is exactly the intersection of cosmopolitanism and deliberation in the Kantian context that makes the issue interesting – a three-partite intersection, if you wish. To tell the story very briefly, it is not politics as such – domestic/national/ democratic/ republican politics – that is at issue in Kant's political theory, but the genesis of the political. Now this "political" is implicitly democratic and deliberative; this obviously needs some longer argument to show, but let us hypothesize it for the moment. But this "political" in Kant is, at the same time, cosmopolitan in its intent. We could name this the genesis of the cosmo-political, but let us just leave it as a great resource to talk about deliberation and cosmopolitanism.

---

<sup>1</sup> Ellis, 2005, pp. 11-12

<sup>2</sup> Brown, 2009, pp. 191-195

<sup>3</sup> Ellis, 2005. p. 105-106

## AN ARGUMENT ON DELIBERATION

In the concluding chapter of his “Grounding Cosmopolitanism” – a Kantian enquiry into the doctrine of a cosmopolitan constitution – Garrett Brown offers an excursus into the application of a Kantian-inspired global constitutionalism onto transnational deliberative theory<sup>1</sup>. According to him, it is on major import of a cosmopolitan federation aimed at a common cosmopolitan constitution – an idea derived quite straightforwardly from Kant’s proposals offered in *Towards Perpetual Peace* – that it would, through its laws of universal hospitality, “safeguard a public forum for global dialogue and deliberation”. The existence of such an effective global public sphere – as an expressly upheld institution, not just a spontaneous fact of communication – would entail “the effective opportunity to participate in processes of collective judgment” of individuals on a global scale – a goal stipulated by Mark Warren<sup>2</sup>.

However, the same theorists imply that such deliberative spaces presuppose symmetrical political spaces – namely, an export of liberal democracy onto the global scale, in order to guarantee the named capacities to participate in deliberation. Authors like John Dryzek and Anthony McGrew<sup>3</sup>, on the other hand, consider deliberation to be at home on the international scene out of hand. This may be so insofar as the transnational communication – discourse, for that matter – that already exists on the global scale has a public opinion-generating, therefore political, therefore deliberative character anyway.

But, we may ask with Brown, what is democratic about a naturally occurring transnational communication, however political (deliberative) it may be? And we may answer shortly: exactly “the agreement about the value of deliberation itself and the legitimacy of mutually negotiated resolution”. Now this agreement is not something implicit in any kind of transnational communication, but only to one that formally adheres to the very norm expressed therein. This is what a Kantian pacific federation, such as the one proposed by Brown, would entail: the idea that entities partaking in the federation – or to the extent they do partake in it – are willing to bow to mutually agreed norms that are centered around the very idea of negotiation, compromise and legitimating discourse. Such a federation would differ from a simple community of peoples by the fact of a set of juridical, enforceable laws, ones derived from Kant’s original law of hospitality.

---

<sup>1</sup> Brown, 2009, pp. 191-195

<sup>2</sup> Brown, 2009, p. 193

<sup>3</sup> Brown, 2009, pp. 193-194

On the other hand, these laws would not represent “an export of liberalism”, or the institution of a (liberal) world state, since they would, in the first place, regulate state-state and state-individual relations, not taking the place of simple public law, hence not instituting a state in any basic sense of the word. Hence, Brown agrees with James Rosenau and Oran Young<sup>1</sup> that governance does not need to rely on the creation of a specific entity of government. The pacific federation only presupposes an agreement on the principles of public right, in accordance with cosmopolitan law, not the actual functioning of any domestic political entity to this end.

Complementing cosmopolitan right as presented by Brown, Kostas Koukouzelis stipulates<sup>2</sup> the right to communicate as a right of Reason, deduced from Kant’s concept of philosophy in a cosmopolitan sense. This serves as the rational-normative grounds for the above named institution of cosmopolitan right, namely the rational necessity for the voice of reason to be heard – implicit in the idea of Reason itself as a dialogical model – it cannot exist without a legitimate claim to be what it is, i.e. a living dialogue. This right is essentially transnational, does not need reference to any kind of political space, but that of a universal rational humanity. Hence there is legitimacy to the demand of a transnational public sphere.

There is evidence – see Gyorgy Markus<sup>3</sup> – that Kant envisaged the principle of publicity embodied in the concept of the Book in analogy with the principle of the freedom of trade, embodied in the concept of Money. As money, the etalon of self-interest, is deemed beneficial for the spread of enlightenment, authorship – indeed the public use of reason, conceived exactly on the model of scholarly publication – is deemed the vehicle of a dialogic rationality, to the point where the Book in its very physical existence becomes a normative power. Hence we can witness the self-institution of the effective public space referred to by Brown under the condition of an institutional right to communicate, demanded by Koukouzelis.

However, even though Kantian publicity accounts for deliberation in a transnational public sphere within a globalized context, it does not do so in a perfectly congruent manner. As the example of the Book shows, it is rather the enlightenment of publics, not the rational choice of individuals that is operative under the title of publicity. It is a learning process. Hence the lesson stated by Ellis<sup>4</sup> – that deliberation might have a different temporality following the Kantian history of thought; primarily a temporality of publics; of

---

<sup>1</sup> Brown, 2009, pp. 194-195

<sup>2</sup> Koukouzelis, 2011, p. 109

<sup>3</sup> Markus, 2011, pp. 540-573

<sup>4</sup> Ellis, 2005, pp. 12-20

individuals barely as a consequence, as well as a historical temporality, not a personal one. Deliberation in this sense shall translate as the political judgment of an enlightened public, and judgment in Kant involves culture. The upside is that publics and cultures function at a cosmopolitan scale, as against the choice of the individual as a citizen – an utterly non-cosmopolitan entity. Also, this explains Kant’s enigmatic role attributed to philosophy within cosmopolitan politics – the role expressed in the concept of “philosophy in a cosmopolitan sense”, as the authentic concept of philosophy: it is the culture of rationality, developed through philosophy that plays the ultimate political role of cosmopolitanism; it is not domestic political deliberation.

To sum up, before passing to the nation of devils argument: deliberation involves publicity, and publicity accounts for deliberation, but the lesson learned from Kant is that the very concept of deliberation, if it involves rational discourse, also involves transnational publics, ones that function differently than – however rational – individuals. As we shall see in the case of the nation of devils argument, a Rawlsian reading of Kant becomes inconsistent at this point, since negotiating individuals cannot create a genuinely rightful condition, only a formally/externally rational one. Namely, what might be true of rational individuals in a domestic context, becomes superfluous once transposed into a transnational one – and this might explain Rawls’s difficulties<sup>1</sup> with the cosmopolitanism issue in his *Law of Peoples*. But Kant’s theory of publicity was *par excellence* transnational. Hence his concept of reason, relying heavily on publicity, cannot be anything less than that – even when considered domestically. It is exactly cosmopolitanism that cannot issue from mere liberalism. And at the background of the legitimacy of the domestic sphere stands exactly nature – in the form of the naturally existing diversity of cultures as a natural impediment against a world state – hence this is not a normative argument, not something that is rationally so; it is only contingently so.

## THE NATION OF DEVILS

Speaking of nature, we can now explain the famous nation of devils argument, as presented<sup>2</sup> in *Towards Perpetual Peace*. Kant holds, briefly, that a group of rational beings will enter a rightful condition – and constitute a state – indifferently of their morality. However, he presents this thesis as a problem and not as an argument:

---

<sup>1</sup> Rawls, 2001

<sup>2</sup> Kant, 2006, pp 67-109.

The problem of organizing a state, however hard it may seem, can be solved even for a race of devils, if only they are intelligent. The problem is: "Given a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom is secretly inclined to exempt himself from them, to establish a constitution in such a way that, although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions."

A problem like this must be capable of solution; it does not require that we know how to attain the moral improvement of men but only that we should know the mechanism of nature in order to use it on men, organizing the conflict of the hostile intentions present in a people in such a way that they must compel themselves to submit to coercive laws. Thus a state of peace is established in which laws have force. We can see, even in actual states, which are far from perfectly organized, that in their foreign relations they approach that which the idea of right prescribes. This is so in spite of the fact that the intrinsic element of morality is certainly not the cause of it. (A good constitution is not to be expected from morality, but, conversely, a good moral condition of a people is to be expected only under a good constitution.) Instead of genuine morality, the mechanism of nature brings it to pass through selfish inclinations, which naturally conflict outwardly but which can be used by reason as a means for its own end, the sovereignty of law, and, as concerns the state, for promoting and securing internal and external peace.

This, then, is the truth of the matter: Nature inexorably wills that the right should finally triumph. What we neglect to do comes about by itself, though with great inconveniences to us. "If you bend the reed too much, you break it; and he who attempts too much attempts nothing"<sup>1</sup>

Moreover, as Ellis<sup>2</sup> stresses, he is not talking about a rightful condition as such, but he himself limits the sense of right to the idea of "the rule of law", that is, to a state of peace – implicit in the idea of a state. All this arguments serves for in the text is to show the formal – in Ellis' wording: provisional – coherence of any state-like entity with the idea of Right, and through this coherence, to show that Right comes about even without human intent, only as a result of rational cohabitation in one territory – a natural necessity. But this is also the limit of the argument: it argues for Right within a naturalistic teleology, metaphorically, as it were, without a normative connotation. This is how the strict difference between Legality and Morality – a thesis much emphasized by Gyorgy Markus – finds its

---

<sup>1</sup> Kant, 2006, p. 97

<sup>2</sup> Ellis, 2005, pp. 65, 98-100

sense: legality governs external freedom, hence it has sense even forcefully, without inner motivation, that is, without morality, the latter governing freedom as such, external *and* internal.

Now, for the “mechanism of Nature”, there is no need for deliberation, let alone publicity. The rule of law may – and does – come about as a historical-contingent process, and not as a normatively valid necessity. It is the greatest possible freedom of each, and the infinitesimal progression towards a truly cosmopolitan constitution that necessitates publicity. The rule of law is, beyond contingency, only significant as a proof of the intentions of Nature concerning humankind as an animal species, the proof serving as a moral incentive for adherence to the progress that will probably come about. But there is also room for regress.

As Ellis<sup>1</sup> explains, the argument is there not for political purposes in a Kantian sense, but only for pacifying purposes in a Hobbesian one. It is mere security that is attained by Nature’s hand, not public good. Specifically human contribution is advised. In Ellis’s wording<sup>2</sup>, “the interests of a state are very often opposed to the principles of right (even, Kant suggests elsewhere, if the ruler and people are perfectly well disposed, since even then they will put short-term welfare above long-term right). Without the goad of public judgement, states may achieve order, but they will not approach juridical perfection”. Hence, they will not approach what Kant states to be the goal of history – an ethical commonwealth.

Still, the existence of moral incentives in humans does have a necessary character, but one that is mediated by reason (hence deliberation, if you wish) – an uncaused cause intervening in natural necessity – and Ellis calls<sup>3</sup> this *practical necessity*. Even though natural necessity does not materially prove practical necessity, it does suffice to reinforce it in the sense of a rational hope.

### RE-CONTEXTUALIZING THE NATION OF DEVILS COSMO-POLITICALLY

As Pauline Kleingeld<sup>4</sup> has recently argued, Kant’s cosmopolitan law might have been an addition to his doctrine of right, added in the mid-90’s in order to compensate between his moral universalism and his previous political colonialism. Now the deficiency of states – or of peoples, for that

---

<sup>1</sup> Ellis, 2005, p. 65

<sup>2</sup> Ellis, 2005, p. 118

<sup>3</sup> Ellis, 2005, pp. 99-100

<sup>4</sup> Kleingeld, 2013

matter – is precisely what is at stake in a cosmopolitan translation of the nation of devils argument. Namely, even if peoples organize themselves in a lawful manner, it does not follow that they necessarily contribute to a morally positive history, even though there is rational hope they do. Something more is needed, namely cosmopolitan law, in order to ensure a space for morality within – as well as beyond – legality.

This had long been a problem in Kant's legal-political theory; especially in interpreting his views on revolution, and more specifically, his interdiction on revolution. It might seem curious to speak about revolutions in a cosmopolitan context; and then again, after the experience of recent global uprisings, it might not. On the other hand, since international law by definition refers to states, and domestic law to citizens, both of which are called into question in the case of revolutions, it is only cosmopolitan law that remains relevant once the other two fail. The same goes for criminal or totalitarian states – ones that cannot be regarded as the embodiments of law out of hand.

