

Tibor Szabó

Le sujet et sa morale

Essais de philosophie morale et politique

Szeged, 2016

Éditeur: Centre universitaire Francophone, Szeged, Hongrie

Responsable de l'édition: Péter Kruzslicz, directeur administratif

Relecture: Laurent Moréno

ISBN: 978-963-306-462-7

ISSN: 2498-5120

Imprimé par Innovariant, Algyő, Hongrie, 2016

« Cet ouvrage a bénéficié du soutien de l'Agence universitaire de la Francophonie (Montréal, Canada). »

Table des matières

Introduction	5
---------------------------	---

I. Essais de philosophie morale

Le sujet et sa morale

1. Thèses sur les possibilités de l'homme dans le monde moderne	7
2. Principes moraux et conception de l'homme chez Bergson	14
3. De Descartes à Bergson : l'orientation francophone de Halasy-Nagy	24
4. L'héritage cartésien dans la philosophie italienne.	36
5. Réflexions sur un homme indigné : Camus	44
6. Derrida sur le savoir-vivre	52
7. L'anthropologie philosophique de Foucault	58
8. Les principes de „l'art de vivre” chez Foucault.	66

Le débat entre Sartre et Lukács sur le sujet et sa morale

9. Sartre sur le sujet et sa morale	70
10. Remarques critiques sur la subjectivité chez Sartre	88
11. L'existentialisme français chez Lukács	107

12. À la recherche de l'identité perdue et retrouvée : Lukács . . .	114
13. Sartre et Lukács : parallèles et différences	126
14. Le „grand survivant” et le „pape de la liberté”	135
15. Tintoretto vu par Sartre, Tolnay et Lukács	138
II. Essais de philosophie politique	
Les perspectives du sujet et sa morale	
16. L'ère de l'instabilité	147
17. Où va le monde?	148
18. La „décroissance sereine” de Serge Latouche	155
Problèmes politiques en Europe Centrale	
19. L'absence de société civile et la culture politique en Europe Centrale	164
20. Culture politique, morale et nationalisme en Europe de l'Est	171
21. Les Migrations et leurs défis politiques et moraux	178
Annexe	191

Introduction

Besançon – Paris. Ma jeunesse étudiante en France en 1968-’69

„Moi, j’ai vécu sur cette terre à une telle époque,
quand l’homme s’est tellement avili
qu’il tuait de son propre gré, avec volupté,
et pas seulement sur ordre”.

Miklós Radnóti
(Traduction de Mihály Bácskai)

Au 20ème et encore plus au 21ème siècle l’homme, son passé, son présent et son futur proche ont été remis en question. La cause en est la perte graduelle de son authenticité, et même sa crise, ou comme Michel Foucault le dit : son „lent effacement”. Mais s’agit-il de l’homme comme terme philosophique ou comme une réalité donnée ? Les deux. L’homme, le sujet, la personne dans chaque forme: historique, politique et morale – en tant que terme philosophiques et réalités humaines – sont en danger. Dans ce livre il s’agit de ces trois aspects de l’homme, parce que nous avons l’intention de donner à voir les moments les plus divers de l’itinéraire humain pendant les siècles passés. Et ce passé jette son ombre sur notre présent.

Le siècle passé a connu des crises historiques et politiques de grande ampleur, et elles n’ont pas cessé de se déployer au début de ce nouveau siècle. Ces crises – présentées par Eric J. Hobsbawm dans son *Age of Extremes. The short twentieth century*, avec des arguments convaincants – ont influencé profondément la conception du monde et la morale de l’homme de la rue. Au début du siècle passé, la Grande Guerre durant ses quatre années atroces, a changé la mentalité des hommes et a apporté des transformations dans certains pays européens (surtout en Italie et en Allemagne) et dans une certaine mesure aussi dans d’autres pays

(comme en Hongrie) qui ont aggravé encore plus la situation *européenne et mondiale* en transformant les mœurs, les cultures et les techniques politiques. La deuxième guerre mondiale avec les exterminations de pays, de villes entières et – ce qui est encore plus grave – de dizaines des millions de citoyens (hommes, femmes et enfants), a eu des conséquences encore plus catastrophiques pour l'Humanité. La division des points de vue politiques mondiaux a eu d'autres conséquences notables pour la vie quotidienne des gens en Europe. Les philosophes qui ont fait des recherches approfondies sur la situation passée (et contemporaine aussi) ont constaté que la condition tragique de l'homme au 20ème siècle rend malaisée la constitution d'une morale. L'affrontement des deux parties et blocs politiques ennemis dans le continent européen a déterminé en grande partie les possibilités (et l'impossibilité) de l'homme dans le monde moderne et postmoderne. Aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest de l'Europe, la position de l'homme et du sujet est devenue incertaine et ambiguë ; ce qui est le trait caractéristique de l'époque postmoderne actuelle.

Depuis la fin du 20ème siècle la vie des individus est marquée de plus en plus par l'incertitude et l'instabilité. Cette „ère d'instabilité” inclut aussi le phénomène de la migration mondiale, globale et européenne, qui va changer bientôt l'aspect du monde. Les crises économiques et financières ont contribué à cette „nouvelle” situation mondiale du début du 21ème siècle. Mais ce qui aggrave encore plus cette condition humaine, c'est l'état actuel de la planète qui – à cause de la croissance des produits industriels, agricoles et alimentaires (en rapport direct avec la croissance démographique) – est inséparable du „mythe” de la croissance du mode de production actuel basé sur la primauté du marché. C'est pour ces raisons que la question de la morale, et la recherche du sujet moral dans une situation devenue, elle aussi, immorale, sont au centre de nos intérêts philosophiques.

A ce titre nous pouvons nous demander comme Edgar Morin l'affirme, si „l'inconcevable est possible” ? L'inconcevable est-il vraiment possible ? Est-ce dans le progrès humain ou dans le chaos que va dérouler notre futur proche commun ? Voyons les alternatives que les intellectuels, écrivains, sociologues et philosophes français, italiens et hongrois nous ont décrit à ce propos.

Szeged, 25 janvier 2016

I. Essais de philosophie morale

Le sujet et sa morale

1. Thèses sur les possibilités de l'homme dans le monde moderne

L'homme – au terme philosophique du mot – est la totalité tout au moins de trois éléments : celui de la praxis, de la subjectivité, et de l'histoire. On peut dire que ces trois éléments, et eux seuls, forment l'homme et déterminent en grande partie ses fonctions et son importance dans le monde. Cette formule peut être tirée des œuvres philosophiques du représentant le plus connu de la philosophie classique allemande, Hegel, et aussi de celles d'autres auteurs, tel Marx¹ qui a justement réuni ces trois éléments dans la constatation célèbre tant de fois répétée dans ses œuvres : „les hommes font l'histoire”.

On a déjà beaucoup discuté de cette thèse au cours de l'histoire de la philosophie, et quelquefois on en a abusé en faisant de ce propos une fin idéologique.

Notre opinion est que, chez „l'aventurier” de la philosophie française, Jean-Paul Sartre, l'unité de ces trois moments a été développée sous une forme multiple. Suivant son développement philosophique, l'individu

1 Roberto Finelli: *Un parricidio compiuto. Il confronto finale tra Marx e Hegel*, Milano, 2015. Jaca Book.

– s’il est désintégré – est toujours sujet à la manipulation, ce que l’on a pu constater assez souvent dans l’histoire du 20ème siècle². Tandis que l’homme social selon Sartre, recomposé, total, peut-être capable de transformer les rapports sociaux et moraux de l’époque donnée comme „être social”. Sartre, dans son *Autoportrait à soixante-dix ans*, racontant sa vie, dit : „l’existence de quelqu’un forme un tout qui ne peut pas être divisé : le dedans et le dehors, le subjectif et l’objectif, le personnel et le politique retentissent nécessairement l’un sur l’autre car ils sont les aspects d’une même totalité et on ne peut comprendre un individu, quel qu’il soit, qu’en le voyant comme un être social³”.

Quelle est la signification pour Sartre d’un „être social” ? Cela signifie qu’il agit dans l’histoire comme un être socio-politique. En réfléchissant sur son passé, il continue: „Tout homme est politique. Mais ça, je ne l’ai découvert pour moi-même qu’avec la guerre, et je ne l’ai vraiment compris qu’à partir de 1945. Avant la guerre, je me considérais simplement comme un individu, je ne voyais pas du tout le lien qu’il y avait entre mon existence individuelle et la société dans laquelle je vivais.”⁴ C’est la mobilisation de septembre 1939 qui lui a fait prendre conscience de son „être social”: „C’est ça qui a fait entrer le social dans ma tête, j’ai compris soudain que j’étais un être social quand je me suis vu arraché de l’endroit où j’étais...”⁵.

Si Sartre a vécu ces temps comme la négation de sa propre liberté, cette période lui a permis de prendre conscience de l’Altérité. Le vrai tournant de sa vie est survenu après la guerre : c’est à cette époque-là qu’il a connu l’existence de l’ordre social et qu’il s’est joint aux mouvements socio-politiques. Ses idées, il les a développées plus tard par exemple dans la *Critique de la raison dialectique*.

Les idées de Sartre ont été critiquées par beaucoup de ses collègues, par des philosophes et des politiciens. Les temps ont énormément changé, et de nouvelles vagues philosophiques sont apparues, qui voulaient exprimer ce changement de la condition humaine et des rapports

2 Un des meilleurs livres sur la situation de la manipulation – selon nous – est celui d’Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man* (Boston, 1964. Beacon Press).

3 Jean-Paul Sartre: *Politique et autobiographie*, in: *Situations X*, Paris, 1976. Gallimard, p. 176.

4 Ibid. p. 176.

5 Ibid. p. 179.

sociaux. L'inquiétude sur la possibilité de l'homme, sur l'activité historique, est formulée par les philosophes français des années entre les années 1960 et 1980. Les tendances les plus hétérogènes font la description de la désintégration actuelle, nouvelle, de la totalité alors retrouvée par le „maître-penseur” Sartre⁶.

Ces différentes tendances de la philosophie française coïncident sur un seul point : celui de l'impossibilité, de l'impuissance de l'homme dans le procès historique, en raison des crises socio-historiques de l'époque. Cette idée se présente pour ces tendances comme un fait ontologique, qui influence l'homme et sa morale avec une vigueur et force exceptionnelles. Le recul du rôle du sujet historique se présente tout d'abord sur le plan de l'ontologie sociale. L'homme et le sujet deviennent des „jouets” des forces aliénées et ils n'ont *presque* rien d'autre à faire que subir les conséquences tragiques de l'histoire.

Ce sont les représentants du *structuralisme* qui ont, presque pour la première fois dans l'histoire de la pensée, pris conscience de ce fait socio-historique et ontologique. Il n'y a pas assez de place ici pour analyser ce courant d'idée dans sa complexité, ou évoquer tous les représentants de cette tendance intellectuelle ; nous nous limiterons, donc, aux plus significatifs. *Michel Foucault* déjà dans *Les mots et les choses*, en parlant de Nietzsche, semble découvrir un parallèle entre la mort de Dieu et la disparition de l'homme⁷. Selon Foucault, on ne peut guère parler d'un facteur subjectif dans l'histoire, parce que ce sont les structures objectives de la société qui déterminent tout. „À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité...on ne peut qu'opposer un rire philosophique...”⁸. C'est une thèse assez provocatrice de la part de Foucault qui nie la conception de Sartre sur l'homme comme un être absolument libre⁹. L'autre représentant de l'école structuraliste, *Claude Lévi-Strauss*, dans son livre fondamental,

6 Ce n'est pas par hasard que Bernard-Henri Lévy nomme dans son livre le 20ème siècle „le siècle de Sartre”.

7 Cf. Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966. Gallimard, p. 353

8 Idem: pp. 353-354.

9 Cfr. François Ewald: *L'homme chez Michel Foucault*, in: *Penser l'homme*, Le Point. Hors-série, avril-mai 2008. pp. 67-69.

intitulé *La pensée sauvage*, constate que „l’histoire n’est pas liée à l’homme” et que c’est un mythe que l’homme puisse jouer „le rôle d’agent historique¹⁰”. Il nie également le développement social, en disant que la société est plus que jamais sujette à „la grande détermination de la nature”. Il serait très instructif d’analyser maintenant cette thèse du philosophe, mais nous aborderons ce problème plus tard. Ici, on prend simplement acte du constat.

Une autre tendance philosophique, celle du marxisme structuraliste, se rapproche beaucoup des pensées de l’école structuraliste. Si on considère les œuvres de *Louis Althusser* des années 1970, on en aperçoit le trait caractéristique : son „anti-humanisme théorique”, qui est le propre de sa mentalité philosophique. Althusser a fortement critiqué et attaqué même, la tendance humaniste et historiciste de l’époque dans *Lire le Capital* (écrit à quatre mains avec Étienne Balibar). Il refuse surtout la conception d’Antonio Gramsci qui a mis en évidence le côté subjectif du procès historique dans *Les cahiers de prison*. Le point de vue d’Althusser a été – à son tour – critiqué non seulement par quelques théoriciens italiens qui ont défendu l’œuvre théorique de Gramsci, mais aussi par des philosophes d’autre pays. Althusser, dans sa *Réponse à John Lewis* a rejeté l’idée selon laquelle l’histoire est le résultat du „développement individuel”. Selon lui, tous les mouvements sociaux et historiques sont déterminés par la lutte des classes, qui est le moteur de l’histoire. Sa thèse, qui constate que l’histoire est un „procès sans sujet ni fin(s)”, a provoqué de vifs débats. Il était convaincu que „l’histoire n’a pas, au sens philosophique du mot, de Sujet, mais un moteur : la lutte des classes¹¹”. La conception d’Althusser nous semble un peu mécanique ; ce qui la rapproche des conceptions de l’école structuraliste.

Dans d’autres circonstances, vers la fin des années 1970 et au début des années 1980, des points de vue très similaires se sont présentés en France, avec l’émergence de la *philosophie postmoderne*. Le représentant le plus connu de cette tendance nouvelle de la philosophie, *Jean-François Lyotard*, dans son chef-d’œuvre intitulé *La condition postmoderne* (1979) continue la déconstruction des facultés de l’homme en disant que dans la situation actuelle, la science tout comme la philosophie doit

10 Claude Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris, 1962. p. 347. et p. 337. Voir encore: *Claude Lévi-Strauss. Le dernier des géants*, Le Nouvel Observateur, 5-11 novembre 2009.

11 Louis Althusser: *Réponse à John Lewis*, Paris, 1973. Maspéro, p. 39.

être „posthistorique, postrationaliste et postmétaphysique”. Il accepte la thèse de Francis Fukuyama à propos de la fin de l’histoire et il déclara „la dissolution du sujet du grand récit”. On assiste – selon Lyotard – non seulement à la décomposition de l’histoire, de la rationalité et de l’homme, mais aussi à la dissolution des grands courants d’idées (les soi-disant „grands récits”) comme par exemple la dialectique de la *Philosophie de l’Esprit* de Hegel et de la conception de l’émancipation du sujet historique formulée par Marx. Selon Lyotard, on peut observer la crise de la puissance politique et de la connaissance humaine basées sur les principes théoriques des grands philosophes du passé. Comme cela, tout devient relatif. Cette situation postmoderne exprime la faillite des grands idéaux métaphysiques. Avec l’impuissance du sujet historique, en raison de la réalité socio-historique donnée, la transformation radicale préconçue n’a pu avoir lieu et ses chances sont devenues minimes. Il dit: „Quant à la révolution, au sens marxiste, ça me paraît exclu...Il me paraît parfaitement clair que le grand récit, issu à la fois de l’idéalisme allemand et de la révolution française, récit de la réalisation du savoir et de l’émancipation de l’humanité, repris par Marx et mixé avec la théorie économique, n’aura pas lieu. C’est ce que nous apprenons en cette fin de siècle, parce que nous savons que quand il a prétendu avoir lieu, c’était une catastrophe...¹²”. Dans cette situation, l’homme ne peut pas accomplir sa fonction, qui serait de „faire l’histoire”. Ce sont plutôt les politiciens qui font faire l’histoire à l’aide des masses manipulées. C’est ainsi que personne n’évoque désormais la possibilité d’un être social indépendant et autonome, aussi bien en France qu’ailleurs. Mais pourquoi cela ? Quelle est la raison de cette situation ?

Comment pourrait-on caractériser les traits principaux de ces conditions de vie ? Certes, il s’agit ici de la description des rapports sociaux aliénés. L’avantage de ces descriptions et de ces philosophes que nous allons présenter est justement qu’elles reconnaissent et analysent parfaitement l’aliénation qui ne permet pas à l’homme de se libérer de ses chaînes, pré-condition –selon Kant de *Was ist Aufklärung?* – d’une libération véritable de l’homme. Les philosophes présentés par nous démontrent très bien que dans une telle situation, l’homme est

12 Jean-François Lyotard: *Le jeu de l’informatique et du savoir*, in: *Dialectiques*, 1980. n. 29. p. 9. Voir encore outre son *La condition postmoderne* son oeuvre: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, 1988. Éditions Galilée.

incapable de fonctionner comme agent historique positif, c'est-à-dire comme sujet qui pourrait transformer la société vers une communauté de bien commun.

S'il en est ainsi, que peut-on faire ? De cette description réelle des rapports sociaux aliénés dérivent deux solutions théoriques au problème. La première solution exige un retour vers le passé, afin d'y retrouver les idéaux à suivre. Cette route a été choisie par quelques philosophes qui voulaient chercher une issue dans la tradition. Mais il est vraiment difficile de trouver une vraie solution dans la philosophie du 19^{ème} siècle, pour pouvoir sortir de la crise de l'identité européenne. Que l'on pense à Nietzsche, par exemple. Et la crise continue comme le démontrent les œuvres de Spengler, Heidegger ou Jaspers qui ne cachent absolument pas les aspects négatifs de la société du début du 20^{ème} siècle. L'autre solution est d'un tout autre genre. Les adeptes de cette solution – tout en admettant et en reconnaissant l'aliénation des rapports sociaux – essayent de chercher une issue réorganisant en théorie la totalité de l'homme, et de créer dans la réalité ontologique une situation où ces rapports aliénés peu à peu disparaissent, non seulement idéologiquement et dans la communication, mais aussi dans la réalité de la société. Ce point de vue ne s'attache guère à décrire la situation donnée, il s'occupe plutôt des impératifs à réaliser *dans le futur* pour que les obstacles à l'épanouissement des facultés de l'homme puissent disparaître. Il s'agit, donc, de deux méthodes différentes d'approche des problèmes sociaux : l'une est descriptive, l'autre est normative.

Dans l'histoire de la philosophie des dernières décennies, on pourrait trouver des exemples non seulement d'analyses descriptives, mais également d'analyses normatives de la „condition humaine”. Pour une analyse descriptive, il suffit d'évoquer le livre – selon nous – fondamental de *Herbert Marcuse* sur l'homme unidimensionnel, l'homme dénué de toute capacité critique vis à vis des sociétés répressives, bureaucratiques, celles du capitalisme et aussi du socialisme existant¹³.

13 Edition française du livre de Herbert Marcuse: *L'homme unidimensionnel*, Paris, 1968. Editions de Minuit. Sur ce problème consulter encore les livres des représentants de l'École de Frankfurt, comme Horkheimer, Adorno et Habermas. Sur Marcuse, voir Federico Sollazzo: *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica*, Rome, 2011. Aracne Editrice.

Il n'est pas étonnant que le livre de Marcuse soit devenu le manuel des étudiants pendant la contestation étudiante en France (et même ailleurs).

En ce qui concerne la méthode normative, elle a pour but d'essayer, en théorie de reconstruire la totalité des facultés des individus désintéressés. Il faut souligner que cette reconstruction demeure – dans la majorité des cas – une théorie, un *Sollen* plutôt qu'un *Sein*. Cette méthode pourrait être représentée par la philosophie de György Lukács.

Dans son œuvre philosophique posthume, *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, Lukács pose la question de l'homme sous deux aspects : celui du moment idéal et celui du facteur subjectif. L'essence de son point de vue à ce propos est qu'il faut considérer l'être humain comme une unité, c'est-à-dire l'unité du matériel et de l'idéal. C'est même précisément cette unité qui assure la spécificité de l'être humain. En analysant le moment décisif et le plus caractéristique de l'homme : le travail, il démontre qu'on ne peut pas y séparer les facteurs matériels des facteurs idéaux, la téléologie de la causalité. Ces deux moments sont liés l'un à l'autre „par une nécessité ontologique”. Dans le travail, on assiste, donc, à l'unité dialectique des éléments matériels et spirituels. Dans cette unité peut se réaliser la créativité humaine. En plus, selon Lukács, l'homme est un „être répondant” qui ne peut pas s'isoler des questions que l'histoire lui pose et ce sont précisément les réponses que chaque individu apporte à ces questions qui lui donnent son identité propre. Les réponses reflètent toujours la situation de la société donnée, aussi. Vers la fin de sa vie, Lukács assurait un „rôle parfois décisif” au facteur subjectif dans l'histoire et dans la solution des conflits sociaux¹⁴. Selon Lukács, l'existence du facteur subjectif démontre que les changements historiques ne se produisent pas automatiquement, mais qu'ils sont le résultat de la praxis humaine. „L'activité transformatrice” de l'homme – selon lui – est très importante dans l'histoire de l'humanité.

Comment créer le facteur subjectif ? Selon Lukács, il n'est pas un fait donné pour toujours de la société donnée, mais il faut la créer. Et c'est une tâche historique qui ne peut s'accomplir que lors d'un long

14 György Lukács: *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt und Neuwied, 1986. Luchterhand, p. 453.

processus. Le développement de la société et de l'homme moderne ne peut s'accomplir qu'en nous éloignant de l'état d'aliénation voire en le critiquant, et en créant des *formes nouvelles de société civile* qui – grâce à des institutions de plus en plus démocratiques – rendent possible de surpasser dans la praxis sociale la société en état de décomposition.

Cette théorie reste aujourd'hui assez isolée dans la tradition de la pensée européenne. Il apparaît que les possibilités de l'homme dans la société actuelle se rétrécissent énormément. Le sujet et sa volonté de transformer les événements à son gré ne réussissent pas à se réaliser. Les défis des forces matérielles et sociales sont si puissants que l'individu est presque incapable d'améliorer et de corriger leurs tendances dévastatrices.

Une autre théorie philosophico-sociologique est celle de Serge Latouche. En se rendant compte de la situation actuelle de l'environnement et du mode de production du début du 21^{ème} siècle, il cherche une solution dans la rupture avec la croissance économique comme mythe, et promeut la „décroissance sereine” qui pourrait rendre à l'homme de nombreuses et nouvelles possibilités de vivre une vie digne, et pleine d'expériences positives.

2. Principes moraux et conception de l'homme chez Bergson

Au début et dans la première partie du 20^{ème} siècle, le philosophe français Henri Bergson jouissait d'une réputation, même d'une célébrité, qui lui valut le Prix Nobel de la littérature en 1927. Comme beaucoup d'autres penseurs du siècle, au fil des années il a perdu, lui aussi, la grande partie de son influence en raison des évolutions philosophiques et historiques. Il n'est jamais tombé dans l'oubli, mais de nouvelles vagues et tendances d'idées sont apparues dans le domaine des questions métaphysiques. Le néopositivisme, l'existentialisme et le marxisme se sont imposés, puis ont perdu en influence comme d'autres courants

de pensée avant eux¹⁵. On peut dire que Bergson est – même aujourd’hui – en arrière plan et les savants cherchent sa place exacte dans l’histoire de la philosophie. Ce nonobstant, il peut être quand même considéré comme un penseur qui a influencé les idées de philosophes des tendances les plus diverses, comme Whitehead, Maritain, Levinas, Merleau-Ponty, et Deleuze.

1. La question de la morale chez Bergson

Le poète et grand intellectuel hongrois, Mihály Babits – qui a été le premier à faire connaître le nom d’Henri Bergson en Hongrie – dans les années trente, n’était pas très satisfait (comme beaucoup d’autres critiques) de la dernière grande œuvre du philosophe français, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le livre, publié en 1932, n’aurait pas atteint le niveau des autres œuvres systématiques de Bergson, selon lui ¹⁶. Un tel jugement peut se justifier, puisqu’il est vrai que la morale était, est, une discipline pratique, concernant la vie quotidienne.

Quand Aristote effectua la classification des sciences, il rangea la morale dans le domaine des sciences pratiques. L’autre grand théoricien de la morale, Immanuel Kant a écrit le deuxième de ses *Kritik* sous le titre de *Kritik der Praktischen Vernunft*. Donc, pour un philosophe systématique comme l’était Bergson, il était évident que les argumentations de cette œuvre sur la morale ne pouvaient adopter une visée aussi systématique, *a contrario* de son livre le plus connu sur l’élan vital.

Mais on ne peut accepter sans nuance la critique de Babits, car il ne faut pas oublier que ce livre de Bergson fut considérable dans le contexte philosophique et politique international, pendant lequel peu de philosophes tentèrent de rédiger une traité sur la morale. En outre, son essai est remarquable aussi en raison de son contenu. On peut y trouver tous les résultats de sa conception sur la morale „purement sociale” et sur „la morale complète” ou absolue. Il établit donc une distinction nette entre les deux types de morale qui existaient à l’époque. Comme il le

15 Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes. 3. Temps modernes*, Paris, Éditions Tallandier, Chapitre XI. p. 322-397.

16 Mihály Babits: *Könyvről könyvre (Des livres en livres)*, in: Nyugat, 1933. n. 6. p.360-364

dit, lui aussi, l'objet de son traité est la „recherche des fondements de la morale”, ajoutons-y tout de suite de ces deux types de la morale.