Most generally, we may address this issue as that of “freedom” in the context of politics, together with Robert B. Pippin<sup>1</sup>. Pippin replies to the provocation generated by the controversy between commentators regarding the relationship between moral philosophy and political philosophy (the philosophy of law) in Kant. Without trying to offer a new hierarchy and correlation between the two fields, he endorses the point of view according to which the two theories represent the different expression of the same rationality, having the idea of freedom at its core. What idea, might we ask – freedom is defined differently starting from morality and, respectively, legality!

Yes, of course. But the moral law is not different from the legal law in a positive sense: Pippin proves to us (as we expected, based on the reading of the Perpetual Peace) that we can find in the *Metaphysics of Morals* the same practical reason defined as morality in general and as legality in particular, in the case of external actions, i.e., those that can be publicly reglemented, in an intersubjective manner. Pure morality is thus unlawable morality, i.e., that morality concerned with others only contingently (and it remains, from a public point of view, perhaps only venerable, respectively shameful, but unimpeachable). In turn, legality thus escapes, in a certain sense, from the domain of morality: abiding by the rule only out of fear of punishment does not qualify as a moral act in a Kantian sense. It is precisely in this way that we can give a first formulation to the problem of freedom in politics: if law is the domain of freedom, still, only in its concrete form,

---

<sup>1</sup> Pippin, 2007

through positive laws, presupposing a constraining by force making impossible the thematizing of law in a moral sense, then does it make sense to talk about freedom here — i.e., a choice and an agreement regarding law abiding? Is it not the case that we are dealing here with a purely prudential rationality? As we shall see, Kant considers that we have a moral obligation to abide by the laws, and not only a prudential obligation. But Pippin (and, actually, even the Königsberg philosopher) asks<sup>1</sup>: what obligation is that of participating to a system abiding by the laws, i.e., to a state?

### THE KANTIAN STATE

First, we need to clarify Kant's conception about the legitimacy of the state. This does not consist, for him, neither in the Rousseau-style social contract as a founding gesture, nor in the simple possession of the monopoly of violence as skeptical theories, earlier or later, understand it, but in the version of a simple regulating idea of an only quasi-Rousseau-style social contract: individuals must give up their state of nature by passing their right of using force to a superior authority — to the state (in principle: any state) — , going even to the radical idea of having the right to force others to adhere to such a shared order.

Behind this pre-moral (or meta-ethical) conception lies the simple principle of a duty to leave the state of nature (*exeundum e statunaturali*), which, in turn, explains itself via the idea that the rationality inherent in a person qua capacity cannot be developed in the state of nature, the latter being practically the animal state of pure force, and yet a state that needs to be developed, being constitutive of the idea itself of humanity as rational nature — which, as we know from the Critique of Pure Reason, is an end in itself. The question, then, gets transformed in the following way: if, as Kant says, this duty belongs to law, aren't we then in a vicious circle? How does this idea of law articulate itself, if we understand law as different from morality and from the concrete legal ideas it precedes?

At the same time, regarding the theme of statehood, we are getting close to the much disputed idea in the literature according to which the right to revolution, as a right to returning to the state of nature, in which only force has something to say, is explicit and repeatedly refused by the philosopher. Beyond the trivial explanation that this right might conflict with the duty to leave — thus, also not to want to get back to — the state of nature, this idea requires a more detailed interpretation. Together with other

---

<sup>1</sup> Pippin, op. cit., p. 422

motivations, we can mention the simple fact that the state can block the ways of progress accepted by Kant, moreover, that totalitarianism, the criminal state abusing the appearance of legality, must remain open to being removed in one way or another. If we find a more profound explanation of the Kantian interdiction of the revolution, we might also find an answer congenial to it in spirit in the problem of totalitarianism, yet non-existent in those times.

### **“MINE” AND “THINE” – AN EXCURSUS INTO THE DOCTRINE OF THE RIGHT TO PROPERTY**

The doctrine of law is divided into two main argumentative steps. First, we understand that we are all under the obligation of the categorical imperative now seen in its real application, i.e., an application over the concrete actions and the conditions within which they are executed: a right is “the sum of conditions among which the choice of one may reunite with the choice of the other in agreement with a universal law of freedom.”

We understand the connection between this definition and the one given in *Perpetual Peace* thus: Kant speaks in a theoretical sense about law as morality in so far as this is pure practical reason, independent of empirical circumstances. The fact that this pure practical reason is as mandatory as in its empirical application – unlike pure theoretical reason, the term from the *Critique of Pure Reason* – depends upon the moral duty to leave the state of nature, as a duty towards humanity as an end in itself, remaining to be argued for in detail in what follows.

As Pippin states<sup>1</sup>, this first step of argumentation is not sufficient in itself: it must be supplemented with the idea of property – let us add: understood in its elementary tread. In the exegetist’s explanation, this step is not a supplementation, but a condition of the existence of law in general, the concrete argumentation occupying a central, but hard to decipher position in the approach of the doctrine of right. As he says, more precisely, it is the genitive creating the property as a concrete right that is necessary for the intelligibility of law in general – understood in a primary sense as carrying the same genitive attributed in general to any right as being “mine” or “thine”. And the way in which the genitive founds the intelligibility of law is connected precisely with the idea of state, of a common order mediating everyone’s right in a universal manner. Our interpretative question is detailed here as follows: is law part of morals, is it derived from it or is it connected to it through other modalities and conditions? The derivation

---

<sup>1</sup> Pippin, op. cit. p. 427

and, accordingly, the logical subordination seems motivated even through Kant's articulations, naming all judicial laws laws of freedom, thus entering into the category of moral laws, contrasting with the laws of nature. The criterion of the distinction, although not an absolute criterion — even Kant recognizes that the limit between law and morality remains debatable — is that of an external action that may be publically legislated, and thus that of the distinction between “external” and respectively “internal” free will.

### FIRST ATTEMPT OF INTERPRETATION

Right after applying this distinction, the question of the connection between the correctness of an action and its external incarnation is logically brought to the fore. In agreement with the question, Kant already answers through the reformulation of the principle of law: it is permissible from the perspective of law “to do to others anything that does not diminish in itself what belongs to them”. A clear textual proof for the transition, together with Pippin, to the concept of proto-property in the definition of law.

The exegetist criticizes, in what follows, the interpretations of the connection between law and morality. Ottfried Höffe, Wolfgang Kersting, Mary Gregor, Leslie Mulholland, Bernd Ludwig, Hans-Friedrich Fulda, Roger Sullivan, Onora O'Neill, and Paul Guyer are all classed as derivationists. Although derivationism looks correct, the moral character of law is not however obvious, as the state does not expect subordination out of moral reasons. The connection must thus be explicated in a different way.

Moreover, says Pippin, although the derivation seems justified on a principled basis, Kant does not argue for it in a direct way either. This stance favours the point of view of the separationists who, as Allen Wood and Marcus Willaschek, argue<sup>1</sup> that a right is an analytic principle, derived from the concept of right itself, and thus self-standing from a methodological point of view, independently of morality. This idea seems to be bolstered by the fact that Kant also describes legal obligation as a simple fact and as a probable reality imposed by others, and not by the feeling of duty. But through the exaggeration of such an interpretation, the moral legitimacy itself of the existence of laws becomes null and void! The third way, only adumbrated by Paul Guyer and assumed by Thomas Pogge, would be that of understanding that only in a state of law is morality possible, but that being moral is mandatory, and thus that law is derived from morality in an indirect way, as an empirical condition of the latter. Pippin tolerates this

---

<sup>1</sup> Pippin, op. cit. p. 432

solution as being a reasonable, but a Kantian one in spirit, in the sense that it transforms morality into a positive value instead of a critically built rationality. Thus, the argumentation risks of becoming circular, in the sense that the categorical imperative would lead to the action – having a legal character – that would make possible the fulfillment itself of the categorical imperative. Actually, he says, the duty to leave the state of nature must be more than an imperfect duty.

### RIGHT AS NOUMENAL

In Pippin's interpretation, the argument for the moral obligativity of laws, and thus, the sense of this obligativity is hidden in paragraphs 8 and 9 of the Private Law, and is based on the idea of the irrationality of a null and void right over nobody's property (*res nullius*), hence, on the stipulation of the need for a right to property understood-in-itself (*possessionoumenon*), and further, on the conviction that only in a state of law, such a property becomes possible (actually, only in this way property is at least intelligible, as we shall see). The central concept of *possessionoumenon* is explained (by Williams as well) as being based on the result of the *Critique of Pure Reason*, according to which knowledge of objects external to the human mind is purely phenomenal knowledge. Property as social practice, on the other hand, does not permit fallibility (*res nullius*, nobody's property) and institutes itself in an intentional way as being absolute.

In order to understand the argument in a simpler way, we can contrast it with the position taken by Kant in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, written 12 years before. The emphasis there was still on the categorical obligatory character of the moral law over the subject, even seen as one among many, i.e., in the external, lawful relation towards them.

But this obligatory character does not have any external sense, expressed by the fact that I can still expect from others its recognition and, thus, it only remains valid at first person singular. In the *Metaphysics of Morals* he stated, however, that without a guarantee from the others for the reciprocal respect of law, i.e., of an equitable limit between everyone's freedoms, the subjects (even states in international relations) are permitted any actions dictated by their interests. This position is also taken in *Perpetual Peace*, and one can also explain it in a converse manner, as the non-intelligibility of the idea of law in the state of nature: savages are not unlawful when they hurt each other, this is only their "way of being".

Through the difference between the lack of ensuring the respect of the moral rule and the real ensuring of the respect of the legal rule, we arrive

already at the general understanding of the argument. Although the emphasis has shifted, Pippin affirms that the idea has stayed the same, as in the *Groundwork*. Nobody's property — the lack of attributing rights — is illegitimate, because it is contrary to reason's interests of following its own realization. Free beings must be capable of exercising their rights as free beings: that is why simple real property (*possessiophaenomenon*) is not admitted, but we need the capability of stipulating an ideal property (*possessionoumenon*), only the latter corresponding to the laws of freedom. The elements of the argument, as we can see, are of an a priori order.

After these, the key element, deduced from the aforementioned logic, appears, supplemented by the idea that laws refer to external realities. More exactly, Kant states that simple individual will cannot become the background of a law, because the law must regard everyone in agreement with a universal rule. From here the central aforementioned thesis emerges: "only in a civil state can something external to me belong to me or to thee". Pippin explains the fact that we are not dealing here either with a change in Kant's position. The possibility of moral duty is not bolstered now either by empirical conditions. On the contrary, pure practical reason proves here to be capable of guiding human actions regarding external relations, and more precisely to do this in the context of the plurality of individuals.

The key is actually only a simple empirical add-on, and not a new theoretical element. This add-on consists in the fact that the empirical world with respect to which human laws must be circumscribed is, above everything, finite. Because of that, any concrete law must presuppose the division of this world, thus the primary concept of property (under the form, at least, of the simple genitive). The rational content of everyone's choice to be the agent of this genitive (to have the right to property) already comprises, since always, the principle of a fully shared will.

We can remark that the argument is not a pragmatistical one, but an analytical one, deduced from the categorical imperative, the concept of *possessionoumenon*, and the empirical fact of the finitude of the human world. As such, property is not only ensured, but even defined through civil, social relations. As a principle, law thus has its origin in reason, as concrete laws in the monopoly the state has over the use of force. Conversely, the non-existence of legality, the state of nature, as long as the latter depends on individuals, is not itself morally indifferent: the state of nature is an irrational state and thus wrong from the perspective of rational beings, humans. The mistake consists not only in ignoring the imperfect duty of orienting ourselves towards the achievement of the goals of reason but,

moreover, in the perversity defined as the delegitimation of reason as justice and the legitimation of the natural anarchic state of violence.