Cette précision est très importante car dans les interprétations du livre on peut lire souvent que Bergson continua à élaborer ses idées fondamentales qui se trouvaient déjà dans *L'évolution créatrice* de 1907 et qu'il continua à développer sa conception vers le mysticisme chrétien. Dans cet essai nous voudrions donner à voir les aspects les plus divers de l'éthique de Henri Bergson.

2. „Une morale purement sociale”

Le philosophe français commence son livre en analysant le rôle social de la morale et des obligations¹⁷. Selon lui, „la société, la vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté”. Un des concepts centraux de la morale purement sociale est donc *l'habitude*. Il fait tout de suite la distinction entre deux types d'habitude: „certaines d'entre elles sont des habitudes de commander, la plupart sont des habitudes d'obéir”. Celles qui sont prépondérantes dans la société, ce sont les habitudes d'obéir qui „exercent une pression sur notre volonté”, envers lesquelles „nous nous sentons obligés”. Elles se présentent comme une obligation pour nous. En plus, ces habitudes „se prêtent un mutuel appui” ce qui signifie qu'elles „ont un rapport entre elles”, et „chacune répond, directement ou indirectement, à une exigence sociale; et dès lors toutes se tiennent, elles forment un bloc.” Ce bloc d'habitudes forme les obligations: „elles font partie intégrante de l'obligation en général”, „le tout de l'obligation”, ce qui est la „quintessence des mille habitudes spéciales”. Bergson y ajoute que „les obligations qu'elle impose, et qui lui permettent de subsister, introduisent en elle une régularité qui a simplement de l'analogie avec l'ordre inflexible des phénomènes de la vie.” Dans la société, ce sont les habitudes, les obligations, l'ordre et les lois qui „maintiennent l'ordre social”. Ces lois de la société ressemblent

17 Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 2008. PUF. Le texte du livre de Bergson se trouve aussi sur l'Internet en édition électronique dont nous nous servons, réalisée par le Prof. Gemma Paquet de l'Université de Chicoutimi, Canada. Voir: mgpaquet@videotron.ca.

„par certains côtés aux lois de la nature” et représentent „un impératif qui s’adresse à tout le monde... comme une loi de la nature”. Comme un impératif, il faut les respecter. „Une infraction à l’ordre social revêt ainsi un caractère antinaturel”. Donc, dans la morale purement sociale, il faut „obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale” et „la vie sociale nous apparaît comme un système d’habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté.” La société, la communauté ressemblent à l’ensemble de l’organisme humain:

„Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d’un organisme. L’habitude, servie par l’intelligence et l’imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par la solidarité qu’elle établit entre les individualités distinctes, l’unité d’un organisme aux cellules anastomosées.”

En même temps „une société humaine est un ensemble d’êtres libres” qui se compose d’un „moi social” et d’un „moi individuel”. „Cultiver ce „moi social” est l’essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société.” Donc, le moi social et le moi individuel sont en rapport direct, et c’est le moi social qui est important dans la société, puisqu’il donne de l’énergie pour le moi individuel. Dans la société et dans la morale purement sociale, il n’existe pas d’homme isolé. „En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale. Même matériellement, Robinson dans son île reste en contact avec les autres hommes, car les objets fabriqués qu’il a sauvés du naufrage, et sans lesquels il ne se tirerait pas d’affaire, le maintiennent dans la civilisation et par conséquent dans la société.” C’est la société „qui trace à l’individu le programme de son existence quotidienne”. Cela veut dire que l’homme quotidien „ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations”.

Bergson est conscient que „le devoir, ainsi entendu, s’accomplit presque toujours automatiquement; et l’obéissance au devoir, si l’on s’en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon. D’où vient donc que cette obéissance apparaît au contraire comme un état de tension, et le devoir lui-même comme une chose raide et dure ? C’est évident que des cas se présentent là où l’obéissance implique un effort sur soi-même”. Accomplir son devoir n’est pas

toujours aisé. „Si naturellement, en effet, qu'on fasse son devoir, on peut rencontrer en soi de la résistance; il est utile de s'y attendre, et de ne pas prendre pour accordé qu'il soit facile de rester bon époux, bon citoyen, travailleur consciencieux, enfin honnête homme.” Il y a d'ailleurs une forte part de vérité dans cette opinion ; car s'il est relativement aisé de se maintenir dans le cadre social, encore a-t-il fallu s'y insérer, et l'insertion exige un effort. L'indiscipline naturelle de l'enfant, la nécessité de l'éducation, en sont la preuve. Bergson est convaincu qu'il serait faux, et il serait même dangereux de dire que le devoir peut s'accomplir automatiquement. Pour que l'homme puisse vaincre sa résistance à accomplir ses obligations, il doit se servir de la raison. „La raison intervient en effet comme régulatrice, chez un être raisonnable, pour assurer cette cohérence entre des règles ou maximes obligatoires.”

Et l'homme, selon Bergson, dispose de deux facultés : de l'instinct et de la raison. Au cours du développement humain, l'instinct donnait lieu à un ensemble d'habitudes provisoires qui assuraient la cohésion sociale. La raison (et en partie l'habitude provisoire) „met un ordre rationnel” dans la conduite de l'homme. Mais dans des sociétés dites „primitives” et élémentaires les habitudes règlent la morale des gens et ces habitudes auront une force comparable à celle de l'instinct. Mais la société humaine en progressant, se complique et se spiritualise, et ce qui conditionne leur existence, c'est la raison.

Quelle est la raison d'être et le but de la vie et de la morale sociale ? – demande Bergson. „Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale” d'une société close et „l'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation sociale vise toujours – l'instinct étant relativement immuable – une société close, si vaste soit-elle”. La vie sociale nous fait accepter des obligations, des habitudes dans la société mais pas pour l'humanité. **Dans la société donnée, close, la tâche la plus importante est celle de la „conservation individuelle et sociale”, tout d'abord et mieux dire la „conservation ou le bien-être de la société”.**

La société et la morale purement sociale „visent à se conserver”, et imitent de loin, par l'intermédiaire de l'habitude, l'immobilité de l'instinct”. Le trait caractéristique le plus profond de cette société close où les habitudes et les obligations règlent la morale, est l'immobilité des

normes morales comme l'honneur, la sympathie, ou la pitié¹⁸. Ou encore : le dévouement, le don de soi, l'esprit de sacrifice, la charité. Dans chaque norme morale se trouvent l'instinct et la raison, qui s'expriment dans le bon sens. Le *bon sens* concerne nos relations avec les personnes¹⁹. Mais les personnes qui raisonnent avec le bon sens, sont des „personnalités moyennes”, qui s'inclinent devant le „moi supérieur”. La personnalité moyenne est le „moi social”, qui se trouve à l'intérieur à chacun de nous – selon Bergson – et qui est à l'opposé du moi supérieur de la morale absolue.

Sur le moi moyen retombe – à cause des obligations strictes et naturelles – une „pression sociale” qui – avec „l'élan d'amour” de la morale absolue – est une deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine”. Mais entre les deux effets il y a une rupture très marquée, comme entre la morale purement sociale et la morale complète ou absolue.

3. La „morale complète” ou absolue de Bergson

Après avoir traité en détail des obligations de la morale purement sociale, Bergson commence son discours sur la morale absolue qui serait – selon lui – beaucoup plus complète que celle sociale. Si la „première morale” est caractéristique de la société close, la „deuxième morale” appartiendrait à la société ouverte, „humaine” qui n'existe pas encore. Il existe cependant la guerre...„Quand nous posons que le devoir de respecter la vie et la propriété d'autrui est une exigence fondamentale de la vie sociale, de quelle société parlons-nous ? Pour répondre, il suffit de considérer ce qui se passe en temps de guerre. Le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites ; ils sont méritoires.” Bergson condamne la guerre et ses conséquences immorales, et il opte pour la paix, bien qu'il n'ait pas

18 Bergson a été profondément influencé par la religion chrétienne. Ses valeurs morales reflètent bien cette tendance de son orientation.

19 Dans son argumentation on peut sentir l'influence de la philosophie de Descartes. Il faut y ajouter qu'ici Bergson ne parle guère de l'intuition comme l'a fait dans ses oeuvres du début de sa carrière.

beaucoup d'illusions. „La paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre". C'est pour cette raison qu'il insiste sur la *cohésion sociale* et c'est de ce point de vue actuel qu'il formule ses thèses sur la morale absolue.

Nous avons des obligations, „incontestablement des devoirs envers l'homme en tant qu'homme". Dans la société ouverte l'homme est capable d'aimer. L'âme ouverte étend son influence et son amour sur tout. „L'amour de l'humanité est constitutif de cette morale", mais il faut aimer vraiment tout, pas seulement l'humanité : l'homme doit étendre son amour „aux animaux, aux plantes, à toute la nature". Cette pensée qui a des racines religieuses, coïncide avec celle de la plus moderne exigence de l'écologie²⁰.

L'amour en général et l'amour de l'homme „exige toujours un effort". Mais cet effort est aidé par les émotions. Cette morale „traduit un certain état émotionnel, qu'on ne cède plus ici à une pression" comme dans la morale purement sociale, mais à un attrait. Et l'attrait provient des hommes exceptionnels. „De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue." Absolue aussi, parce que c'est Dieu et la religion qui „convie l'homme à aimer le genre humain.". C'est l'exemple des „fondateurs et réformateurs de religions, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos yeux les plus grands, tous sont là: entraînés par leur exemple, nous nous joignons à eux comme à une armée de conquérants."

Ensuite, Bergson pose la question : „Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules?". Et il y répond de la manière suivante : „Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y

20 Cfr. par exemple: Michael Löwy: *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, 2013. Éditions Mille et Une Nuits.

a un appel.” Cet *appel* des fondateurs de religions, des saints, constitue l'exemple à suivre pour les personnes qui désireraient passer à la phase de la morale purement sociale. Ce n'est plus la morale des „personnalités moyennes”, mais la „moralité qu'accepte aujourd'hui l'humanité civilisée”, c'est-à-dire les personnes qui „représentent ce qu'il y a de meilleur dans l'humanité”. C'est justement de ces personnes privilégiées d'où vient un „ensemble d'appels lancés à la conscience de chacun de nous” vers l'amour de l'humanité entière. C'est un humanisme absolu, dont la morale est réservée aux personnes privilégiées et non pas au commun.

L'homme, c'est-à-dire, une grande personnalité morale, va de l'héroïsme vers l'amour („il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour”) ce qui est le principe fondamental de cette morale absolue. „Bien-être, plaisirs, richesse, tout ce qui retient le commun des hommes les laisse indifférents. À s'en délivrer on ressent un soulagement, puis une allégresse”. L'allégresse et la joie sont les sentiments qui caractérisent le mieux cette morale. La morale de l'Évangile montre la joie à suivre à ceux qui ont l'âme ouverte. Ici aussi, il y a de l'obligation : mais cette fois-ci l'obligation est envers l'humanité entière, vers la *fraternité humaine*.

Tandis que la première morale est immuable ou censée telle, et prend une forme définitive, l'autre est „une poussée, une exigence de mouvement; elle est mobilité en principe”. Donc, selon Bergson, il existe une rupture entre les deux formes de morale. „L'un a été voulu par la nature, l'autre est un apport du génie humain”. En plus, „entre la première morale et la seconde il y a toute la distance du repos au mouvement”, la seconde est supérieure à la première. Cette supériorité explique la préférence de Bergson envers la morale absolue. „Tandis que la première (morale) est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde (morale), pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple.” Cette morale est dynamique, en son centre se trouve un „*élan d'amour*” de l'âme ouverte. Cette morale suppose l'existence d'une nouvelle société, une société ouverte à l'humanité entière, et qui serait – selon Bergson – la société mystique. Mais „une société mystique, qui engloberait l'humanité entière et qui marcherait, animée d'une volonté commune, à la création sans cesse renouvelée d'une humanité plus complète, ne se réalisera évidemment pas plus dans l'avenir que n'ont existé,

dans le passé, des sociétés humaines à fonctionnement organique, comparables à des sociétés animales. L'aspiration pure est une limite idéale, comme l'obligation nue. Il n'en est pas moins vrai que ce sont les âmes mystiques qui ont entraîné et qui entraînent encore dans leur mouvement les sociétés civilisées. Le souvenir de ce qu'elles ont été, de ce qu'elles ont fait, s'est déposé dans la mémoire de l'humanité".

4. Comment faut-il enseigner les morales ?

Bergson donne des conseils à ceux qui voudraient enseigner – étant optimiste en ce qui concerne le résultat de cet enseignement – soit la morale purement sociale, soit celle absolue.