### CONTINUITY AND DIFFERENCE OF LAW AND MORALITY

As we have seen in the definition of the Perpetual Peace, morality and law (politically instituted) are both manifestations of the same practical rationality (or justice). This thing does not change through the developments that were adduced. On the other hand, the distinction is enriched through the emphasis placed on the condition of reciprocity. Kant describes this structure in a metaphorical way, by projecting his own ideas in the formulations of the Roman jurist from the 3rd century, Domitius Ulpianus. These present themselves as follows: 1. *Honeste vive* (live honestly) or, in Kant's explanation: "affirm your value as a human being, never be a means for others"; 2. *Neminem laede* (do not hurt anyone) or, according to Kant: "do not hurt anyone even if in order to avoid it you will need not to associate yourself with others and even to reject society"; 3. *Suum quique tribue* (give anyone what belongs to them), explained as "enter into a society with them, in which everyone is to keep what belongs to them".

As Pippin explains, this enumeration of duties from the chapter "The general division of duties of right" first starts with an otherwise moral duty, precisely in order to explicate the above argumentation. This happens through a progression from the moral duty of integrity to the duty of political engagement (of respecting the lawful order out of free choice). Be upright, therefore defend your rights, but recognize the rational expectations entailed by these. They will involve a social dimension, but one in which justice will perhaps not be inherent. Since universality imposes equal justice, in order to be fair with the other you might have to refuse everybody. Since this result is paradoxical, it annihilates even the idea of integrity towards the other, and, indirectly, even towards oneself.

Through this recession to the state of nature the third duty receives its motivation: if this risk exists, act on your own to solve the problem of justice. This solution is possible, obviously, only in a society ruled by laws, i.e., in a society in which everyone receives what rightfully belongs to them. The guarantee given by the individual to society in this sense is giving up idiosyncrasy, relinquishing executive authority to the representative of the whole: the State. Thus, the original Rousseauian social contract<sup>1</sup> is reaffirmed in the Kantian terms of a primary social contract in a logical (and not

---

<sup>1</sup> Rousseau, 2010

temporal) sense. The refusal to participate to this act is irrational, because every act is based on a rational condition, one that cannot be denied through its effect: to profit from the right to what belongs to me supposes active participation to the society making it possible.

In what follows, we shall be able to also see the motivation due to which Kant insists on the thesis of the interdiction of the revolution. It is not the content — the correctness of laws —, but the fact of the state of law that plays a founding role in making practical rationality possible. As such, any system of laws, good or bad, any state power is preferable to anarchy. But this expectation is not any longer based on the trivial explanation of accomplishing the empirical condition for any moral action, but on a priori argumentation, supplemented with the simple empirical fact of the finitude of the extant world, as an analytic argumentation. Moreover, we shall be able to deduce from here the limits of this interdiction as well, in the sense in which Kant refers to a legal system, not only to the monopoly-like state of power in the hands of a certain group.

Pippin ends<sup>1</sup> his article by appropriating the Kantian solution of the political problem for the purpose of a proto-Hegelian model. As a counter-argument — respectively as an apologetic of Pippin's interpretation —, we can add that, unlike Hegel, Kant does not stipulate an extant meta-ethical dimension as an answer to the meta-ethical problem in politics. On the contrary, he demonstrates that the political, historically mediated and teleologically situated, is part and parcel of the practical rationality of human beings conceiving themselves in a plural way. In order to be able to desire to be moral, you must want to improve humanity — that is, to politically act. We could thus resume what we have found out from the reconstruction of the Kantian argument in Pippin's presentation.

### POSSIBILITIES OF INTERPRETING THE IDEA OF LAW

The controversy between commentators, respectively the unclarities in the formulation and conceptual explanation of Kantian texts find an immediate answer through the presentation of the dynamism between morality and law (politics). The problem seems to have been purely nominal, indeed. The definition from the Perpetual Peace stays in place: morality is the theoretical doctrine of law, politics is the executive doctrine of law. The idea of practical rationality stays universal, unique, being in its purest form a moral theory, while in its form supplemented by the idea of a real world (without an application in the deductive sense) is the law

---

<sup>1</sup> Pippin, *op. cit.* p. 437

(politics). The dynamism of the two poles is circular: one starts from the moral obligation transposed in the domain of law, and it is demonstrated that in order for the obligation to still remain rational, coherent, it must be thought off as a political action.

In terms of freedom, we can see an evolution in the direction of empirically implementing this central moral idea. From the oft-criticized Kantian freedom, interpreted in abstract terms only as a simple formalism, we arrive at an “external” freedom, in the familiar sense of free will.

At the same time, this real freedom does not differ from moral freedom otherwise than through its degree of realization. One can thus explain Kant’s teleology in the sense of an infinitesimal evolution towards a step-by-step moralization of laws: Kant does not think that the individual must be improved from a moral standpoint, the categorical imperative being universal and a-temporally valid. He believes, nonetheless, in an increasingly rationalized society and, as such, in an increasingly improving agreement concerning everyone’s freedom.

The role of philosophy, proved in *Perpetual Peace* as a moral, as well as historical-political one, is thus generalized as a universal moral desideratum for rational beings. It is not only the philosopher engaged in public debates over the rationality of laws who has the obligation to get in line with the teleological goal of the development of the human race, but also the singular individual, subject to the categorical imperative, who must refuse an unjust society and seek in a proactive way to adhere to an improved society. From the freedom of speech, authentic public space being the condition of possibility of such an improvement, one can deduce even the civil obligation of using rationality in a public way. The obligation of respecting laws remains, of course, valid, and thus the use of rationality in a private way — as a subject having a function in society, imposing in a coercive, instrumental way limits to public expression — is not modified, but, as a human thinking being, anyone keeps its right, moreover, the obligation for public engagement.

We can thus even deduce an approximation of the Kantian-style reply to the problem of state censorship. As long as the moral obligation to refuse a society that does not permit the understanding of justice, and to seek an amelioration of this state is made categorically impossible, it is at least the fact of publically protesting, even in a legally unpermitted way, that becomes part of this obligation. Protests<sup>1</sup>, civil disobedience and the call for

---

<sup>1</sup> The global protests and uprisings of the last years already show into the direction of a transnational resistance against global empire. Since much of the scholarly literature has been bent into this direction lately, we need not remind any specific reference, but this: in Kant, the issue remains that of Right, and not of the subject of power.

public expression in any morally permissible way, are all allowed by the philosophy of law as well. Moreover, the obligation to adhere to a more just organization of the same society — even in the case of a fight for power undecided as far as legitimacy goes — remains in place.

All this does not settle in a clear fashion, however, the controversial dilemma of the revolution. The trivial solution one may deduce from what has been said might be the following: Kant places as a logical condition of individual morality the need to belong to a state of law. The negative consequence is, thus, that an unjust state order is an impediment for morality. We could derive from here the conditions under which revolutions are banned: 1. the organization of society must be legal, i.e., based on rules which are applicable and even applied to anyone equally. 2. What lacks from the rationality of laws (the lack of justice) must be, at least in principle, improved.

Although the interpretation of the interdiction of revolution in this sense sounds tempting, we must not forget that the philosopher does not interdict the exclusive removal of legitimate state systems. Moreover, one is not talking about transmitting the force monopoly to a legitimate power not even in the arguments given in the *Doctrine of Right*. Because of this, the trivial solution remains ambivalent. Still, through historical provocations, we are placing ourselves in an awareness of an acute need to legitimize intervention against state power.

## BIBLIOGRAPHY

- Banham, Gary: *Cosmopolitan right and universal citizenship*, in *Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense*, proceedings of the International Workshop organized at the New Europe College, Bucharest, on 21-22 October, 2011
- Baiasu, Sorin: *Cosmopolitanism and the Highest Political Good*, in *Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense*, proceedings of the International Workshop organized at the New Europe College, Bucharest, on 21-22 October, 2011
- Beck, Ulrich, and Sznaider, Natan, *Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda*, in *The British Journal of Sociology* 57, 1, (March 2006): 1-23
- Brown, Wallace, Garrett, *The laws of hospitality, asylum seekers and cosmopolitan right: A Kantian response to Derrida*, in *European Journal of Political Theory*. 9, 3, (July 2010): 308-327
- Brown, Wallace, Garrett, *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009
- Brown, Wallace, Garrett, *Moving cosmopolitan legal theory to legal practice: models of cosmopolitan law*, in *Legal Studies*, 28, 3, (September 2008): 430-451

- Delanty, Gerard, *The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory*, in *The British Journal of Sociology* 57,1, (March 2006): 25-47
- Derrida, Jacques, *On cosmopolitanism and Forgiveness*, London, Routledge, 2001
- Eliss, Elisabeth: *Kant's Politics, Provisional Theory for an Uncertain World*, Yale University Press, New Haven, 2005
- Flikschuh, Katrin, *Kant's non-individualist cosmopolitanism in Kant and the Future of the European Enlightenment / Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, edited by Klemme, Heiner F., 425–447, Berlin, New York, 2009
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik* Darmstadt 1995.
- Held, David: *Cosmopolitanism, Ideals and Realities*, Cambridge, Polity Press, 2010
- Höffe, Otfried, *Kants Universaler Kosmopolitismus*, in *Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008
- Immanuel Kant: *Towards Perpetual Peace in Towards Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. Edited and with an introduction by Pauline Kleingeld. Yale UP, New Haven and London, 2006, pp. 67-109
- Kleingeld, Pauline, *Kant on historiography and the use of regulative ideas*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 4, (December 2008): 523–528
- Kleingeld, Pauline (1999). *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany*. In *Journal of the History of Ideas* 60 (3):505-524.
- Kleingeld, Pauline: *Kant, Conflict, and Colonialism*. Paper presented at the Conference: *Cosmopolitanism and Conflict*, Rome, October 2013
- Kostas Koukouzelis: *Republican Citizenship and the Public use of Reason from a Cosmopolitan Point of View*, in *Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense*, proceedings of the International Workshop organized at the New Europe College, Bucharest, on 21-22 October, 2011
- Korsgaard, Christine: *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press, 1996
- Louden, Robert B, *Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature*, *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 4 (December 2008): 515–522
- Markus Gyorgy: *Money and the Book*. In Gyorgy Markus: *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*. Brill, Leiden, 2011
- Nussbaum, Martha: *Kant and Cosmopolitanism*. In J. Bohman and M. Lutz-Bachmann (eds), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press
- Pippin, Robert B.: *Mine and thine? The Kantian state*. In Paul Guyer (ed.): *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 416-446
- Pogge, Thomas: *Reframing Economic Security and Justice*. In D. Held and A. McGrew (eds), *Globalization Theory: Approaches and Controversies*, Cambridge, Polity Press, 2007
- Rawls, John: *The Law of Peoples*, Harvard UP, 2001
- Jean-Jacques Rousseau: *The Social Contract*. Oxford Paperbacks, Oxford, 2008

## LE POUVOIR DE L'IMAGE

Gabriela VASILESCU<sup>1</sup>

**Abstract:** *The power of words depends on their relation with the interlocutor's alphabet. We can understand only the things we know, the message received being articulated on the cognitive support. The interlocutors join together only the moment they recognize the words by means of the associated images and their being adapted to things already known or seen for images. Thus it takes place the process of intercommunication. The image makes complete a form of reality, endowing it with attributes that are not sensory received but revealing the power of imagination. Behind image, written text or gestures, there is a content representing all that the observer understood or thinks about the image content, undertaken linguistic or body language construction. It is about meta-communication. This develops the field of significations allowing for interpretations, only when there is an absence of the rules meant to regulate the informational exchange. Any human act requires an exchange of information, relations, attitudes, decisions, all of them realized due to the process of communication. No matter of the historical time that he lives in, man needs coordinates that make sense of his life and guide his choices. Communicative past is the base for the present communication that, on its turn, traces the future.*

**Keywords:** *image, word, nonverbal language, aesthetical contemplation, cultural codes.*

### L'IMAGE DU JEU DES MOTS

*Tout en décrivant des objets vrais, avec une plume vraie, avec des mots vrais, ce serait sacrément difficile de ne pas devenir vrai moi-même. Bref, j'avais appris, une fois pour toujours, ce que je devais répondre aux contrôleurs qui demandaient mon billet.<sup>2</sup> L'emploi des mots est le processus par lequel naît l'identité de Jean-Paul Sartre, nommé "Poulou". Je suis né de l'écriture: avant, il n'y avait qu'un jeu de miroirs; dès mon premier roman j'ai su qu'un enfant était entré dans le palais des miroirs. En écrivant j'existais, j'échappais aux grandes personnes: mais je n'existais que pour écrire et si je disais moi, cela signifiait moi,*

---

<sup>1</sup> Petroleum-Gas University of Ploiesti, Romania.