Il dit que „de cette double origine de la morale les éducateurs n'ont peut-être pas tous la vision complète, mais ils en aperçoivent quelque chose dès qu'ils veulent réellement inculquer la morale à leurs élèves, et non pas seulement leur en parler". Si l'éducateur souhaite enseigner ces deux morales, il a le choix, mais il importe de prendre en considération les sujets qu'on voudrait enseigner. „L'homme strictement inséré dans le cadre de son métier ou de sa profession, qui serait tout entier à son labeur quotidien, qui organiserait sa vie de manière à fournir la plus grande quantité et la meilleure qualité possible de travail" serait le sujet de la première morale qui comporte des obligations à accomplir. Le moyen de l'enseignement dans ce cas-là, est le *dressage*. Cette méthode caractérisée par la discipline fait de lui un „honnête homme". Telle est l'essence de la première méthode, qui opère dans l'impersonnel. La tâche de dresser l'individu est de le mettre *en harmonie avec la collectivité*.

L'autre voie de l'enseignement moral, qui concerne la morale complète ou absolue, est celle du *mystique*. Par la seconde méthode „on obtient l'imitation d'une personne, et même une union spirituelle, une coïncidence plus ou moins complète avec elle". Cette méthode prend son origine dans la religion et „ne fait guère autre chose que promettre une extension et un redressement de la justice humaine par la justice divine". Le sujet de cette méthode d'enseignement de la morale est l'homme exceptionnel qui est capable de recevoir les messages divins et mystiques. „Nous voulons parler de l'expérience mystique envisagée

dans ce qu'elle a d'immédiat, en dehors de toute interprétation. Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la surprise de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase". Donc, c'est une vision différente, active de la conception „ordinaire" du mystique. Ces hommes choisis „laissent couler à l'intérieur d'eux-mêmes" un flux descendant qui, à travers eux, gagne les autres hommes et „le besoin de répandre autour d'eux ce qu'ils ont reçu, ils le ressentent comme un élan d'amour. Amour auquel chacun d'eux imprime la marque de sa personnalité". Cet amour est en chacun d'eux une „émotion toute neuve, capable de transposer la vie humaine dans un autre ton. Amour qui fait que chacun d'eux est aimé ainsi pour lui-même, et que par lui, pour lui, d'autres hommes laisseront leur âme s'ouvrir à l'amour de l'humanité". Le but de cette méthode est, donc, l'amour de l'humanité entière.

On peut constater que le mysticisme de Bergson – malgré son intention positive – ne pouvait être accepté par la majorité des philosophes de l'époque. Mihály Babits exprima ses critiques envers cette œuvre morale de Bergson, reflétant l'opinion et le jugement de beaucoup d'autres penseurs.

L'autre problème est que Bergson a malheureusement développé sa théorie sur cette morale absolue dans les années trente, pendant les conflits socio-politiques de l'entre deux guerres. Sa conception morale ne put avoir l'effet escompté. Mais malgré tout, *son intention était et elle l'est même aujourd'hui digne d'attention* et encore plus, de reconnaissance parce qu'il voulait modifier la morale de son époque et „obtenir une transformation morale" de la société.

Mais la morale s'est modifiée en Europe dans une direction opposée aux conceptions de Bergson, et bientôt la deuxième guerre mondiale détermina le sort et le destin des gens du commun

3. De Descartes à Bergson: l'orientation francophone de Halasy-Nagy

L'érudition du philosophe hongrois d'inspiration française, József Halasy-Nagy (1885-1976) est encore aujourd'hui surprenante. Il possédait une culture philosophique et linguistique très large : il connaissait les langues classiques comme le grec antique et le latin. Il établit des traductions de certains textes classiques, par exemple, celle de la *Métaphysique* d'Aristote, encore valable et conforme aux intentions de l'auteur classique. Il écrivit et publia une histoire de la *Philosophie antique* et une de la philosophie de langue latine médiévale, œuvre égarée pendant la deuxième guerre mondiale²¹. Comme auteur de plusieurs histoires de philosophie, il connaissait bien les œuvres des penseurs de toutes orientations. En outre, il écrivit des œuvres théoriques, tout d'abord des éthiques, un livre de pédagogie, un de philosophie sociale, un ouvrage de psychologie et des œuvres de science politique.

Son orientation théorique est expressément francophone, même francophile. Cette orientation – en Hongrie – est suffisamment rare pour attirer l'attention. Et c'est justement grâce à sa connaissance excellente de la langue française qu'il devint en 1916 professeur privé à la Faculté de Lettres et de Philosophie de l'Université de Budapest²².

Il était considéré de la part du public spécialisé comme „historien de la philosophie”. À juste titre, car il composa des livres sur les grands systèmes philosophiques (1929), sur la pensée moderne (1927), et une introduction à la philosophie (1942). Il est aussi vrai qu'il n'était pas enclin à écrire de vraies œuvres systématiques, sauf une en 1940, intitulée *Ember és világ (L'homme et le monde)*. Même dans ses œuvres d'histoire de philosophie on peut discerner assez facilement son point de vue spécifique et très caractéristique. Comme nous allons le constater, il était plutôt proche du spiritualisme que du naturalisme en philosophie. Plus tard, il n'accepta pas l'étiquette simpliste selon laquelle il

21 ur l'itinéraire intellectuel de József Halasy-Nagy cfr.: József Halasy-Nagy: *Summa vitae. Önéletrajzi vázlat* (Esquisse autobiographique), in: J. Halasy-Nagy: *Az erkölcsi élet*, (La vie morale), (rédigé par: Tamás Deák, Sándor Laczkó et Péter Varga), Kolozsvár – Szeged, 2002. *Pro Philosophia*, p. 360-404.

22 Halasy-Nagy József: *Summa vitae*. idem. p. 380.

aurait été tout simplement „idéaliste”. „Moi – dit-il – pour désigner ma propre pensée, je me servais volontiers de l'appellation de personnalisme critique”²³. Il est vrai qu'il avait formulé cette orientation vingt ans avant Emmanuel Mounier, mais l'inspiration de cette étiquette est évidemment française. Dans ses écrits on peut lire souvent que – selon lui – le problème central de la pensée française est justement *l'homme*. Il formule cette thèse à la manière suivante : „la source spécifique de la pensée française ne se nourrit pas de la conception des *Idee des Ganzen*, mais de la considération de l'essence de l'homme et de *l'humanité*”. (en français dans le texte). Il est donc évident que l'orientation de Halasy-Nagy est profondément française.

1. Descartes et le cartésianisme

Halasy-Nagy établit une division des doctrines philosophiques qui reste digne d'intérêt. Il écrivit ainsi : „Nous pensons que l'esprit universel arrive dans son état actuel en trois périodes: 1. *cosmocentrique*, 2. *théocentrique* et 3. *égocentrique*”²⁴. Puis : „la première période est celle de l'époque de la philosophie antique où la recherche philosophique tourne autour du *cosmos*, la seconde est celle de la Chrétienté où la connaissance du Dieu (*theos*) devient l'orientation philosophique, la troisième nie la direction de l'Église dans l'ère moderne où l'esprit trouve le principe de l'explication du monde à partir de la raison ou de l'esprit universel”²⁵.

L'histoire de la pensée philosophique française se déroule évidemment dans la troisième période, dans celle égocentrique. Sur René Descartes il écrivit maintes fois. Il le mentionna déjà en 1921 comme „le premier classique de la métaphysique moderne”²⁶. La nouvelle métaphysique de Descartes met la „métaphysique de l'esprit” au lieu des „métaphysiques anciennes” signifiant une rupture définitive avec

23 Idem. p. 56.

24 József Nagy: *A filozófia nagy rendszerei*, (Les grands systèmes de la philosophie), Budapest, 1929. Magyar Szemle Társaság, p. 5.

25 Idem. pp. 5-6.

26 József Halasy-Nagy: *A filozófia története*, (L'histoire de la philosophie), Budapest, 1943. (3ème éd.), Pantheon Rt kiadása éd.

toutes les philosophies de l'époque²⁷. La plus grande certitude doit dériver du doute méthodique universel. La nouveauté de sa méthode est qu'elle n'est pas contemplative, mais possède des principes basés sur des constructions mathématiques. Ici, Halasy-Nagy expose une conception tout-à-fait moderne, celle de la philosophie appliquée : „dans le monde moderne le philosophe ne peut pas se refuser à la vie active et pratique comme ont fait ses prédécesseurs”. Selon Halasy-Nagy „l'homme est debout au centre d'un monde avec son activité”. C'est-à-dire, l'homme – selon Descartes – „est supérieur à tout ce qui n'est pas la réalité pensante et il a vocation à régner sur tout ce qui est seulement un « mécanisme ». Cette pensée est valable aujourd'hui et « elle constitue l'idéologie-guide de la réflexion commune de l'Europe érudite ». Néanmoins, Halasy-Nagy exerça une critique fine envers lui, en disant que dans l'époque moderne „il faut laisser les conséquences de la philosophie rationaliste pure et il nous faut occuper une position basée sur les constatations empiriques de la science moderne²⁸”. Cela voulait dire également que le rationalisme de Descartes, la „souveraineté de la raison”, déclaraient l'égalité entre individus, basée sur le „sens commun”, ce qui „contraste l'individualisme de la pensée moderne”. En plus – dit-il continuant ses critiques – c'est „l'ivresse de la science rationnelle qui pose concepts sur concepts et il ne peut même pas imaginer que la réalité pourrait être autre chose que ce palais de concepts²⁹”. Et encore : Descartes croyait avoir rompu avec le Moyen-âge, mais en réalité „tous ses concepts sont fondés sur la scolastique”. Mais néanmoins Halasy-Nagy pensait que Descartes „a tracé une nouvelle orientations pour la pensée européenne et il a réussi à fonder une nouvelle culture³⁰”.

Cette nouvelle tendance signifierait que l'homme „veut vivre raisonnablement, et il veut être debout au monde sur ses propres pieds ; il s'incline devant Dieu, mais il voudrait comprendre le monde avec sa propre raison, et agir en respectant les traditions³¹”. Cette nouvelle

27 dr. József Nagy: *A modern gondolkodás*, (La pensée moderne), Budapest, 1927. Athe-naeum, p. 102.

28 Idem. p. 147.

29 József Nagy: *A filozófia nagy rendszerei*, op. cit., p. 42.

30 Descartes a eu vraiment une grande influence en Europe. Sur sa réception en Italie, cfr. mon essai ici, dans ce volume.

31 József Halasy-Nagy: *A filozófia*, (La philosophie), Budapest, 1991. éd. Pantheon (reprint), p. 208.

vision du monde et ce nouveau mode de vie se retrouvent dans l'esprit de vie nouvelle qui est très caractéristique de la France du 17^{ème} siècle, celle de Corneille et même de Pascal. C'est l'idée de l'*honnête homme*, présente aussi bien dans la littérature que dans la philosophie à cette époque-là, et plus tard pendant le Siècle des Lumières puis aussi à l'âge moderne³². Sur le cartésianisme toujours, il écrivit : „l'histoire du cartésianisme est l'histoire de l'esprit français moderne. C'est comme ça que le timide et le philosophe-ermite Descartes devient une puissance historique dont l'esprit règne même aujourd'hui sur la pensée française. De cette manière, il est un des acteurs actifs les plus puissants du monde moderne³³".

Halasy-Nagy était convaincu de l'importance primordiale de la philosophie et de la pensée de Descartes dans l'esprit français, et européen. Il traita à de nombreuses reprises du rationalisme cartésien³⁴. Il en parla ainsi lors du IX^{ème} Congrès Mondial de la Philosophie, à Paris. Mais, dans la deuxième moitié de sa vie, son attention se tourna plutôt vers la vie spirituelle, vers le monde émotif de l'homme ; en somme, vers les valeurs humaines subjectives.

2. Malebranche et Pascal

Halasy-Nagy tient compte non seulement de la philosophie rationaliste dans ses histoires de philosophie, mais également des adeptes de Descartes: du cartésianisme et de ses critiques.

Parmi les philosophes postérieurs à Descartes, il évoqua tout d'abord de Malebranche, qui – selon lui – s'appuie sur la théorie de Saint Augustin. C'est le cas de Descartes aussi – dit-il – et de la sorte, il put s'attacher très facilement au fondateur du rationalisme. Tous les deux étaient d'accord que „Dieu est une substance infinie et l'existence infinie". Mais Malebranche „traduit le cartésianisme en panthéisme", parce qu'il identifie les

32 Halasy-Nagy a très bien connu aussi la littérature française.

33 József Halasy-Nagy: *A filozófia kis tükre*, (Le petit tableau de la philosophie), Budapest, 1933. éd. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, p. 180.

34 Son essai sur le cartésianisme cfr: *Le cartésianisme en Hongrie*, Travaux du IX^{ème} Congrès International de Philosophie, Paris, 1-6. août 1937. III^{ème} Tome, 122-126. old. Il l'a publié aussi en hongrois: *A cartesianizmus*, (Le cartésianisme), Athenaeum, 1941. vol. 27., p. 266-272.

deux *res* : celle de „*res cogitationis*” et celle de „*res extensae*”. L’homme „en soi-même est nul” et il „ne peut pas penser et bouger sans Dieu”.