<sup>2</sup> Jean Paul Sartre, *Cuvintele*. Greața, Ed.RAO, București, 2005, p. 138.

*celui qui écrivait.*<sup>1</sup> Le devenir de Sartre a lieu, comme pour Jorge Luis Borges, par l'intercession des mots qui forment l'identité de l'écrivain et qui déclenchent dans le récepteur une façon de regarder le monde. La simple présence du monde des livres a fasciné son regard et la pensée de son enfance.: *Je ne savais pas encore lire que, déjà, je les révérais, ces pierres levées; droites ou penchées, serrées comme des briques sur les rayons de la bibliothèque ou noblement espacées en allées de menhirs, je sentais que la prospérité de notre famille en dépendait. Elles se ressemblaient toutes, je m'ébattais dans un minuscule sanctuaire, entouré de monuments trapus, antiques qui m'avaient vu naître, qui me verraient mourir et dont la permanence me garantissait un avenir aussi calme que le passé* (J.P.Sartre, *les-mots-sarte-pdf.*, p.33). Dans ces livres contemplés pendant son enfance l'idéalisme trouve son origine, un idéalisme qui durera pendant trente ans: *C'est dans les livres que j'ai rencontré l'univers: assimilé, classé, étiqueté, pensé, redoutable encore; et j'ai confondu le désordre de mes expériences livresques avec le cours hasardeux des événements réels. De là vint cet idéalisme dont j'ai mis trente ans à me défaire.*<sup>3</sup>

Borges écrit et décrit une carte où les mots remplacent les images; il écrit sur les couchers de soleil, sur les marais, sur le sang, sur le sable, désireux de présenter une cosmogonie propre, par laquelle il conçoit l'être et le non-être, la création et la non-création. Sur le plan mental, tout être humain peut détruire et ensuite reconstituer le monde, afin de le rendre plus beau. Cette carte peuplée par l'écrivain avec tous les êtres et toutes les choses imaginées, n'est autre chose que le monde senti par Borges et reconstitué à travers les mots. Par le rêve, la conscience espère se détacher de toutes les catégories fixes, des mots et des lieux communs qui détruisent la réalité. Il décrit l'être humain perdu dans un vaste labyrinthe, capable de créer des labyrinthes mentaux comme des explications et des sorties possibles d'un Grand Labyrinthe. *Le labyrinthe est une maison qui a été créée pour que les gens s'y perdent; son architecture, riche en symétries, est subordonnée à ce but.* La vision aléphique présente dans la *Ville des Immortels* le dégoûte par sa précision. *Cette ville (je me suis dit) est si horrible que sa simple existence et pérennité, même si elle se trouve au milieu d'un désert, contamine le passé et l'avenir, implique les astres d'une certaine manière. Le temps qu'elle durera, personne ne peut être courageux ou heureux.*<sup>4</sup> La fiction de Borges est l'expression de la fragilité des choses et l'image du peu des certitudes de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, 133-134.

<sup>2</sup> J.P.Sartre, *les-mots-sarte-pdf.*, 33.

<sup>3</sup> *Ibid.* 43.

<sup>4</sup> Jorge Luis Borges, *Aleph*, Polirom Iași, 2011, pp.13-14.

l'être humain. Il reflète dans son propre miroir les choses qu'il ressent et qu'il vit. Dans ce monde, celui des Idées absolues, cartographié par Borges, trouve le fondement ce que l'artiste appelle Réalité. *L'être humain arrive à se confondre, peu à peu, à la forme de sa destinée : avec le temps, il se superposera aux circonstances de sa vie.*<sup>1</sup> Et tout langage est un alphabet de symboles dont l'utilisation suppose un passé que ses interlocuteurs doivent connaître ;(...).<sup>2</sup>

Le pouvoir des mots est conditionné par leur rapport à l'alphabet de l'interlocuteur. On ne peut comprendre que ce qu'on sait, le support cognitif étant celui sur lequel s'articule le contenu du message reçu. Les interlocuteurs forment un ensemble seulement lorsqu'ils reconnaissent les mots par l'association des images. Le monde créé d'un point de vue imaginaire peut être concrétisé par la formule " c'est ce que j'ai compris ", une acception qui forme un ensemble du niveau cognitif et des éléments qui font partie du mental collectif, sur lesquels s'articule la vision individuelle. La compréhension représente le monde que chacun se construit, selon le langage de l'interlocuteur.

L'adéquation de la nouveauté au contenu du récepteur est influencée par le degré d'originalité contenu dans le message. Un degré d'originalité majeur, qui n'a pas d'adéquation à ce que le public attend, détermine une barrière cognitive qui mettra à distance le récepteur et l'oeuvre proposée. Les créations artistiques inscrites dans les courants et les tendances nouveaux, qui dépassent l'accessibilité du public et, parfois, des critiques, s'attacheront à une période d'attente, revenant à l'attention une fois que la sensibilité esthétique de l'oeuvre est consonante avec le niveau de la sensibilité esthétique du milieu socio-culturel. L'originalité excessive peut être reconnue après un certain temps, quand le pouvoir de réception des symboles proposés est inscrit dans la carte du milieu social, superposée aux circonstances de vie. La nouveauté relative peut être acceptée plus facilement, tout en offrant des possibilités plus faciles de reconnaissance pour le milieu social. Le succès n'est qu'un certificat de ressemblance entre une personne et un milieu. Le milieu social donne son accord: il accorde des prix, il donne l'accord au succès par rapport à ses propres critères de valorisation. La conséquence ne se laisse pas attendre : nos faits n'ont pas de succès en eux-mêmes, mais le critère selon lequel le fait entre dans une catégorie quelconque que la société considère bonne représente l'acte de naissance du succès. Nous arrivons à la conclusion que le succès a une dimension sociale et non pas individuelle.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* 119.

<sup>2</sup> *Ibid.* 163.

Si on revient au pouvoir des mots, on mettra en évidence le fait que l'acte de parler permet le passage de l'objet réfléchi à ses propriétés. Le signe linguistique remplace le stimulate par le signifiant et la réponse par le signifié, tout en permettant à la pensée une certaine liberté de manifestation. Ce fait ouvre le chemin à l'objectivation du potentiel créatif humain au-delà du présent, dans la zone de l'inconnu et vers l'avenir, en déchiffrant les tendances possibles. L'action de la pensée amène en premier plan la compréhension de la crise née entre l'être et l'être humain. *La pensée accomplit le rapport de l'être avec l'essence de l'être humain.* Et la pensée de l'être trouve son origine dans la langue. *La langue est l'endroit prévu pour abriter l'être(...).* *La pensée, au contraire, s'abandonne à l'être et se laisse revendiquée par celui-ci afin de dire la vérité de l'être. La pensée accomplit cette démarche. Penser signifie l'engagement par L'Être pour l'Être.* Ce fait est possible parce que la langue contient "par" et aussi "pour" dans le même énoncé: *penser c'est l'engagement de l'Être*<sup>1</sup>. De cette façon Heidegger montre que *la langue est l'endroit pour abriter l'être, où, tout en habitant, l'être humain existe, tout en appartenant à la vérité de l'être, vérité sur laquelle il veille.*<sup>2</sup> Dans le rapport entre la pensée et l'être, Heidegger montre que la pensée n'est pas pratique, son attitude étant théorique, elle s'occupant de l'être et l'être, à son tour, déterminant son destin. Dans sa liberté de création théorique, la pensée offre la possibilité de l'entraînement d'autres formes communicationnelles, du para-langage au langage non-verbal. La forme, la couleur, la posture et la position du corps, à côté d'autres moyens d'expression deviennent des facteurs ayant un pouvoir cognitif.

En analysant la capacité de l'intellect du cerveau humain. Carl Sagan décrit la compréhension en tant que processus cognitif qui entraîne un vécu effectif, le plaisir qui accompagne le fait de déchiffrer le signe, le symbole ou le mot: *Nous sommes des êtres intelligents et l'utilisation adéquate de l'intelligence nous fait plaisir. Dans ce sens, le cerveau est un muscle. Lorsque nous pensons, nous nous sentons bien. La compréhension est une sorte d'extase*<sup>3</sup>.

C'est juste cette façon de penser, qui met en relation l'épistémique et l'affectif, qui nous encourage et qui donne du sens à une action. Le fait de maîtriser le mot, le son ou l'image nous produit un état de bien-être, une harmonie que seulement l'intelligence déclenche. C'est ici que se trouve la

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Scrisoare despre "Umanism" către Jean Beaufret, Paris, Editura politică, București, 1988, p.297,*( traduction de Th. Kleininger et G. Liiceanu).

<sup>2</sup> *Ibid.* 315.

<sup>3</sup> Sagan, C. *Creierul lui Broca, De la Pământ la stele,* Editura politică, București, 1988, p.44, (traduction de Gh. Stratan et G. Pâslaru).

“clé” par laquelle nous mettons en mouvement „le muscle du cerveau” qui, à son tour, offre le fondement et la force de l’action. Chaque mot ou chaque symbole génère un certain état au niveau de l’observateur, en le motivant et en lui générant des états émotionnels et actionnels, ainsi qu’un certain statut existentiel qui lui offre une certaine identité.

Toute une série de textes déclenche un certain comportement qui trouve sa genèse dans la signification et les valeurs déchiffrées dans les mots. Pour la réalisation du processus intercommunicationnel il doit y avoir un contexte consensuel, où les règles qui maintiennent la communication sont respectées par tous les membres du groupe. En cas contraire, le phénomène de dissonance cognitive apparaît, un phénomène qui empêche la compréhension du contenu. L’unité entre ceux qui communiquent détermine le degré de participation collective, d’inter-rapport des rôles et des compétences.

Chaque comportement signifie une expérience vécue dans un contexte socio-culturel, „habillée” dans une formule linguistique rendue entière par une symbolistique propre aux circonstances de la vie. C’est comme cela que, lorsque nous nous rapportons à des événements fondamentaux tout au long de la vie- naissance, baptême, mariage, service funéraire- nos attentes sont chargées de certaines règles, de certains rituels, symboles et valeurs qui marquent le contenu de l’événement. Nous vivons une certaine attente qui met ensemble des facteurs cognitifs, affectifs et volitifs, exprimés dans un comportement et dans une certaine réaction affective, de tristesse ou de joie. En même temps, notre participation est adéquate au moment, tant en ce qui concerne les formules verbales que par la vestimentation adéquate à l’événement et à l’aire culturelle où nous nous situons.

Un processus de reconnaissance a lieu, suivi, en fonction de l’expérience socio-culturelle, du besoin d’intégration dans la communauté respective et de valorisation ou d’appréciation par les autres. De cette façon on peut expliquer l’acomodation à un nouveau contexte social, parallèle au maintien de sa propre individualité. *La communication interpersonnelle*, dit Edmond Marc, *affecte et actualise l’identité de soi. C’est pourquoi le regard d’autrui (comme réalité concrète, comme projection des expériences passées et comme anticipation imaginaire) est à la fois redouté et recherché (...)* En même temps, *la communication interpersonnelle influe constamment sur la conscience de soi, comme l’identité et la place des interlocuteurs influent sur la communication* <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Marc Edmond, *Le face-à-face et ses enjeux*, dans *La Communication. État de savoir*, par Philippe Cabin et Jean – François Dortier, 6 mars 2008, 124.

Tous ces inter-rapports situationnels qui ont pour objectif de retrouver l'identité, ont à la base des codes culturels, des codes linguistiques, des codes rituels (intonatif, rythmiques), des codes paralinguistiques, des codes non verbaux (gestuels, mimiques et posturaux) qui traduisent et qui interprètent des expériences de vie vécue. Ces codes sont connus en tant que grille d'analyse et d'interprétation, étant connus sous le nom de représentations sociales. Leur analyse a été réalisée de la perspective de la psychologie sociale par Serge Moscovici par la mise en évidence de la partie interactionnelle entre les personnes, laissant sur un plan secondaire les effets produits au niveau individuel. Dans sa vision, *le but des représentations est de rendre familier quelque chose non-familier ou la non-familiarité même*<sup>1</sup>. Par la représentation nous échappons à l'état de choc émotionnel et nous nous intégrons mieux dans une situation inhabituelle. En accord avec la perspective interactionnelle soutenue par S. Moscovici, Willem Doise considère que les représentations sont des *schémas qui organisent les processus symboliques qui interviennent dans les rapports sociaux*, ce qui signifie que leur manifestation, comme prises de position et des principes organisationnels, a de l'importance dans les relations entre les groupes.

Nous analysons les représentations sociales parce qu'elles accomplissent une série de fonctions dans la dynamique des rapports inter- mais aussi intra-individuel ; *une fonction de reconnaissance : les représentations sociales permettent de comprendre et d'interpréter la réalité ; une fonction identitaire : elles définissent et permettent la sauvegarde de la spécificité des groupes ; une fonction d'orientation : elles guident les comportements, les pratiques et une fonction justificative : les représentations permettent a posteriori de justifier les prises de positions et le comportement*<sup>2</sup>. Au niveau des formules verbales, celles-ci sont associées à certains événements, tout en déclenchant une certaine attente et une certaine conduite qui se structurent dans un milieu culturel. Ces constructions cognitives actives de l'environnement, les soi-dites grilles de réponse, ont un caractère symbolique, avec un degré différent d'abstractisation et de généralité, tant comme expressivité que comme niveau figuratif. L'effet est un effet anticipé: il y aura des prises de position, des conduites accompagnées de vécus et de sentiments qui correspondent aux contenus cognitifs transmis du point de vue linguistique ou para-linguistique.

---

<sup>1</sup> Serge Moscovici, *Fenomenul reprezentărilor sociale*, vol. *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, Societatea Știință Și Tehnică, București, 1995, 27-28.

<sup>2</sup> Jean -Claude Abric, *Reprezentările sociale: aspecte teoretice*, vol. *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, 132-134.

La réduction de l'autre, qu'on écoute pour le comprendre, à une seule manifestation, celle de la formule verbale qu'il adopte à un moment donné, signifie le bloquer dans le lit de Procuste. L'évolution en fonction des circonstances déchiffre la manifestation du mot écrit dans les différents milieux culturels: *Prenons l'exemple de Cioran. En Roumanie, pendant sa jeunesse, il a été fasciste et a écrit, durant cette période, des textes effrayants. Depuis ces années-là, il a changé, regretté, fait son autocritique, et écrit tout à fait autre chose*<sup>1</sup> Cet épisode de la jeunesse a été interprété comme étant camouflé dans sa vision pessimiste et désespérée. Mais Cioran a été celui qui a aimé la France pour sa culture, pour sa langue, pour le verbe qu'il ne trouvait pas dans la langue maternelle.

L'identité de Cioran se développe au-delà de l'*adamisme* de la culture roumaine, en portant le poids de celui-ci par l'exercice traumatisant de la lucidité. Nous apprenons une explication de l'auteur: *pays des mots, la France s'est affirmée par le souci scrupuleux avec lequel elle les a traités (...) Qui a vu sur d'autres terres une telle préoccupation pour le Verbe, pour sa vie quotidienne, pour les petites choses de son existence? La France l'a aimé jusqu'à la passion, au détriment des choses*<sup>2</sup>. En même temps, pour Cioran, *les Français rejettent toute complaisance à l'égard du Possible ; leur langue même élimine toute complicité avec les dangers de celui-ci. Y a-t-il vraiment un autre peuple qui se trouve davantage à l'aise dans le monde, pour lequel être chez soi ait davantage de sens et de poids, auquel l'immanence offre davantage d'attractions?*<sup>3</sup>

## L'IMAGE SUR LE CHEMIN DE LA CONTEMPLATION ESTHETIQUE

Une image peut contenir un dictionnaire de mots; nous ne pouvons pas nous imaginer la vie sans sa présence. Du point de vue cognitif elle peut être plus complexe que toute construction théorique et, du point de vue émotionnel, elle peut déclencher des vécus qu'on ne peut pas exprimer par des mots. Les images ont la capacité de faciliter le saut du réel dans le fantastique, de donner naissance à des états subjectifs ou de consolider l'information qui n'a pas un fondement objectif. L'argument justificatif du fait d'assumer l'image est un argument de facture sensorielle : « j'ai vu de mes propres yeux », preuve que le sens commun se rapporte au visuel, au

<sup>1</sup> Edgar Morin, *L'enjeu humain de la Communication*, dans *La Communication. État de savoir*, par Philippe Cabin et Jean – François Dortier, 6 mars 2008, p.39.

<sup>2</sup> Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Humanitas, București, 1992,110.

<sup>3</sup> *Idem.*, *Tratat de descompunere*, Humanitas, București 1992, 46.

tactique et à l'olfactif. La force de l'image est si forte que tout argument rationnel réduit sa crédibilité.

Les professionnels des médias profitent du pouvoir et de la séduction de l'image, en dévoilant des mystères par le jeu des images, ayant des effets salvateurs ou destructifs sur certaines personnes de la vie publique. Les moyens de réalisation de certains de ces objectifs sont les images et les slogans. En plus, ils attachent aux mythes connus qui ont un impact dans le vie publique, une série d'objectifs économiques, politiques ou religieux. (Dans ce sens, le rôle que le mythe du sauveur a dans le marketing politique ou commercial). Au niveau de chaque personne, l'image crée un état, fidèle ou déformé, en fonction de l'identité du soi, tout en mettant en évidence un monde intérieur avec des effets prédictibles lorsque le fait de déchiffrer l'image est personnel. Chaque univers mis en évidence a des degrés différents d'ouverture vers le contexte socio-culturel où vit la personne et où elle fonde une certaine compréhension au niveau de l'observateur qui traduit l'identité de cet univers. Nous jugeons et nous apprécions une image avec « les sens de l'intérieur » (*Einfluhlung*), formule que Th. Lipps considère définitoire dans la perception artistique. À ce rapport nous associons aussi les données qui accompagnent l'image, des données qui influencent celui qui observe et qui donnent un résultat au contenu observé. À tous ces processus complexes, nous associons le degré d'excitation neuronale qui donne des grandes lignes à la réception de premier plan, en laissant en plan secondaire les signes visuels périphériques à la structure focalisée. Rappelons-nous que les études réalisées par Raschewsky ont démontré un tel processus, où les canaux sensoriels voisins à la zone d'excitation étaient inhibés.

La réception de l'image peut être influencée également par la luminosité des formes des objets, des mots ou d'autres signes ou symboles qui dépassent la zone de l'habituel et qui attirent l'attention. Un tel phénomène, réalisé en plan chromatique, est décrit par de H. Read qui a développé l'idée de l'induction d'un état au niveau de celui qui observe, à l'aide de la couleur. Le phénomène *trompe-l'œil* a lieu, un phénomène par lequel on inscrit une unité chromatique inexistante dans le plan naturel. Une telle technique suppose la limitation de la gamme chromatique à un nombre restreint de couleurs, ce qui déterminerait la perte de l'identité chromatique par l'invasion de l'univers plastique par une marée uniformisée, appelée par Herbert Read *sauce brune*.

Read remarquait le fait que toute banalité peut devenir une *haute expression de l'idéalité* par l'audace de l'artiste. Les personnages peuvent être coloriés de sorte qu'ils stimulent la réalité. Ce que Read identifie par la formule *trompe-l'œil*, Gaudelman l'exprime par *Toucher l'œil*.

Influencé par la conception ontologique de Platon, qui distingue entre le monde des Idées et le monde sensible, c'est-à-dire entre la forme absolue et la forme relative, Herbert Read considère que la valeur des formes des œuvres d'art n'est pas rapportée à leur degré de complexité, leur complexité influençant négativement leur valeur. C'est comme cela que la thématique renfermée dans les images plastiques ne peut être reçue que par ceux habitués au style de la composition artistique. L'artiste configure dans les structures sa propre confession à laquelle seulement l'observateur préparé peut arriver. Les créatures fabuleuses, qui focalisent l'attention des œuvres homériques, seront reconnues et interprétées dans l'art du XXe siècle par des images qui apportent la mythologie dans le plan de la contemporanéité. Pensons à Picasso, à Salvator Dali ou, dans la peinture roumaine, à Sabin Bălașa.

Sabin Bălașa dépasse tout conditionnement, en laissant à *l'ineffable* la liberté d'expression; *la notion de raffinement*, accompagnée par *le non-raffinement*, semblait arracher l'artiste des rangs des êtres de la Terre et l'isoler dans une non-vie, parmi des règles et des principes qui le rendent veuf de ce dont il a besoin, *l'ineffable*. Pareil à Rousseau, le peintre se sent attiré par l'être originaire. Les sujets qu'il présente sont les femmes qui ont un air mythique, les hommes surpris dans des actes de méditation, des animaux hybrides entre des licornes sans cornes et des centaures, tout en harmonisant la force humaine et celle animale. Les cheveux denses signifient l'élément de pouvoir, tout comme la licorne biblique, mais sans cornes, représente le symbole du pouvoir et de la pureté. Dans ce monde l'amour, la pureté de la forme, de la couleur et de l'espace triomphent, un monde des proportions qui, en faisant revivre Pythagore et les rapports numériques, présente en même temps des femmes et des hommes, des rochers et des escargots, de la végétation et des astres.

Erwin Panofsky considère que la forme perçue visuellement identifie un objet seulement dans la mesure où il s'intègre à une culture visuelle préexistante, pour faire partie de l'expérience culturelle de celui qui regarde. Par conséquent, l'interprétation de l'image peut se faire à condition d'avoir un code culturel de l'observateur. *Toute personne peut reconnaître la forme et le comportement des êtres humains, des animaux et des plantes et toute personne peut distinguer entre une expression furieuse et une expression joviale.*<sup>1</sup> Et lorsque *l'expérience individuelle n'est pas assez étendue*, nous sommes obligés à élargir l'aire de l'expérience empirique en consultant un livre ou un expert. Pour

---

<sup>1</sup> Erwin Panofsky, *Artă și semnificație*, Editura Meridiane, București, 1980, 65.

Panofsky *notre expérience empirique est indispensable et en même temps suffisante comme matériel pour une description pré-iconographique, mais elle ne garantit pas son équité*<sup>1</sup>. Même dans le cas de ces images mythologiques, décrites ci-dessus, le déchiffrement est encore plus difficile parce qu'elles demandent un fondement culturel accumulé, les mythes et les légendes offrant le noyau sur lequel s'inscrit toute expérience culturelle ultérieure.

Dans le cas de certaines images où les moyens visibles violent les lois de la nature, nous ne pouvons pas interpréter « ce que nous voyons » par rapport à l'expérience, mais nous nous familiarisons au sujet proposé par l'image, en faisant recours aux informations que nous détenons sur le sujet présenté. L'individualité de l'observateur fait sentir sa présence et l'approche a lieu par rapport à la psychologie de l'interprète et à la couverture des valeurs symboliques sur lesquelles l'interprétation s'articule. En distinguant les types différents d'approche des images, Panofsky développe l'idée de la réception esthétique, accompagnée par une liberté qui interrompt tout conditionnement situé au-delà de l'image : *Quand quelqu'un regarde un arbre avec l'œil d'un menuisier il l'associera aux avantages divers que le bois peut lui fournir ; quand quelqu'un d'autre le regarde avec l'œil d'un ornithologue il l'associera aux oiseaux qui construisent leur nid dans cet arbre. Quand, pour les courses, quelqu'un regarde un cheval sur lequel il a parié, il associera la performance de ce cheval à son désir de le voir gagner. Seulement celui qui s'oublie complètement quand il se trouve devant l'objet qu'il perçoit, il le percevra esthétiquement.*<sup>2</sup> La perception esthétique offre une image désintéressée, en donnant la possibilité au récepteur de se manifester avec toute la liberté d'interprétation et des sentiments.

Les observateurs sont égaux devant l'image ; le public d'un concert ou d'une exposition de peinture n'a pas de positions privilégiées, « la trace » que l'image laisse sur chacun est très différente, avec de degrés variés de profondeur, associés aux contournements du plan de la liberté. Parce que nous voyons seulement ce que nous sommes et parce que nous ne pouvons pas falsifier notre propre identité, parce que nous voyons ce que nous savons.