Halasy-Nagy évoqua plus longuement Malebranche dans son livre intitulé *Gondolkodók* (Penseurs). Il y traita extensivement du caractère du philosophe français³⁵. Il y énumère ses études, ses lettres (traduites par lui), il évoque son débat philosophique sur son livre *Traité de la Nature et de la Grâce* avec Bossuet, avec le théologien Arnault et avec Fénelon. Malebranche désirait démontrer aux cartésiens qu’„à côté de la raison, la foi est indispensable”. Il estimait la méditation solitaire comme un don très important. Quand l’évêque irlandais et philosophe Berkeley le visita, selon l’anecdote évoquée par Halasy-Nagy, il en conçut tant d’excitation qu’il en mourut après.

Un autre penseur français qui se rattache à Descartes d’une façon, cette-fois-ci critique, est Blaise Pascal,³⁶ qui représente – selon Halasy-Nagy – „l’irrationalisme religieux”. Pascal ne fait pas la critique de la métaphysique de Descartes, mais il adresse des reproches à sa conception de la morale. Descartes „favorisait l’athéisme” selon Pascal, une conduite inacceptable. Selon ce dernier, la raison ne peut être omnipotente, car elle a percluse de contradictions et ainsi ne peut pas permettre l’élucidation de l’Univers. À côté de l’humain, Descartes „sent aussi le démoniaque”, ce qui expliquerait en fin de compte l’existence d’une sorte de mysticisme chez lui. Selon Pascal „la philosophie est en bonne voie seulement si elle aboutit à la théologie³⁷”, parce qu’en fin de compte „on peut comprendre le problème de l’homme exclusivement de la part de Dieu”. En même temps, l’émotion qui se trouve aussi chez Descartes, et chère aussi à Pascal, n’est pas un simple affect, mais la seule vérité, car c’est justement à travers le cœur que nous pouvons connaître „les valeurs pour lesquels ça vaut la peine de vivre”³⁸. C’est le cœur qui nous enflamme et qui „nous chauffe et nous donne de la force pour agir”. Pascal „veut humilier la raison” et „il conseille le dépassement de la raison” – selon Halasy-Nagy.

35 Dr. József Nagy: *Gondolkodók*, op. cit., p. 7-20.

36 Il désigne Montaigne et Descartes avec finesse comme les „princes des erreurs”. Cfr. József Halasy-Nagy: *A filozófia*, op. cit., p. 220. Il cite des phrases et des chapitres des textes de Montaigne, sans les avoir traduites, témoignant d’une érudition francophone chez quelqu’un qui s’occupe de la philosophie en Hongrie.

37 József Nagy: *A filozófia nagy rendszerei*, op. cit., p. 45

38 József Halasy-Nagy: *A filozófia*, op. cit., p. 224.

Cette conception est beaucoup plus proche de l'orientation fondamentale du philosophe hongrois que celle de Descartes. Il dit que les problèmes de Pascal „arrivent à notre cœur à travers trois siècles”. Il termine son *Histoire de la philosophie* avec la pensée devenue célèbre de Pascal: „l'homme est un roseau pensant³⁹”. Cette sympathie de la part de Halasy-Nagy est due aussi à sa propre traduction en 1912 de l'œuvre principale de Pascal, les *Pensées*.

3. Les Lumières. D'Alembert

Le *Siècle des Lumières* n'appelle pas vraiment l'attention de Halasy-Nagy. Bon connaisseur de l'époque, il écrivit un petit essai à part sur la période⁴⁰. Son opinion – malgré son orientation francophone – était que „le 18ème siècle, le siècle des Lumières est un objet très cher aux intérêts des chercheurs, mais – malgré cela – il a produit peu de pensées nouvelles”. Les Lumières n'ont fait que récapituler et expliquer plus à fond les résultats des époques antérieures. À côté du *sapere aude* de Kant, le siècle des Lumières a seulement une fonction de diffusion de la culture, rien d'autre.

Selon Halasy-Nagy trois grandes oeuvres émergent de la littérature philosophique de l'époque : *L'esprit des lois* de Montesquieu, *L'histoire naturelle* de Buffon, et *l'Encyclopédie* qui avait professé „la validité de l'humanité jusqu'ici”. Mais le trait caractéristique de toute l'époque, l'athéisme, explique – selon nous – la réserve du philosophe pratiquant hongrois à l'égard des Lumières. Il cite la phrase de Bossuet : „Il n'y a de morale que celle qui est fondée sur les mystères”, ajoutant que le 18ème siècle „ne pouvait croire” en ces mystères. Cela veut dire que „Montaigne a vaincu Pascal”. La nouvelle tendance, donc, des Lumières, va de „l'Église vers la nature”. Dans l'introduction de *l'Encyclopédie*, D'Alembert faisait d'ailleurs descendre l'âge moderne de la Renaissance, acceptant et louant ainsi cette tradition. Ainsi, les trois grandes idées de l'esprit des Lumières étaient la nature, la raison et l'humanisme – selon Halasy-Nagy.

39 József Halasy-Nagy: *A filozófia története*, op. cit., p. 346.

40 Dr. József Nagy: *Gondolkodók*, op. cit. p. 21-34.

Il est curieux que le philosophe hongrois consacre plus de temps à D'Alembert qu'à d'autres penseurs plus estimés⁴¹. Il rappelle que „le mathématicien de bon sens”, „un des chefs des encyclopédistes”, faisait partie de l'Académie Française et visitait les salons illustres parisiens et faisait partie, en même temps de l'Académie de Berlin. Pour D'Alembert l'empirisme dans la connaissance est fondamental, et c'est pour cela qu'il peut être considéré comme le „père du positivisme”. Que signifie cette thèse ? Selon Halasy-Nagy „D'Alembert a toujours cherché dans chacune de nos connaissances un but pratique, et comme cela, il est possible pour lui de faire voir la qualité historique du savoir et la systématisation des connaissances”. De cette manière, les sciences sont liées les unes aux autres et „la philosophie n'est autre chose que cette connexion, la conscience de ce système” – vision qu'Halasy-Nagy partage. D'Alembert emprunte l'empirisme à Francis Bacon, qui en France avait Fontenelle comme adepte. Bacon voulait aussi créer une science nouvelle, projet cher à D'Alembert (et à Halasy-Nagy aussi) : une philosophie expérimentale, que l'on nommerait aujourd'hui „philosophie appliquée” („Applied Philosophy”). Entreprise pertinente pour Halasy-Nagy, parce que selon lui „la recherche du savoir pour soi-même, la *science pour la science* n'est autre chose qu'un orgueil savant⁴²”. Ce serait, donc, une autre raison pour laquelle Halasy-Nagy met l'accent justement sur D'Alembert parmi les penseurs des Lumières, en raison de l'importance donnée à la praxis.

4. De la philosophie française du 19ème siècle. Comte et Taine

Selon Halasy-Nagy, Auguste Comte a élaboré un système philosophique idéal, mais sa conception était assez différente des autres „philosophies idéales”. Tout d'abord parce qu'il „voulait fonder l'éthique et la politique sur les sciences positives”⁴³. Cette solution ne plaisait absolument pas

41 On peut voir très bien de son *Histoire de la philosophie* que les Lumières n'étaient pas ses préférées. Il dit que les philosophes français ont beaucoup emprunté de la philosophie anglaise de l'époque, mais – comme un vrai francophile – il y ajoute tout de suite que les philosophes français „l'ont beaucoup agrandie”. Cfr: József Halasy-Nagy: *A filozófia története*, op. cit., p. 261.

42 dr. József Nagy: *A modern gondolkodás*, op. cit., p. 86.

43 József Nagy: *A filozófia nagy rendszerei*, op. cit., p. 73.

à Halasy-Nagy, car selon lui, c'était une tentative „fondamentalement ratée”. La philosophie sociale de Comte aboutit „à un mélange étrange d'une religion grotesque et d'un socialisme naturaliste et déformé”. Il accuse Comte d'avoir des notions confuses qui conduiront plus tard „à la crise des conceptions du monde”. Il estime chez Comte, néanmoins, la volonté d'initier „l'étude exacte de la vie sociale”, qui a mis en mouvement la philosophie sociale moderne. Les Lumières ont reconnu l'importance des sciences et cela „a transformé radicalement l'ordre traditionnel du monde”⁴⁴. Halasy-Nagy semble être déçu en disant que „les sociologues et les utopistes sociaux croyaient que toute la société pourrait se fonder sur une base rationnelle”, mais – par contre – ce qui est arrivé en réalité, c'est „la crise des cultures”.

Dans son *Histoire de la philosophie*, il divise en deux parties la pensée de Comte : une théorétique et une autre pratico-mystique⁴⁵. Comte a d'abord réfléchi à la science théorique de la sociologie, et ensuite en l'appliquant – il en vint aux velléités de réformes sociales. Comte croyait que la science positive était „capable de donner une nouvelle morale à l'homme moderne”. Halasy-Nagy juge avec sympathie cette ambition de Comte visant à la reconstruction de la société sur une base philosophique et morale. Dans sa jeunesse, Comte fut le secrétaire de Saint-Simon à qui il devait beaucoup, mais comme „un vrai esprit français, fanatique de la méthode et passionné des vérités claires” (allusions à Descartes), il se sépara de „Saint-Simon nébuleux”. Pour Comte il était très important que la théorie et la praxis soient liées. Mais tel lien ne devait pas signifier – pour le croyant Halasy-Nagy – que la science positive puisse dépasser la religion, sous peine de verser dans l'erreur positiviste.

Au début de sa carrière, Halasy-Nagy a beaucoup écrit sur Hippolyte Taine, paraissant l'oublier ensuite. Sa petite monographie de 1922 sur le philosophe, l'historien et critique d'art français, est vraiment remarquable, par son souci d'analyse. L'attention de Halasy-Nagy a été attirée sur Taine grâce à son *Histoire de la littérature anglaise*⁴⁶. Il a publié son premier essai sur Taine très tôt, en 1911, ensuite il en a écrit d'autres

44 Dr. József Nagy: *Gondolkodók*, op. cit., p. 186.

45 József Halasy-Nagy: *A filozófia története*, op. cit., p. 333.

46 Il écrit sur cet épisode dans son autobiographie. Voir: *Summa vitae*, op. cit., p. 368.

essais, et en fin de compte, il a condensé ses recherches dans sa monographie en 1922⁴⁷.

Le partisan de la sociologie positive, à cette époque-là semblait être très sympathique à Halasy-Nagy. Ce qu'il n'aimait cependant pas dans la conception de Taine, c'était le fait qu'il ne distinguait pas assez bien les lois différentes qui président à l'existence mondaine. Selon Taine „il n'y a pas une logique séparée de la nature et de la société comme il n'y a pas un clivage entre la nature et l'homme”⁴⁸. Mais selon son critique, Halasy-Nagy, „on ne peut pas identifier la réalité historique et la réalité de la vie”.

Dans sa monographie, il présente les moindres détails de la vie de Taine, mettant l'accent – quand même – sur l'activité „du représentant le plus authentique de l'esprit français”. Taine a réfléchi au rapport entre l'histoire et la vie, combinant ainsi le problème historique avec la description des faits, influencé par la pensée allemande de l'époque, notamment le concept d'évolution. Mais „il a transformé en français” l'idée d'évolution „en la rapprochant de la mécanique”. Il essaya de „mécaniser” l'histoire et la vie, et de rationaliser l'irrationalité du progrès⁴⁹. Mais Taine – selon Halasy-Nagy – diffère assez des représentants du positivisme classique car il voulait donner – en plus de la description – une explication aux faits historiques et sociaux. Il rechercha les traits caractéristiques communs, et symptomatiques dans la population pendant une période historique donnée. Il créa ainsi des types et des groupes de personnes partageant *a priori* les mêmes caractéristiques raciales („l'homme idéal et général”) selon leur mentalité : les Gaulois, les Germains, les Anglais et les Italiens. C'est ainsi qu'il est arrivé à sa conception centrale. Selon Taine, ces types sont constitués de trois „forces cohérentes”, c'est-à-dire de la race, de l'ambiance et du moment⁵⁰. C'est la „théorie de l'ambiance” de Taine, qui trouve des antécédents dans la pensée française, par exemple chez Montesquieu. Mais Taine continua ces théories et traita de la question de la race, très répandue à cette époque-là. Halasy-Nagy ne peut absolument pas accepter (nous non plus) cette conception „trop générale et pleine de concepts très vagues”,

47 József Nagy: *Taine*, Budapest, 1922. éd. Franklin Társulat.

48 Op. cit., p. 62.

49 Op. cit., p. 184.

50 Op. cit., p. 67.

et pleine aussi de contradictions. Taine confond ainsi la nation et la race, pourtant – comme Halasy-Nagy le note justement – „ces deux concepts ne sont pas identiques”⁵¹.

Cependant, Halasy-Nagy juge positivement les conceptions de Taine, car elle étaient finalement novatrices pour son époque. Avec Taine c’est „la pensée de la force de l’esprit humain” qui informe la philosophie et les sciences historiques et naturelles, et cela nous conduit vers la pensée d’Henri Bergson.

5. Bergson et le bergsonisme

Le philosophe français sans doute le plus proche de Halasy-Nagy est Henri Bergson⁵², évoqué dans presque dans tous ses livres, quelques essais étant même dédiés à sa philosophie.

Il introduit la pensée de Bergson en soulignant que le positivisme a beau avoir voulu „chasser” de la philosophie la métaphysique, celle-ci est toujours revenue, en une forme plus parfaite⁵³. En effet, Halasy-Nagy apprécie beaucoup la philosophie de Bergson „mettant en contraste la science et la philosophie”, parce que la science dérive de la raison, la philosophie, en revanche, de l’instinct. Seul ce dernier est capable de pénétrer jusqu’au fond des choses et de comprendre les messages que la science est incapable de percevoir à l’aide de la raison. La philosophie est aidée dans cette opération par l’intuition, animée par l’*élan vital*, cet élan vital qui n’est pas autre chose qu’une „création continue”.

À ce propos, Halasy-Nagy répète plusieurs fois que c’est l’esprit français qui se manifeste chez Bergson. Selon le philosophe hongrois, ce qui est important pour la philosophie, en général, est de savoir si elle est seulement une contemplation, ou si elle a aussi une relation active à la réalité. Selon lui, c’est seulement l’esprit français qui reflète le mieux la vocation active de la philosophie : „c’était là où beaucoup de gens vivaient selon les instructions de la philosophie, parce qu’ils n’ont pas

51 Op. cit., p. 83.

52 Sur Bergson cfr: *L’actualité d’Henri Bergson*, Paris, 2012. Éd. Archives Karéline – Institut Français de Budapest.

53 Dr. József Nagy: *Gondolkodók*, op. cit., p. 81.

séparé les principes et la pratique”⁵⁴. En ce sens la raison (la science), et l’intuition (la philosophie) jouent également un rôle principal. L’homme est, donc un *homo faber*, mais pas un *homo oeconomicus* ! Halasy-Nagy refuse la conception de *l’homme-machine* exprimée par De La Mettrie, qui aboutit à la mécanisation de toute la civilisation européenne au nom de la raison⁵⁵. Halasy-Nagy ne pouvait absolument pas accepter une thèse pareille, et c’est pour cela qu’il met l’accent sur l’instinct, sur les sentiments et sur l’intuition.

Quand Bergson publia sa monographie intitulée *Les deux sources de la morale et de la religion*, Halasy-Nagy la commenta rapidement. Rappelant que le nom de Bergson est connu, en raison de *L’évolution créatrice*, il jugea néanmoins son œuvre sur la morale plus importante. Procédant à l’analyse de ce livre, Halasy-Nagy exerça de nouveau une critique du positivisme et – comme une autocritique – il fait l’éloge de cette œuvre et du concept de la liberté. Dans cet essai de 1944, Halasy-Nagy est beaucoup plus radical. Il constate que l’histoire de la société et de la pensée européennes, à partir de la Renaissance est un processus continu, où règne la vision du monde matérialiste et mécanique, avec pour conséquence l’habitude prise par l’homme de devoir démissionner définitivement devant le droit à la liberté. Selon lui : „Hegel, Marx et Auguste Comte ont tout fait pour arracher du cœur de l’homme européen la foi de la liberté et au lieu de ça faire planter la conscience de l’inévitabilité et fatalité des événements”⁵⁶. Puis avec une tournure presque théâtrale : „Et alors, Bergson vint. Il a eu du courage de dire non aux interprétations mécaniques de l’univers”.

On déduit de ces constatations de Halasy-Nagy qu’il sut repérer clairement les signes profonds de la crise de la civilisation européenne durant la seconde guerre mondiale. Comme penseur plutôt conservateur, il voulut chercher une issue à cette impasse, mais il remarqua aussi la dissolution des valeurs traditionnelles, avec dépit. Pour lui c’est

54 Op. cit., p. 103-104.

55 Cfr. mon essai: *Halasy-Nagy kultúrkritikája*, (La critique de la culture chez Halasy-Nagy), in: *Scientia potestas. Tanulmányok Halasy-Nagy József filozófiájáról*, op. cit., p. 67-75.

56 Op. cit. p. 270.

justement Bergson qui pouvait rendre à la culture et à la civilisation européennes la foi en le retour ces valeurs morales⁵⁷.

Donc, pour cette raison, Bergson est glorifié par le philosophe hongrois pour la reconnaissance complète de l'idée de liberté. Dans cette philosophie morale Bergson parle „de la vie morale et pas de la nature”, mais à la base de sa conception antérieure il distingue deux sortes de morale: la morale statique et la morale absolue ce qu'on a vu peu avant. La vraie morale selon Bergson est celle qui réussit à libérer l'homme de l'esclavage des instincts, et elle élève l'homme par la force de l'amour à une région plus haute de l'existence humaine. La vocation de l'amour divin est un signe pour Halasy-Nagy, d'un besoin d'une morale tout à fait nouvelle pour la société européenne. C'est pour cela que la philosophie de Bergson donne à Halasy-Nagy la preuve de la nécessité d'un renouvellement moral, et qu'il représente pour le philosophe hongrois un des meilleurs penseurs de l'époque moderne.

Halasy-Nagy, pendant son activité scientifique, embrassa presque toute l'histoire de la philosophie française de son début jusqu'à son époque. Dans ce panorama presque complet on peut sentir une vraie sympathie pour l'esprit français. En sus des philosophes que nous avons présentés ici, Halasy-Nagy a aussi écrit des articles sur Anatole France, Ferdinand Brunetière, Étienne Condillac, Michel de Montaigne, Alfred De Musset, Gustave Le Bon, Émile Faguet, Maine de Biran, Félix Ravaisson, Charles Péguy, Jules Lachelier, Paul Valéry, Jacques Maritain. Il consacra une longue présentation à la pensée d'Émile Boutroux, et il connaissait aussi très bien la littérature française.

Il y a vraiment peu de philosophes hongrois qui aient donné un tableau si riche et complet de la philosophie et de la civilisation françaises. Si l'on ouvre un de ses livres, nous pouvons trouver partout un auteur français. Pour cette orientation francophone, Halasy-Nagy est véritablement digne de notre attention.

57 Ce changement d'opinion est évident dans son petit essai de 1948, intitulé *Életeszményeink változásai* (Les changements de nos idéaux de vie), (Szeged, 1948. éd. Filozófiai Intézet). Il écrit dans cet essai de la „bête civilisée” qui sort de l'homme, du „sauvage dangereux”: „Homo homini lupus – on écrit souvent – mais même le loup devrait avoir honte en face de la bête qui peut être l'homme pour un autre homme”.

4. L'héritage cartésien dans la philosophie italienne

Sans aucun doute, René Descartes était, et reste, „le philosophe par excellence” en France. C’est lui qui a fondé le rationalisme moderne, et qui l’a diffusé partout en Europe. Sa pensée a réussi à pénétrer non seulement la philosophie, la „métaphysique” des autres pays, mais aussi la vie morale et la mentalité quotidiennes des gens. Telle était justement l’intention de Descartes. Ce n’était pas par hasard – comme il le dit explicitement à la fin de son *Discours de la méthode* – qu’il écrivait non seulement en latin, mais aussi en français, et ce pour diffuser plus largement sa pensée. Il comptait sur le „bon sens” des gens qui est „le mieux partagé” dans le monde. C’est ainsi qu’il influença, par exemple, le philosophe hongrois, *Csere János Apáczai*. Dans son oeuvre principale intitulée *Magyar Encyclopaedia* (1653) Apáczai, parlant „des choses terrestres”, donne des conseils pratiques aux gens pour mieux vivre. Il suivit ainsi son Maître, Descartes, qui – au lieu de la philosophie spéculative enseignée dans les Écoles – souhaitait retrouver „une philosophie pratique” plus utile dans la vie quotidienne. C’est pourquoi Descartes peut être considéré comme un des précurseurs de cette tendance de pensée – répandue surtout à la fin du 20ème siècle – dénommée aujourd’hui „philosophie appliquée”. Et selon nous, c’est justement cet aspect de sa pensée qui a aidé à sa diffusion, partout en Europe. Et l’Italie en est un bon exemple.

En Italie le cartésianisme rigoureux n’a pas eu beaucoup de succès pendant les siècles passés, et on l’a toujours interprété suivant la tradition philosophique nationale. On lui a donné une certaine actualité, ce qui souvent signifiait des formes de modification. On a ainsi parfois mis en évidence le rapport entre la raison et l’expérience ou le côté pratique de la pensée de Descartes, ou bien sa nouveauté dans le domaine de l’anthropologie philosophique. Beaucoup de penseurs italiens soulignèrent aussi l’importance de Descartes et du cartésianisme dans la philosophie chrétienne.

En ce qui concerne la philosophie italienne du 20ème siècle, l’idéalisme de Benedetto Croce („la philosophie de l’esprit”), la „philosophie de la praxis” d’Antonio Gramsci et l’actualisme de Giovanni Gentile furent

prédominants, surtout dans la première moitié du siècle⁵⁸. Mais dès le début des années Vingt, d'autres tendances émergèrent et mirent en cause ces philosophies : l'existentialisme, le marxisme, le néothomisme et le rationalisme critique. Excepté le marxisme, les autres tendances entretenaient un certain rapport avec le cartésianisme.

1. Descartes et le „rationalisme critique” italien

C'est tout d'abord Antonio Banfi qui publia un livre intitulé *Principi di una teoria della ragione* en 1926 dans lequel il exposa ses thèses sur la raison, contre les écoles de l'irrationalisme et de l'idéalisme métaphysique. Banfi voulait mettre la raison humaine, et en même temps l'expérience humaine au centre de l'attention philosophique. Il citait Descartes comme un des précurseurs du rationalisme critique, mais il évoqua aussi l'œuvre de Kant comme un modèle de la critique de la métaphysique, tout comme le rationalisme d'Hegel, qui réussit selon lui, à considérer l'expérience dans sa totalité. Mais pour Banfi, la raison demeurerait l'horizon théorique ouvert, et non pas une totalité définitive et dogmatique ; en cela il témoignait de sa divergence vis-à-vis de Descartes ; à côté de la raison, il souhaitait introduire l'expérience comme un fait à analyser. Le rationalisme de Banfi est critique, car fondé sur la théorie épistémologique de Kant pour expliquer la réalité.

En 1940, Banfi fonda la revue *Studi filosofici* dont la publication fut suspendue par les autorités en 1945, puis reprise de 1946 jusqu'à 1949. Autour de la revue se réunirent d'autres philosophes qui partageaient les options de Banfi : Remo Cantoni, Enzo Paci, Giulio Preti. Banfi précisa le but de la revue : avec la méthode rationnelle systématique on pouvait „repandre, au-delà des schèmes idéologiques et évolutifs, un contact concret et direct avec l'expérience”. Il est évident que Banfi et ses collaborateurs voulaient se servir des rationalistes comme Descartes pour un „examen de plus en plus vaste et subtil de la structure vivante de l'expérience”⁵⁹. Telle ambition coïncidait en partie avec l'intention de

58 Cfr. Remo Bodei: *La filosofia nel Novecento*, Roma, 1997. Donzelli (surtout les pages 54-60), et Norberto Bobbio: *Profilo ideologico del Novecento*, Milano, 1990, Garzanti (surtout les pages 90-104 et 152-164).

59 Antonio Banfi: *Ripresa*, in: *Studi filosofici*, 1946. n. VII. p. 3.

Descartes, qui dans le *Discours sur la méthode*, soulignait l'importance de la méthodologie rationnelle et concrète des faits de la vie. Mais en même temps, Banfi ouvrait le chemin vers le néo-empirisme ou le néo-positivisme.

Et, en effet, un des représentants du rationalisme critique, Lodovico Geymonat – possédant une formation scientifique – se rapprocha lentement de la conception du Cercle de Vienne. Dans son livre *Studi per un nuovo razionalismo* publié en 1945, il constate que le rationalisme nouveau n'est pas autre que „l'orientation rationaliste de la philosophie néo-empiriste” du Cercle de Vienne. Au centre de ce nouveau rationalisme se trouve „une méthode rationnelle rigoureuse”. Ce n'était donc par hasard qu'il s'intéressa à Descartes en écrivant un long article sur les *Aspetti moderni della metodologia di Descartes* publié dans la Rivista di Filosofia en 1951. D'ailleurs, Geymonat était le promoteur d'un *Centre d'études méthodologiques* à Turin dont un des principaux collaborateurs était le philosophe existentialiste Nicola Abbagnano⁶⁰. Chez Abbagnano la raison est l'essence de l'homme, et elle lui offre beaucoup de possibilités. La notion de „possibilité” est le concept fondamental de son existentialisme positif. Avec cela, le rationalisme critique – aboutissant d'une part au néopositivisme, d'autre part à l'existentialisme – cessait d'être une tendance indépendante de la pensée italienne.