L'image à laquelle celui qui regarde se rapporte a appartenu au début à celui qui l'a créée, en entraînant sa vision, puis elle parcourra le chemin de celui qui la reprend. Rodin disait : *quand un bon sculpteur modèle une statue, quelle qu'elle soit, il faut d'abord concevoir fermement le mouvement général ; il faut ensuite, jusqu'à la fin du travail, garder énergiquement en pleine*

---

<sup>1</sup> *Ibid.* 66.

<sup>2</sup> *Ibid.* 39.

*lumière de la conscience l'idée d'ensemble, pour s'y rapporter sans arrêt et pour y lier les moindres détails de l'œuvre*<sup>1</sup>. L'image de l'œuvre accentuera ce que l'auteur a vu ou ce qui a manqué de son contenu naturel. Parce que toute image rend complète une forme de réalité, en lui donnant des caractéristiques invisibles dans le plan de la réalité immédiate mais dévoilées par celui qui la met en action. C'est un processus qui complète le niveau de la contemplation, en contaminant celui qui contemple.

### L'IMAGE DU PARA-VERBAL ET DU NON-VERBAL

Les images et les voies d'interprétation de ces images peuvent être rencontrées aussi au niveau de la communication para-verbale et non-verbale que seulement un observateur avisé peut reconnaître dans le plan subliminal du message transmis. Seulement le connaisseur peut « interpréter » l'intonation, le rythme des mots, les gestes et les postures transmis au-delà des mots. L'information obtenue par les images non-verbales se transmet continuellement et, dans certains cas elle échappe au contrôle de la conscience, en se manifestant involontairement. Il y a certains messages verbaux qui sont accompagnés par des types différents de metteurs en évidence afin de dynamiser et orienter le contenu. L'image a le rôle de clarifier et de sécuriser l'action. À ce type de messages des indicateurs sont associés, des indicateurs qui règlent et qui structurent le contenu transmis par des gestes, par des postures et par l'expressivité du visage.

Derrière l'image ou le message écrit se trouve un contenu qui représente ce que l'observateur a compris ou ce qu'il croit sur le contenu de l'image ou sur la construction linguistique reprise. Nous avons affaire à la méta-communication. Celle-ci développe l'aire de signification en donnant une liberté aux interprétations, seulement dans l'absence de certaines règles de réglementations de l'échange informationnel. Dans le cas des messages scientifiques, nous assistons à la diminution du phénomène méta-communicationnel, en même temps que l'augmentation du pouvoir cognitif des notions scientifiques.

En revenant à la problématique complexe des gestes, nous remarquons la diversité des représentations que ceux-ci développent. Leur recherche a été réalisée par Ray Birdwhistell, adepte du "Collège Invisible" de Palo Alto, par une activité scientifique riche, développée dans les universités de Philadelphie, de Washington et de Toronto. La recherche a mis en évidence deux groupes de gestes, certains insignifiants, appelés

---

<sup>1</sup> Henri Delacroix, H. *Psihologia artei*, Editura Meridiane, București, 1983, 155

kinèmes et d'autres chargés de significations, des kinémorphèmes qui peuvent être considérés comme définissant la même unité significative lorsqu'ils peuvent être remplacés l'un par l'autre. Le langage gestuel, déclencheur d'image gestuelle, peut être extrêmement important dans la communication théâtrale, là où l'attention du public est focalisée sur ce que le metteur en scène roumain Liviu Ciulei considérait être « le centre d'attention » par lequel l'acteur couvre avec succès le rôle joué. La conduite non-verbale représente une aptitude de grande importance, une aptitude de l'acteur, afin de redonner le statut social du personnage proposé par l'auteur. La gestualité et la position scénique soulignent l'identité du personnage, ancré à l'identité individuelle de l'écrivain.

Le même geste, renfermé dans une image, peut inscrire des significations variées en fonction de la culture communicationnelle d'un espace géographique. Si les sens émotionnels simples- la joie, la tristesse et la gaieté- peuvent être exprimés par des modifications physiologiques qui se ressemblent, une série de gestes substitutifs ou complémentifs accompagnent le langage verbal ou les images d'un langage écrit.

L'image est définitoire pour le message non-verbal. Le fait que la pantomime moderne apparaît avec Bertrand (1816) qui a créé le théâtre des Funambules est connu, celui-ci rappelant le mime antique Bathylus d'Alexandria. Ce théâtre parisien était doté de moyens techniques qui permettaient le changement des décors sous le regard des spectateurs, fait qui attirait leur attention sur certains personnages, sur certains paysages, sur certains intérieurs ou certaines cascades. (Aujourd'hui, ces décors sont réalisés par une technique nouvelle, 3D, qui s'adresse au fond affectif des spectateurs, ceux-ci étant coparticipants à l'action, en intégrant les images comme les propres pièces de décor).

La position de premier plan détenue par Bertrand sera dépassée par l'apparition de Deburau par l'utilisation de la gestualité et de l'expressivité du corps pour mettre en évidence des contenus chargés de sensibilité, ayant un effet affectif sur le public observateur. Le personnage célèbre que Deburau a interprété, Pierrot, est resté comme modèle du rêveur lunatique qui ne peut pas remplir les sentiments d'amour qu'il vit. Ces présences importantes pour l'avenir de la comédie moderne seront oubliées après la restructuration urbanistique de Paris de 1862, réalisée par le maire Haussmann sous Napoléon III.

Les gestes restent des indicateurs comportementaux qui offrent une quantité importante d'information. Chaque indicateur est inscrit dans une certaine zone d'activité ou de relation comportementale. De la position des

yeux à l'image des mains et des pieds nous pouvons déchiffrer des informations sur les états psychologiques ou sur le statut social détenus par la personne représentée par une image. *Le livre des gestes* nous apprend à faire attention aux personnes que nous rencontrons afin de mieux vivre ensemble :

*La recherche des indicateurs comportementaux nous invite à voir le monde d'une manière différente et à reconnaître que les gens transmettent constamment des informations sur eux par ces signaux. Leur déchiffrement nous permet de lire les pensées des autres et de mieux les comprendre<sup>1</sup>.*

Toute manifestation humaine suppose un échange d'information, des relations, des comportements, des décisions, réalisés par le processus de la communication. Indifféremment de l'époque historique où il vit, l'être humain a besoin de coordination qui donne du sens à l'existence et qui oriente ses options. Le passé communicationnel a mis la base de la communication présente qui, à son tour, donne du sens à l'avenir. Sur le chemin de son devenir l'être humain a donné de l'importance à l'image en tant que premier fait auquel il s'est rapporté et qu'il interprétera à l'infini. Sans le pouvoir de l'imagination nous nous trouverions seulement dans l'immédiat de l'existence et l'humanisme prendrait fin. Attirés par les astres et par l'Absolu Divin, l'illusion que nous portons en nous, représente autre chose que notre identité culturelle. Elle transforme ce qui semblait appartenir au monde individuel dans un bien commun, offert à tous ceux qui le reçoivent.

---

<sup>1</sup> Peter Collett, *Cartea gesturilor*, Editura trei, București, 2005, 299.

## RECENZII

Ștefan Viorel Ghenea (coordonator), *Omul și natura. Perspective filosofice contemporane asupra relației om-natură*, Editura Aius, Craiova, 2012, 188 pp.

Tema raporturilor dintre om și natură este una generoasă, iar acest lucru este pus în evidență cu profesionalism în volumul *Omul și natura. Perspective filosofice contemporane asupra relației om-natură*, coordonat de Ștefan Viorel Ghenea și apărut la Editura Aius din Craiova în 2012, în cadrul colecției „Biblioteca de filosofie românească”.

După cum arată în „Cuvânt înainte”, universitarul craiovean a reușit să strângă în această carte contribuții diverse, dar care pornesc – cele mai multe - de la aceeași premisă majoră potrivit căreia omul actual s-a înstrăinat de natură, iar altele de la teorii care pun în relație omul, natura, societatea, religia.

Astfel, studiul care inaugurează lucrarea, „Degradarea conceptului de *natură* în conștiința omului contemporan”, semnat de Alexandru Iacob, arată, pe scurt, că suprapopularea, concurența oarbă ca singurul scop al vieții („riscul de a percepe viața ca pe o întrecere”), pierderea identității, înarmarea și mijloacele de distrugere în masă sunt principalele cauze ale desacralizării vieții cotidiene din zilele noastre și ale „tendenței suicidare pe care o urmează conștient, sau nu, umanitatea” (p.7). Soluția pe care o propune autorul studiului respectiv constă în revenirea omului la valorile culturii lcasice, în eliberarea spirituală a acestuia de orice fel de îndoctrinare și în schimbarea destinației investițiilor în armament, către „rezolvarea adevăratelor probleme cu care se confruntă” (p.22).

Scriind despre „Limitele umanului”, Georgeta Adriana Vandici aduce în discuție, amănunțit, controversatele probleme ale transgenezei și clonării umane, susținând în final ideea necesității regăsirii rațiunii și a forței creatoare, a reintroducerii acestora în circuitul „spiritualității și al tradiționalelor îndeletniciri culturale, mai curând decât în cercetări menite să sfideze limitele posibilului de dragul senzaționalului” (p.44).

Al treilea studiu din volum, semnat de Răzvan Alexandru Ionică și intitulat „Tendența spre artificialitate a omului contemporan. Perspective economico-sociale”, structurat pe problemele „Natura, Adevărul, Cetatea și Legea”, „Sistemele monetare”, „Natural sau artificial?”, susține, în esență, faptul că sistemul monetar, în special cel nemetalist, afectând libertatea

omului îi afectează și starea naturală, „dictându-i” căderea în artificial (pp.56; 60).

În articolul său despre „Lucian Boia și istoria pragmatizată a imaginarului climei”, Cătălin Stănculescu analizează din perspectiva filosofiei pragmatiste cartea *The Weather in the Imagination*, scrisă de Lucian Boia în care acesta evaluează scenariile despre fenomenele climatice și în special despre încălzirea globală „în termeni cvasi-epistemologici negativi”, ajungând la concluzia că prezentarea fenomenelor respective în variante neutre sau echilibrate (spre deosebire de cele alarmiste și adesea contradictorii) ar reduce gustul publicului pentru „tendențele tragice ale discursului apocaliptic” (Foust și O’Shanon Murphy), cultivând o atitudine rațională față de astfel de fenomene probabile sau pur și simplu imagine.

„Intenționalitatea – o strategie de supraviețuire?” scoate în evidență conexiunea dintre ideile evoluționiste și concepția lui Daniel Dennet asupra intenționalității. Autorul studiului, Florin Băloi, prezintă strategia intențională atât în calitatea acesteia de „cale către reduționism”, cât și în calitate de „cale către ontologie”, adăugând și observații critice prin raportare la sensul original al intenționalității în gândirea lui Franz Brentano, sintetizând în final ideea că adaptarea umană „presupune utilizarea mai intensă a gândirii (...), dezvoltarea conștiinței” (p.94), iar intenționalitatea, din unghi cantitativ, poate fi apropiată de teoria evoluționistă.

Maria Michiduță contribuie la acest volum cu o cercetare privind „Realismul și antirealismul în interpretarea mecanicii cuantice”, pledând pentru necesitatea unei hermeneutici complexe a acestui domeniu. Trecând în revistă interpretări realiste ale mecanicii cuantice (Schrödinger, Born, Heisenberg, Einstein, ș.a.), prezentând oscilațiile între pozitivism și holism ale interpretării standard, autoarea amplului studiu accentuează faptul că obiectul mecanicii cuantice constând în „supoziții primare, metafizice cu privire la modul în care trebuie descrisă realitatea”, această știință „nu este una «tehnică», ci transcendentă, chiar dacă acum categoriile nu mai sunt considerate ca imuabile (condiționate de natura intelectului), ci drept postulate libere (în sens logic)” (p.130).

Dimensiunea ludică a umanului este analizată și interpretată de Ionuț Răduică în articolul cu titlul „Jocul: creație sau imitație a naturii?”, printre rezultatele la care ajunge autorul fiind și acela al jocului ca „imitație *cultivată* a naturii”, cât și acela al „noutății absolute” (altfel spus, a dimensiunii creatoare) a „jocului seducției”, pe urmele lui Baudrillard.