Une interprétation existentialiste : Nicola Abbagnano

Dans les années 40, l'existentialisme italien a produit ses œuvres majeures, notamment Nicola Abbagnano. Il citait dans ses livres et ses articles le nom de Descartes, sans subir vraiment son influence. Malgré tout, son interprétation du rationalisme et de la philosophie de Descartes est très significative. Il affronta l'œuvre du philosophe français dans toute sa complexité, notamment dans son livre en trois volumes intitulé *Storia della filosofia*. Cette œuvre d'Abbagnano est d'autant plus considérable qu'elle a rempli pendant longtemps la fonction de manuel scolaire officiel des lycées italiens.

⁶⁰ Voir mon article: *Egy olasz egzisztencialista: Nicola Abbagnano*, (Un existentialiste italien: N. A.), in: Korunk, 1996. n. 4. p. 84-85.

Abbagnano soutient la thèse que Descartes représente un virage décisif dans l'histoire de la pensée européenne, avec „son principe de la subjectivité rationnelle de l'homme”, qui constitue le premier pas de la pensée moderne⁶¹. Suivant sa propre conception, Abbagnano dit que la préoccupation majeure de Descartes fut le rapport entre l'homme comme sujet et le monde objectif. Dans son exposé systématique, le philosophe italien – outre la vie et l'œuvre de Descartes – traite particulièrement des thèmes suivants: l'unité de la raison, la méthode, le *cogito*, Dieu, le monde et l'homme. Ce sont les points principaux autour desquels Abbagnano expose sa conception sur le philosophe du rationalisme.

Selon lui „le problème qui domine l'entière spéculation de Descartes est celui de *l'homme* Descartes”. Qu'entend il par là ? Il pense que toute la problématique de Descartes est „essentiellement autobiographique”. (Ab. 159.) Comme son prédécesseur, Montaigne, il avait pour projet de se décrire, de documenter son mode de penser et de vie. C'est pourquoi sa philosophie tend à être plutôt une philosophie pratique qu'une philosophie spéculative. Abbagnano cite très volontiers ces réflexions de Descartes avec lesquelles il est d'accord. Abbagnano, lui aussi – surtout à la fin de sa vie – eut tendance à s'orienter vers une philosophie appliquée⁶². Descartes – selon lui – a toujours cherché à „résoudre son *propre* problème” (Ab. 196.), et pour cette raison se serait ainsi confronté aux problèmes essentiels de la vie et de la philosophie. Abbagnano : „Le problème de *l'homme* Descartes et le problème de la juste raison et de la *bona mens* (c'est-à-dire de la sagesse de vie) sont en réalité un seul et unique problème”. (Idem) Le fondement philosophique en est l'unité de la raison, parce que „la raison qui constitue la substance de la subjectivité humaine est égale chez tous les hommes”, comme Descartes le dit justement au début de son *Discours de la méthode* et qu'Abbagnano répète en accord avec lui. Et Abbagnano toujours : „Ce principe de l'unité de la raison, ce qui est ensuite l'unité substantielle des hommes dans la raison, fut la première grande illumination de Descartes en 1619”.

61 Nicola Abbagnano: *Storia della filosofia*, vol. II., Torino, 1993. UTET. p. 217.

62 Nous avons eu l'occasion de démontrer cette thèse au Congrès International sur la pensée philosophique de Nicola Abbagnano qui a eu lieu en mai 1996 à Santa Margherita Ligure. Voir encore mon essai: *Esistenzialismo positivo di Abbagnano in Ungheria*, in: *Nicola Abbagnano. L'uomo e il filosofo*, Santa Margherita Ligure, 1999. Edizioni Tigullio, p. 170-174.

(Idem) Selon Descartes le seul savoir humain est la *bona mens*, qui est équivalente chez Abbagnano avec la sagesse de vie. Elle est, donc, „un principe à la fois théorique et pratique qui est la substance même de l’homme”. Pour Descartes, la raison est une faculté spécifique humaine qui n’a rien à voir avec le transcendantalisme. Le problème du Dieu chez Descartes est fondé – selon Abbagnano – sur les démonstrations scolastiques. Ainsi, l’action de l’homme ne peut être influencée par des forces extérieures, mais seulement par „le jugement de sa propre raison”. L’homme est libre chez Descartes, parce que la contrainte extérieure est absente, ce qui signifie que manquent „toutes les forces extérieures à la subjectivité rationnelle de l’homme”. (Ab. 215.) Quand il traite la question de la liberté humaine et de la préordination divine, Descartes cède à la solution thomiste en reconnaissant l’omnipotence humaine.

Abbagnano, donc, cherche à expliquer dans sa complexité l’œuvre philosophique de Descartes, mais il est clair qu’il met avant tout en relief les problèmes fondamentaux de sa propre philosophie, l’existentialisme. Il nous donne à voir Descartes comme le philosophe „qui porte jusqu’au bout les conséquences de cette mondialisation et humanisation de la raison que la philosophie de la Renaissance avait partiellement commencées”. (Ab. 196.)

Les interprétations chrétiennes: Cornelio Fabro et Augusto Del Noce

Suivant une toute autre tendance, les philosophes italiens chrétiens n’aborderent pas la pensée de Descartes de la même façon. Le philosophe du „thomisme essentiel”, le père Cornelio Fabro, par exemple, adopte une position *nettement polémique* contre Descartes, le fondateur de ce qu’il appelle „la philosophie moderne”⁶³. Dans son livre intitulé *Introduzione all’ateismo moderno* publié en 1964, Fabro fit la critique du principe cartésien du *cogito*, le liant au problème de l’athéisme. De la sorte, Fabro perpétua une tradition interprétative initiée par le recteur de l’Université d’Utrecht, le théologien protestant Voetius, qui avait accusé Descartes

63 Sur la conception philosophique de Cornelio Fabro voir le livre de Danilo Castellano: *La libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, Napoli, 1984. Edizioni Scientifiche Italiane.

d'athéisme de son vivant. Selon Fabro, chez Descartes, tout dérive du principe que „c'est la subjectivité humaine transcendante, l'acte du *cogito* qui provient du sujet, à donner structure et actualité à l'objet"⁶⁴. L'athéisme moderne prend son origine justement dans cette idée immanentiste du sujet, implicite – selon Fabro – dans le principe du *cogito* de Descartes⁶⁵. Le dualisme cartésien entre les deux *res*, la *res cogitans* et la *res extensa* renforce cette conception. Fabro affirme que Descartes abandonna la matière au pur mécanisme, avec pour conséquence la réduction successive de tout l'être objectif en termes naturalistes, et finalement l'athéisme. Fabro critiqua pareillement la „théologie progressiste" et Karl Rahner en particulier „accusés d'accorder des concessions à l'anthropologisme moderne"⁶⁶. Si Cornelio Fabro a raison de dire que chez Descartes le moment anthropologique est important, présent, il exagère – selon nous – lorsqu'il lie l'athéisme à la pensée du philosophe français.

C'est justement cette interprétation exagérée qui est critiquable chez l'autre philosophe du néoscolasticisme italien, Augusto Del Noce ; lui aussi traita de la question de l'athéisme dans son livre très fameux intitulé *Il problema dell'ateismo*, publié la même année, en 1964, mais selon un tout autre point de vue. Il recourt aussi à Descartes, et dans l'histoire de la pensée il lui assure une importance décisive. Selon Del Noce c'est justement Descartes qui – à cause de son ambiguïté fondamentale – a été l'initiateur des deux tendances philosophiques : une religieuse (Pascal, Vico et Rosmini), et une rationaliste, qui développe dans une direction immanentiste et athéiste le principe du *cogito*. Cette prise de position de Del Noce est pertinente, parce que le rôle de Descartes a été, en effet, double, dérivant justement des deux *res*. Del Noce : „À l'intérieur du cartésianisme on peut trouver un conflit entre l'humanisme et l'antihumanisme. C'est pourquoi sa continuité humaniste n'était possible qu'avec l'élimination de la métaphysique de Descartes et de l'autre côté le cartésianisme religieux devait nécessairement assumer un caractère antihumaniste"⁶⁷.

64 Cornelio Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964. Ed. Studium, vol. II. p. 927.

65 Cette interprétation ressemble beaucoup à celle de Blaise Pascal comme on vient de voir chez Halasy-Nagy.

66 Adriano Bausola: *Neoscolastica e spiritualismo*, in: *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari, 1985. Laterza, p. 300-301.

67 Augusto Del Noce: *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1990. Il Mulino, p. 418-419.

Del Noce a exposé ces thèses dans deux essais, intitulés respectivement *La personalità di Descartes* (1949) publié comme préface à la traduction italienne de *Meditationes de prima philosophia*, et *René Descartes* (1982), écrit pour l'*Enciclopedia Filosofica*. Dans ces essais il insiste sur „la coexistence d'un motif religieux et d'un motif laïque" chez Descartes⁶⁸ ce qui rend possible au moins trois sortes d'interprétations : religieuse, idéaliste et physicienne. Au centre de la première interprétation se trouve Dieu qui amène de Pascal à Malebranche et à Rosmini ; les interprétations idéalistes soulignent la présence de la *res cogitans* (comme les philosophes classiques allemands, surtout Kant) et celle physicienne (comme Laberthonnière ou les positivistes) la *res extensa*. Pour les deux dernières, la raison louée par Descartes est „la valeur suprême". (C. 13.) Elles négligent le moment religieux chez Descartes, et aboutissent souvent à l'athéisme. L'interprétation religieuse, elle, évite de tomber dans une forme de mysticisme, parce que „du mysticisme dans son cas on ne peut pas parler". (C. 18.) Ce que Del Noce définit comme une énigme, c'est justement cette coexistence pacifique, „sans drame", du moment religieux et du laïque. (C.21.)

La philosophie italienne distingue trois phases dans la pensée de Descartes. La phase de la jeunesse se constitue d'une polémique contre ce que Del Noce appelle *libertinage*, et d'une recherche d'une méthode fondée sur des bases mathématiques. Cette période va des *Regulae* jusqu'au *Discours*. Del Noce dit à propos de cette phase, que Descartes était convaincu du fait que „la philosophie est sagesse seulement si elle comporte des conséquences pratiques, si elle règle la vie". Donc, Del Noce – comme Abbagnano aussi – voit en Descartes un philosophe, pour qui la philosophie n'est pas seulement une métaphysique traitant des problèmes éloignés de la vie pratique, bien au contraire. Selon nous, c'est justement cette interprétation qu'il faut mettre en évidence aujourd'hui. Dans la deuxième phase, dite „méditative", Descartes aurait renoncé à cette recherche d'une philosophie pratique pour formuler une métaphysique. La période est appelée aussi „systématique" en raison du désir de chercher les règles principales de la philosophie et de la morale. C'est à ce moment que Descartes évoqua Dieu et qu'il polémiqua avec

68 Augusto Del Noce: *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992. Giuffrè ed. p. 8. (dans le texte: C.)

les théologiens et des jésuites sur son rapport au thomisme et à l'augustinisme. La troisième phase est un retour aux questions pratiques avec son œuvre intitulée *Les passions de l'âme*. A cette période, selon Del Noce, Descartes est de nouveau „le maître de la sagesse”. (C. 44.) Au contraire de la philosophie de l'École, „sa philosophie a un sens pratique et porte à la maîtrise de soi et du monde”. Cette dernière phase de l'œuvre de Descartes „est caractérisée par la séparation totale de la vérité rationnelle et de la vérité religieuse”. (C. 45.) Le seul but du philosophe du rationalisme devient „l'amélioration de la vie présente”.

Del Noce change d'idées en partie dans son ouvrage *La personalità di Descartes*. Il constate qu'évidemment la morale et les règles morales dérivent de la conception métaphysique, et de la sorte, l'unité des trois phases de la vie de Descartes peut se réaliser dans son interprétation. Ce qui est encore digne d'être signalé, c'est qu'il revient à une conception de la philosophie comme sagesse. Mais dans cet article, il y revient en s'appuyant des *Principia Philosophiae* de Descartes. Il cite les pensées cartésiennes sur la notion de sagesse qui est : „la connaissance parfaite de tout ce que l'homme peut savoir soit pour la conduite de sa vie, soit pour la conservation de son salut et l'invention de tous les arts”. Del Noce y ajoute une observation très juste : pour Descartes „la sagesse empirique n'est pas la vraie sagesse et la philosophie scolastique, abstraite, n'est pas la philosophie de la sagesse”. (C. 89.) ; la morale est „le grand final de la sagesse”. Cette vérité de la philosophie cartésienne a été négligée pendant longtemps, selon Del Noce, et il importe de la mettre en évidence aujourd'hui. Et nous sommes tout à fait d'accord avec cette thèse.