Ștefan Viorel Ghenea prezintă „Rolul simbolismului religios în reflectarea relației om-natură”, pornind de la opoziția „eliadiană” arhaic-modern, din perspectiva căreia atât simbolismul naturii, „hierofanic” (Eliade), ca și dimensiunea simbolică a existenței umane sunt desacralizate în condiția modernă de criză - inclusiv la nivelul simbolismului religios. Autorul studiului consideră că „relația autentică a omului cu natura este una religioasă, deoarece puntea de legătură între om și natură este realizată prin intermediul simbolurilor” (p.169) și, în consecință, rolul heremenuticii simbolurilor religioase este și acela de cale „privilegiată” de acces către „natura umană”.

Lucrarea se încheie cu articolul lui Vlad Vasile Andreica despre „Teismul neoclasic: o nouă perspectivă asupra relației divinitate-realitate-creaturi”, unde autorul, după ce creionează imaginea lui Dumnezeu potrivit teismului clasic și teismului procesual, detaliază teismul neoclasic, potrivit căruia „realitatea este într-o permanentă schimbare, într-un proces continuu, iar Dumnezeu și creaturile participă împreună la construcția acestei realități” (p.185).

Este notabil efortul coordonatorului acestui volum, Ștefan Viorel Ghenea de a inaugura o serie de lucrări cu tematică filosofico-antropologică de actualitate, lansând pe piața cărții academice un volum reunind, alături de alte contribuții științifice, o parte dintre conferințele și dezbaterile desfășurate de tinerii filosofi în mijlocul naturii, mai precis în cadrul Școlii de Vară de la Sâmbăta de Sus, organizată de Catedra de Filosofie a Facultății de Științe Sociale, din cadrul Universității din Craiova, împreună cu Adunarea pentru Filosofie, în perioada 1-7 august 2011.

Când vorbim despre „natura umană” care se definește „împotriva” naturii originare încă de la începuturile conștientizării acestui lucru, dar cu atât mai mult astăzi, prin conotațiile politice, culturale, tehnice - nu trebuie să uităm că meditația filosofică actuală, sesizând această problemă caută, dincolo de „critica rațiunii” acestei înstrăinări, restabilirea unui posibil echilibru între om și natură, care ar putea conduce la restaurarea ambelor componente ale relației.

Lorena Stuparu (Institute of Political Science and International Relations of the Romanian Academy)

Lorena Stuparu (coordonator), *Identitatea individuală în contextul globalizării. Studii și interviuri*, Craiova, Editura Aius, 2013

Lorena Stuparu este cercetător științific principal gradul III la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române și doctor în filosofie al Universității din București. În perioada octombrie 2010 – martie 2013 a activat ca cercetător postdoctoral în cadrul proiectului „Științe socio-umane și politice aplicative, program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale în domeniul științelor socio-umane și politice”, derulat la Universitatea din București. Tema de cercetare din cadrul acestui proiect - *Identitatea individuală în contextul globalizării* – a dat și titlul volumului apărut la editura Aius, pe care îl vom avea în vedere în continuare.

Premisa pe care a avut-o în vedere în derularea cercetării pe care a coordonat-o a fost că „identitatea individuală își accentuează caracterul problematic pe măsură ce modernitatea definește individul atât ca subiect, cât și ca obiect al cunoașterii, situându-l în centrul preocupărilor filosofice ce îi conferă o putere la început simbolică pentru a deveni, cu timpul, din ce în ce mai manifestă în viața publică, în sfera politică.” (p.7)

Sesizând, pe parcursul cercetării, deranjanta „contradicție în termeni” a încercării de a face generalizări teoretice asupra „identității individuale”, având în vedere că fiecare individ își poate gândi într-un mod unic, caracteristic propriei identitate se impune cerința, care devine și scop al cercetării de a restitui „discursuri contemporane informate asupra subiectului potrivit unei ordini care decurge din premisa asumată”. (p.7) În consecință, varianta aleasă nu doar pentru diseminare ci și pentru organizarea cercetării devine lucrul în echipă, concretizat prin colaborarea la un volum colectiv care cuprinde atât studii individuale cât și o serie de interviuri cu personalități marcante ale filosofiei și științelor politice de la noi din țară.

Caracterul unitar atât al studiilor cât și al interviurilor este dat de încercarea de a înțelege natura identității, fie ea individuală, națională sau trans-națională, pornind de la anumite întrebări fundamentale și proiectarea acestei înțelegeri la nivelul discursului filosofic, social și politic contemporan. Lorena Stuparu, în studiul „Identitatea individuală: între percepția interioară și receptarea exterioară” își propune ca prin asocierea unor idei și elemente specifice discursului politic și al celui fenomenologic să răspundă la întrebări precum: „cât din identitatea noastră ne putem «lăuda» că ne aparține în sens strict și cât le datorăm celorlalți?” (p.46), „identitatea națională a unui individ (...) sau a unui stat (...) pot fi afectate pe parcursul unui joc geopolitic ce își schimbă regulile (...) la un interval de aproximativ

cincizeci de ani?”, „identitatea transnațională, cum ar fi de exemplu, identitatea europeană este o identitate individuală, sau colectivă?” etc. (p.39)

Ana Bazac, în studiul „Identitate și globalizare: perspectivă epistemologică” atrage atenția asupra faptului că „din punct de vedere epistemologic, modul cel mai general de concepere a identității – care este unul esențialist – are la bază procedeul reduționismului” (p.57) privilegiind în felul acesta identitatea în dauna comunității.

În studiul „Eul ca durată proprie. Identitatea individuală în viziunea lui I.D. Gherea”, Adriana Neacșu analizează punctul de vedere original pe care îl avansează gânditorul român în problema identității, pornind de la interogații filosofice fundamentale: „ce mă distinge pe mine de celălalt în ochii mei, ai săi și ai oricui altcuiva capabil să conștientizeze această deosebire reală dintre noi? Ce ne distinge pe fiecare în raport cu un al treilea și, în fond, cu oricine altcineva? Ce poate fi acest ceva, care, în plus, îmi permite mie, ca individ, să rămân mereu același, în limitele stricte ale identității proprii, fără să devin nicio clipă altul, în ciuda tuturor transformărilor fizice, psihice și de destin, care intervin în mod firesc în derularea oricărei existențe umane?” (p.70)

În studiul „Identitate social politică și aspirații ocupaționale ale tinerilor din România”, Georgeta Ghebrea semnalează existența unui decalaj între „cerere” și „ofertă”, de fapt între „aspirațiile ocupaționale ale tinerilor și politicile de ocupare profesională” (p.84) pe care îl explică pornind de la problema identității și făcând apel la „teoria inconsistenței negative de status”. În studiul intitulat interogativ „Identitatea europeană – o «reconstrucție»?”, Gabriela Tănăsescu atrage atenția asupra caracterului instrumental-instituțional al Uniunii Europene, remarcând faptul că sintagma „identitate europeană”, în ciuda folosirii sale frecvente „apare lipsită de consistență, de substanță proprie”. (p.112)

Problema identității europene este vizată, de data aceasta ca aspirație, și în studiul Liliane Popescu „Identitatea moldovenească și aspirația/orientarea europeană a Republicii Moldova”. (pp.136-149) Experiența personală a identității individuale într-un context global este foarte viu exprimată de Gabriela Blebea în textul „Un trunchi din inelul identității”. (pp.150-156)

Cea de a doua parte a volumului reunește interviuri realizate de Lorena Stuparu și Gabriela Tănăsescu cu filosofi și cercetători români ajunși la deplina maturitate precum Mircea Flonta, Alexandru Surdu, Gheorghe Vlăduțescu, Alexandru Boboc, Aristide Cioabă, Constantin Nica pe teme cum ar fi identitatea civică, conștiința națională, reflecția filosofică și

culturală asupra identității, identitatea politică individuală și colectivă, valori și tipuri de identitate. Subiectul controversat al identității individuale, naționale și transnaționale beneficiază prin aceste interviuri, datorită atât spiritului viu și dinamic al discursului cât și maturității și flexibilității în gândire a autorilor intervievați de un spor de claritate și profunzime.

Globalizarea ca și confruntarea între culturi și metode diferite constituie de regulă un factor declanșator al interogațiilor privind identitatea individuală. Dar, globalizarea este o cale de a șterge prin unificare identitățile individuale sau o cale de afirmare a acestora? Răspunsul pe care, personal, l-am identificat în urma lecturii acestui volum și care, cred, dă cercetării colective un plus de unitate este că identitatea poate fi găsită în comunitate.

De fapt, așa cum declară și Ana Bazac „identitatea devine mai puternică tocmai prin comuniunea părților” (p.61), iar în ceea ce privește identitatea europeană Gabriela Tănăsescu susține că pentru „«perspectiva comunității» identitatea este crucială întrucât reprezintă valorile colective care întemeiază comunitatea”. (p.111) Mai mult, în termenii lui Alexandru Boboc „identitatea coexistă cu diferența, mai exact: diferența se află în inima identității și o resemnifică, particularizând-o, localizând-o” (p.191), deci, în acest sens, globalizarea nu este posibilă fără acceptarea diferențelor.

În concluzie, am putea spune că globalizarea este posibilă prin integrarea diferitelor identități, dar nu prin uniformizare ci dimpotrivă prin potențarea elementelor specifice indivizilor sau națiunilor, prin relaționarea, colaborarea, deschiderea către alte feluri de a gândi și de a fi.

Ștefan Viorel Ghenea  
(University of Craiova)

## MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE

### Relire Jean-Paul Sartre, aujourd'hui Colloque Sartre à l'Université de Szeged, Hungary, 2013

<https://pinvents.com/event/402792526486748/relire-jean-paul-sartre-aujourd'hui>

L'Alliance Française de Szeged, en partenariat avec le Département des Sciences Sociales Appliquées de la Faculté de Pédagogie de l'Université de Szeged, a organisé un colloque scientifique international intitulé *Relire Jean-Paul Sartre, aujourd'hui*. Cette rencontre dont le but était de donner une interprétation renouvelée des oeuvres de Sartre a réuni une dizaine de professeurs d'université et de chercheurs de quatre pays. Plusieurs institutions, telles que l'Institut Français de Budapest et le Cercle Lukács de Szeged ont apporté leur contribution à cette manifestation culturelle qui s'est tenue le 12 avril 2013 à Szeged, place Dugonics, dans les locaux de la Faculté des Lettres et ceux de l'Alliance Française.

La rencontre a commencé par l'allocution de bienvenue du président du colloque, **M. Tibor Szabó**, professeur du Département des Sciences Sociales Appliquées de la Faculté de Pédagogie, qui a souligné l'importance de l'œuvre théorique, politique et culturel de ce maître-penseur existentialiste ayant marqué tout le XX<sup>e</sup> siècle. Ce mot d'accueil a été suivi de l'inauguration du colloque par **M. François Laquièze**, directeur de l'Institut Français de Budapest, conseiller culturel de l'Ambassade de France en Hongrie, et du discours d'ouverture de **M. Gábor Galambos**, doyen de la Faculté de Pédagogie.

**M. Sándor Csernus**, doyen de la Faculté des Lettres et président de l'Alliance Française de Szeged, ainsi que **M. Éric Blin**, consul honoraire de la République Française et directeur de l'Alliance Française de Szeged ont clôturé la phase des messages introductifs et ont donné ouverture aux interventions proprement dites. Les rapports et les débats se sont déroulés en français et en italien, suivis des résumés en hongrois, en présence d'un public composé de professeurs et d'étudiants.

La première section a débuté avec l'intervention intitulée *La pensée sartrienne de la littérature engagée* de **M. Mihály Bácskai**, directeur de la Section de Français de la Faculté de Pédagogie. Cette intervention focalisée sur l'activité littéraire de Sartre nous a présenté les questions les plus importantes de la conception de la littérature engagée. En effet, dans son

essai intitulé *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre pose trois questions primordiales: « Qu'est-ce qu'écrire ? », « Pourquoi écrire ? » et « Pour qui écrit-on ? ». A travers les réponses données à ces questions, Sartre arrive à la conclusion que la littérature doit „être problématique et morale”.

**M. András Dékány**, professeur du Département de Philosophie de l'Université de Szeged est intervenu sur le thème *Sartre et le passage au structuralisme*. En s'appuyant sur trois thèses fondamentales de la philosophie de Sartre, M. Dékány a accentué les mots-clés de l'existentialisme sartrien tels que l'humanisme et la subjectivité. A travers son explication, il nous a présenté non seulement les piliers de l'existentialisme sartrien mais également le passage au courant structuraliste auquel Sartre a préparé le terrain.

**M. Adrián Bene**, professeur de l'université de Pécs, dans son intervention intitulée *Le „vécu” chez Sartre*, a exposé *L'Idiot de la famille*. Dans cet ouvrage, Sartre s'est dédié à l'étude d'un auteur du XIX<sup>e</sup> siècle qui l'avait toujours fasciné: Gustave Flaubert. Dans cette biographie de psychanalyse existentielle qui est restée inachevée, Sartre aurait décrit comment Flaubert, „un idiot qui devient génie”, tout en examinant la question du déterminisme familial et social et le rôle des expériences vécues.

L'intervention suivante a été celle de **M. Miklós Nagy**, professeur du Département des Sciences Sociales Appliquées de la Faculté de Pédagogie. Dans son exposé intitulé *Sartre, le „compagnon de route”*, l'intervenant a retracé l'histoire du Parti Communiste Français en présentant plus en détail la période pendant laquelle Jean-Paul Sartre en était le compagnon de route. En effet, au début des années '50, son rapport avec le Parti était encore fort, mais après les événements de Hongrie sa désillusion l'a poussé à s'en démarquer en signant une pétition en faveur de la Hongrie. L'exposé a fini par la description du déclin de l'attraction communiste sur la nouvelle génération intellectuelle de gauche.

L'exposé suivant a été *La „politique engagée” de Sartre* de **M. Jean-Loup Thébaud**. Ce philosophe parisien, rédacteur à la revue *Esprit*, a procédé à la description d'une série d'entretiens de Sartre avec son secrétaire, Benny Lévy, publiés dans *Le Nouvel Observateur*. Ces dialogues ont été édités après la mort du philosophe sous le titre « l'Espoir maintenant » et ont scandalisé non seulement par leur contenu mais par leur ton aussi. Il n'est donc pas surprenant qu'une polémique ait été ouverte concernant la fiabilité des entretiens.

La deuxième section a commencé par l'intervention *Marcuse lettore de „L'Être et le Néant” di Sartre* de **M. Federico Sollazzo**. Ce chercheur venu de

l'Université Roma Tre enseigne actuellement la philosophie morale et la philosophie politique en anglais au Département de Philosophie de l'Université de Szeged. Dans son exposé, M. Sollazzo a proposé la relecture de la recension que Marcuse avait fait en 1948 sur *L'Être et le Néant* de Sartre, tout en soulignant certains points critiques. En résumant son discours, nous pouvons arriver à la conclusion suivante: tandis que pour le Sartre de *L'Être et le Néant* l'homme oscille entre l'acceptation de la réalité et le néant, pour Marcuse l'homme oscille entre l'acceptation de la réalité et la possibilité d'une réalité non encore présente.

L'intervention suivante a été celle de **M. Giampaolo Borghello**, professeur de la langue et de la littérature italienne de l'Université de Udine. Il a présenté un exposé intitulé *Sartre prima e dopo il '68*, c'est-à-dire *Sartre avant et après '68*. Même s'il n'a pas été l'inspirateur du mouvement étudiant, Sartre l'a soutenu dans la presse donnant un interview dans *Le Nouvel Observateur*. En effet, les intellectuels n'ont pas échappé à l'influence des événements de '68 qui ont laissé une empreinte profonde dans la société française. En conclusion, l'exposé présente les rapports entre le mouvement de Mai 68 et les intellectuels, en soulignant le rôle contradictoire de ses derniers.

Étant donné que **Mme Gabriella Farina**, chercheur au Département de la Faculté de Philosophie à l'Université de Roma Tre, n'a pas pu participer personnellement au colloque, M. Federico Sollazzo nous a fait le résumé de son exposé. *Il Tintoretto in Sartre*, tel est le thème annoncé par le titre. En effet, Sartre a publié des études biographiques sur ce peintre italien qui l'avait fasciné. Le Tintoret, d'après Sartre, était capable d'exprimer le mouvement par ses effets spéciaux, tout comme le ferait un réalisateur de cinéma.

Comme Mme Farina, **M. Michel Kail** n'a pas eu la possibilité d'assister personnellement au Colloque de Szeged, mais il a envoyé un texte sur *Sartre et le droit*. C'est un texte original qui fait voir l'intérêt de Sartre aux questions juridiques dès le début de sa carrière jusqu'à sa participation active au travail du Tribunal Russell d'Helsinki.

**Mme Adriana Neacșu**, professeur à l'Université de Craiova, Roumanie, a abordé le thème de la philosophie morale de Sartre dans son exposé intitulé *Le concept de la „conversion” dans les „Cahiers pour une morale” de Sartre*. Tout en développant les réflexions qu'il avait fait dans *L'Être et le Néant*, dans les *Cahiers* Sartre met l'accent sur l'aspect social et historique. Étant donné l'échec de la réflexion impure, on doit passer de cette attitude fautive à l'attitude juste vis-à-vis de soi-même et d'autrui. C'est pour décrire ce passage que Sartre emploie le terme de «conversion». „La conversion: réflexion non complice. Motif de la conversion: impossibilité de

se récupérer. Sens de la conversion: rejet de l'aliénation". C'est la conversion qui implique une action sociale et donne un sens à l'histoire. Mme Neacșu a terminé son intervention en citant Sartre: „L'histoire implique la morale. La morale implique l'Histoire.”

La dernière intervention du colloque a été celle de **M. Tibor Szabó**, intitulée *À la recherche du sujet et de sa morale: Sartre*. Dans cet exposé l'intervenant s'est référé à deux œuvres de Jean-Paul Sartre: *L'Être et le Néant* et la *Critique de la raison dialectique* en se focalisant sur les questions de la subjectivité et d'humanisme. En effet, tous ses aspects de l'existentialisme sartrien se rapportent à l'être humain et à sa faculté de prendre conscience de sa situation. C'est en affirmant la liberté comme valeur humaine que Sartre rétablit la dignité du sujet qui est acteur de son destin. Dans son travail, M. Szabó confronte l'existentialisme et le marxisme du point de vue de l'humanisme qui ne caractérise pas les méthodes de ce dernier. Pour conclure son exposé, M. Szabó dévoile un certain parallélisme entre les pensées de Sartre et de Lukács György.

A la fin des interventions et les débats, M. Tibor Szabó a exprimé ses remerciements à l'ensemble des participants du colloque.

Le colloque a été suivi par la présentation du volume *Cercando il '68*, rédigé par M. Giampaolo Borghello et par la Table ronde avec l'auteur, modérée par M. Tibor Szabó et M. Federico Sollazzo au cours de laquelle nous avons eu la possibilité de connaître les aspects de la naissance de ce volume sur les événements de Mai '68 en Italie et en France. Vu le thème du Colloque, la discussion sur la possibilité de changer de régime a eu certaine actualité, même aujourd'hui.

Mária Kovács (Hungary)

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **TIBOR SZABÓ**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.  
[http://www.u-szeged.hu/english/  
szabo@jgypk.u-szeged.hu](http://www.u-szeged.hu/english/szabo@jgypk.u-szeged.hu)

### **MICHEL KAIL**

Sophie Germain High School, 9 rue de Jouy, 75004-Paris, France.  
[http://www.puf.com/Auteur:Michel\\_Kail](http://www.puf.com/Auteur:Michel_Kail)  
[michelkail@orange.fr](mailto:michelkail@orange.fr)

### **MARC PEETERS**

Free University of Brussels (ULB), Belgium.  
[http://www.ulb.ac.be/  
marc.peeters@ulb.ac.be](http://www.ulb.ac.be/marc.peeters@ulb.ac.be)

### **FEDERICO SOLLAZZO**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.  
[http://www.u-szeged.hu/english/  
p.sollazzo@inwind.it](http://www.u-szeged.hu/english/p.sollazzo@inwind.it)

### **MIKLÓS NAGY**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.  
[http://www.u-szeged.hu/english/  
nagym@jgypk.u-szeged.hu](http://www.u-szeged.hu/english/nagym@jgypk.u-szeged.hu)

### **ADRIAN BENE**

University of Pécs, Hungary.  
<http://english.pte.hu/menu/26>  
[beneadrian@gmail.com](mailto:beneadrian@gmail.com)

### **ANA BAZAC**

Polytechnic University of Bucharest,  
Splaiul Independentei nr. 313,  
sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042.  
[http://www.upb.ro/  
ana\\_bazac@hotmail.com](http://www.upb.ro/ana_bazac@hotmail.com)

**ADRIANA NEACȘU**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>  
[aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

**GABRIELA VASILESCU**

Petroleum-Gas University of Ploiesti,  
Bd. Bucuresti, no. 39, Ploiesti, Romania.

<http://www.upg-ploiesti.ro/>  
[gabrielavasilescu52@yahoo.com](mailto:gabrielavasilescu52@yahoo.com)

**ARON TELEGDI-CSETRI**

New Europe College,  
St. Plantelor nr. 21,  
Sector 2, Bucharest, Romania, 023971

<http://www.nec.ro/>  
[telegdi\\_a@yahoo.com](mailto:telegdi_a@yahoo.com)

**LORENA PĂVĂLAN-STUPARU**

Political Sciences and International Relations Institute  
of the Romanian Academy.  
Iuliu Maniu 1-3, Corp A, et. 7, Sector 6, Bucharest, Romania.

<http://www.ispri.ro/>  
[valerastuparu@yahoo.com](mailto:valerastuparu@yahoo.com)

**ȘTEFAN VIOREL GHENEA**

University of Craiova.  
St. A. I. Cuza nr.13, Craiova, Romania, 200585

<http://www.ucv.ro/>  
[gheneastefan@yahoo.com](mailto:gheneastefan@yahoo.com)

**MÁRIA KOVÁCS**

Graduate Master of University of Szeged, Hungary

[kmasa73@gmail.com](mailto:kmasa73@gmail.com)

## CONTENTS

PAPERS PRESENTED AT THE  
International Symposium  
**Rereading Jean-Paul Sartre, today**  
Szeged, French Alliance, April 12, 2013

ADRIAN BENE <i>The lived in Sartre</i>	5
MICHEL KAIL <i>Sartre and the question of law</i>	15
MIKLÓS NAGY <i>The Fellow Traveler. Sartre and the French Communist Party between 1952 and 1956</i>	31
FEDERICO SOLLAZZO <i>Marcuse reader of Sartre's <b>Being and Nothingness</b></i>	41
ADRIANA NEACȘU <i>The concept of "conversion" in Jean-Paul Sartre's <b>Workbooks for a moral</b></i>	52
TIBOR SZABÓ <i>The Search of Subject and his Moral in Sartre</i>	69

### LOGIC AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

MARC PEETERS <i>About the question: a singular essence concrete without substance it is possible?</i>	86
ANA BAZAC <i>Citizenship and common goods of science</i>	105

### POLITICAL PHILOSOPHY

TELEGDI-CSETRI ÁRON <i>Cosmopolitanism and deliberative democracy: lessons from Kant to deliberation and back again</i>	130
--	-----

**PHILOSOPHY OF IMAGINARY**

GABRIELA VASILESCU <i>The power of the image</i>	148
---	-----

**REVIEWS**

ȘTEFAN VIOREL GHENEA (coordinator) <i>Man and Nature. Contemporary philosophical perspectives on the relationship between man and nature</i> (Lorena Stuparu)	161
---	-----

LORENA STUPARU (coordinator) <i>Individual identity in the context of globalization. Studies and interviews</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	164
--	-----

**INTERNATIONAL SCIENTIFIC MANIFESTATIONS  
PRESENTATION**

<b>Rereading Jean-Paul Sartre, today</b> <i>International Symposium, Szeged, French Alliance, April 12, 2013</i> (Mária Kovács)	167
---	-----

AUTHORS/CONTRIBUTORS	171
----------------------	-----