Conclusions

Ces interprétations italiennes de René Descartes et de son œuvre sont intéressantes pour deux raisons. Premièrement, parce que ce sont des philosophes très connus surtout de la deuxième moitié du 20ème siècle qui donnèrent un avis, un jugement sur le personnage et son travail. Et l'influence de Descartes est incontestable en Italie, même si le caractère national de la pensée philosophique diffère de celui français. Deuxièmement, parce qu'elles mettent en relief le caractère pragmatique, pratique, et quotidien de la philosophie cartésienne.

Presque concomitamment, Csere János Apáczai, János Halasy-Nagy et les philosophes italiens du 20^{ème} siècle eurent la même sensation en lisant Descartes : à savoir qu'il faut prendre au sérieux son désir de voir la philosophie servir à la connaissance de la vie quotidienne, et ne pas rester uniquement un savoir abstrait, même si – naturellement – elle repose sur des principes philosophiques stables.

5. Réflexions sur un homme indigné : Camus

Le rationalisme a été accepté et critiqué aussi – comme on vient de le voir – chez beaucoup de penseurs du 20^{ème} siècle. Pendant le siècle passé c'est justement le contraire : l'irrationalisme qui se présente chez les philosophes (surtout) allemands et français. Un de ces penseurs français était Albert Camus. Dans ses œuvres philosophiques et dans ses romans on peut trouver la présence de l'aliénation comme „condition humaine”, la prégnance de l'absurde, et également la critique de cette situation.

Camus était-il indigné ou révolté? N'était-ce pas lui qui écrivit le livre *L'homme révolté*? Oui, c'était bien lui. Alors, pourquoi le qualifier d'indigné? C'est justement cette question à laquelle cet essai tente de donner une réponse.

1. L'absurde

Le romancier-philosophe Albert Camus perpétue (avec Jean-Paul Sartre) la tradition de beaucoup d'intellectuels français à partir du Siècle des Lumières⁶⁹. Quand il affirmait „je ne suis pas un existentialiste” que sous-entendait-il signifie? Qu'il n'était pas vraiment philosophe? Certainement pas. Cela voulait dire qu'il voulait garder son originalité dans le champ

69 Il est peut-être suffisant de citer ici le nom de Voltaire, par exemple, qui était un romancier philosophe ou un philosophe romancier à la fois. Il existe une discussion dans les interprétations si un romancier philosophe soit ou pas l'opposé des écrivains à thèse. En d'autres termes, si Camus soit ou pas l'opposé de Sartre? In: Philosophie Magazine, Hors-série n. 17. Avril-mai 2013. Paris, p. 25. (dans le texte PhM.).

philosophique, en étant romancier *et* philosophe⁷⁰, avec comme notions centrales l'absurde (comme chez Kierkegaard), et la révolte. On pourrait d'ailleurs le caractériser comme le véritable philosophe de l'existentialisme. Dans les travaux d'histoire de la pensée philosophique, en général, Camus est placé à côté de Sartre, Marcel et d'autres, mais n'est pas toujours cité dans des histoires de la philosophie. Mais pour nous, il est évident que dans ses romans – *L'étranger* ou *La peste* –, dans ses pièces – *Caligula* ou *Les Justes* – et dans ses œuvres théoriques – *L'homme révolté* ou *Le mythe de Sisyphe* – il apparaît comme un des philosophes français les plus importants du 20^{ème} siècle⁷¹.

Au centre de sa philosophie se trouve, donc, *la notion de l'absurde*. Comme il l'affirme : l'absurde est son point de départ, „c'est la première de mes vérités”. Il essaya de donner une définition de l'absurde sans la réduire à une seule signification, ainsi dans *Le Mythe de Sisyphe* que : „le simple « souci est à l'origine de tout » ou : „cette étrangeté du monde, c'est l'absurde”, ou „cette nausée...c'est aussi l'absurde”. Beaucoup de définitions qui conduisent au même point : l'absurde est la condition humaine pour lui.

On pourrait se demander si l'absurde chez Camus est *un sentiment*, ou mieux: „une énumération des sentiments” ou même *l'état ontologique* de la situation socio-politique de l'époque ? Selon Jean-Paul Sartre, à propos de *L'étranger*, „ce mot (l'absurde) prend, sous la plume de M. Camus, deux significations très différentes : l'absurde est à la fois un état de fait et la conscience lucide que les personnes prennent de cet état”⁷². Ce double sens du mot rend quelquefois difficile à comprendre l'essence de la pensée de Camus, mais dans le même temps, par cette équivocité, Camus dresse un tableau complet de l'homme et de la situation dont il parle.

70 Il est vrai même si dans quelques-une d'histoire de la philosophie, Camus n'est pas cité (comme par exemple dans le *Tableau de la philosophie française* de Jean Wahl) ou peu analysé (comme dans *l'Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes* de Jean-Louis Dumas). Mais selon le professeur émérite à l'*Institute for Advanced Studies* de Princeton Michael Walzer: „homme de lettres et moraliste, Camus représente la vieille tradition française”. Cfr: Michael Walzer: *Le choix d'Ulysse*, in: *Albert Camus. La pensée révoltée*, Philosophie magazine, p. 56.

71 Il en parle ainsi à Stockholm où il a reçu le prix Nobel en 1957. „J'avais un plan précis quand j'ai commencé mon oeuvre: je voulais d'abord exprimer la négation. Sous trois formes: romanesque, dramatique et idéologique...”.

72 Jean-Paul Sartre: *Meursault est innocent*, in: PhM. pp. 47-48.

Mais l'absurde revêt aussi un troisième aspect : le *rapport* entre les sentiments des individus et le monde où l'homme vit. Analysant l'œuvre de Camus, le philosophe spécialiste des questions morales, André Comte-Sponville souligne que selon Camus „rien n'est absurde en soi. L'absurde naît toujours d'une comparaison entre deux ou plusieurs termes disproportionnés ou antinomiques...”⁷³. Comte-Sponville cite le fameux exemple de Camus (tant de fois expérimenté en Europe Centrale) que „si je vois un homme attaquer à l'arme blanche un groupe de mitrailleuses, je jugerai que son acte est absurde”. Donc, selon Camus, il n'est pas suffisant de dire que le monde est absurde, ni que l'homme lui-même soit absurde, mais l'absurde est leur face-à-face, leur liaison. „L'homme se trouve devant l'irrationnel. Il sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde” – dit Camus. En somme, l'absurde fait le lien entre le monde et l'homme. Dans l'absurde, Camus constate le manque d'espoir, de satisfaction et d'amour, mais il est en même temps la „conscience et refus de la mort” et du suicide. Mais y-a-t-il une possibilité de délaisser l'absurde et afin de se lancer dans la quête d'autres buts? Pourquoi Camus répète-t-il tant de fois suivant Œdipe, que „je juge que tout est bien” ? C'est parce qu'il pense qu'il n'y a pas d'absurde sans révolte.

En ce qui concerne *L'étranger* et son protagoniste *Meursault* : comment peuvent-ils jugés de ce point de vue ? Hannah Arendt donne une interprétation valable sur *L'étranger*. Selon la philosophe américaine d'origine allemande, „le héros du livre, l'étranger, est un homme ordinaire qui refuse tout simplement de se soumettre à l'esprit de sérieux de la société, qui n'accepte pas de se conformer aux obligations des fonctions qu'elle lui attribue”⁷⁴. Donc, Meursault ontologiquement n'est pas un „homme sérieux”, il ne veut pas l'être et son état réel le pousse à un sentiment caractéristique de l'absurde : la révolte.

Mais la situation de l'homme absurde (comme Meursault) n'aboutit-elle pas toujours au suicide et pas seulement à la révolte ? Le geste de l'antihéros du roman n'était-t-il pas, involontairement suicidaire? Meursault s'est pratiquement condamné à mort en tuant l'Arabe. C'est

73 André Comte-Sponville: *L'absurde, de la révolte à la sagesse*, in: PhM. p. 17.

74 Hannah Arendt: *L'existentialisme expliqué aux Américains*, in: PhM. p. 119.

en acceptant son état de lassitude, qu'il finit par commettre un acte criminel, une „action gratuite”, notion chère à André Gide. Il n'a pas pris conscience de ce qu'il allait faire. Il n'a pas dominé ses passions, ses sentiments, Meursault est tel un Bouddha occidental – comme dit Atiq Rahimi⁷⁵. Quelle est la cause de ce comportement ? Selon la lecture sartrienne de Camus „l'étranger qu'il veut peindre, c'est justement un de ces terribles innocents qui font le scandale d'une société parce qu'ils n'acceptent pas les règles de son jeu.” (PhM. 48.) En ce sens, Arendt et Sartre se rejoignent quant à leur appréciation du roman.

2. La révolte

Camus, en présentant l'état et le sentiment de l'absurde, n'est pas un partisan de l'absurde, au contraire, il „ne l'accepte pas”, comme le démontre très bien le philosophe du personnalisme, Emmanuel Mounier⁷⁶. Selon Mounier, Camus, „présente la révolte comme une décision, la seule qui assure la dignité de l'homme devant un monde inhumain”. (PhM. 25.) Justement c'est l'absurde qui fait naître la révolte, la non résignation à cette situation ontologique et personnelle aussi.

Qu'est-ce qu'un homme révolté, donc? Camus répond ainsi à cette question fondamentale : „C'est un homme qui dit non”. C'est le refus de la condition humaine actuelle et éternelle. Mais cela ne suffit pas pour Camus. Si l'homme „refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement”. Comme André Comte-Sponville le constate justement : c'est „ni oui absolu, donc, ni non absolu, l'un et l'autre mortifères, mais une perpétuelle tension entre les deux”. (PhM. 21.)

Donc, Camus ne peut pas être considéré comme un penseur révolutionnaire (a contrario de Sartre, par exemple), mais davantage comme un *penseur de la juste mesure* entre les deux extrémités – toujours existants. Camus dit : „être un homme libre c'est refuser à la fois d'exercer et de subir la terreur”. (PhM. 59.) Mais la révolte contre le mal (même si

75 Atiq Rahimi: *Camus en sage hindou?*, in: PhM. pp. 42-45.

76 Emmanuel Mounier: „*Un cogito absurde*”, in: PhM. p. 25.

elle est symbolique comme dans *La peste*), est normale. Normale si elle est équilibrée.

Selon nous, Alain Finkielkraut a raison de dire que Camus était un „penseur de la mesure”. Camus, selon lui, diffère fondamentalement de Sartre, car l’auteur de *L’Être et le Néant* met l’accent dans ses œuvres sur la haine et sur l’acceptation (dans certaines conditions) de la violence dans l’histoire, tandis que pour Camus „l’homme peut bien foncer, mais ce qu’il y a d’humain en lui ce n’est pas le mouvement, ce n’est pas même le but, c’est le freinage. L’homme freine!”⁷⁷. Il ne suffit pas d’être libre pour agir ; ce qui est important, c’est de *savoir se régler* selon les idéaux humanistes, et éviter la violation de la juste mesure. C’est pour cela qu’il faut dire „non” jusqu’à ce que la force et la menace violentes se lassent. L’équilibre entre les deux parties extrêmes (le „oui” et le „non”) est essentiel selon Camus pour arriver à *une éthique humaniste*. (PhM. 92.) Selon le philosophe basque espagnol, Fernando Savater, dans l’époque difficile qu’il a vécu comme Camus, le rôle de l’écrivain philosophe „était très inspirant parce qu’il a dessiné la tâche d’un intellectuel engagé dans la défense des valeurs démocratiques essentielles”⁷⁸. Et dans les régimes démocratiques, la révolte mesurée est non seulement possible, mais elle est aussi souhaitable.

Camus a essayé d’établir une distinction nette entre la *révolte* et la *révolution*. Philippe Sabot, professeur de philosophie à l’université de Lille-3, le dit justement : „s’il entend laisser une place à la révolte dans l’histoire, il condamne fermement les révolutions et les idéologies qui, sous couvert de libération par et dans l’histoire, livrent les hommes au déchaînement meurtrier de la violence”⁷⁹. Camus pense à souligner cette différence en 1951, dans son livre *L’homme révolté* après la révélation de l’existence de camps de concentration (les goulags) en Union Soviétique et après avoir connu la vraie histoire des „procès de Moscou” (tel celui de Nikolai Boukharine, exécuté en 1938). Camus n’acceptait pas ces procès et il désirait opposer des valeurs morales d’un humanisme nouveau à tous ces événements tragiques. Donc, la révolte pour Camus n’est pas une négativité, mais au contraire une positivité – comme dit Philippe Sabot – „une possibilité d’action”. (PhM. 92.) Elle est aussi la

77 Alain Finkielkraut: *Les vérités dernières du Premier Homme*, in: PhM. pp. 153-157.

78 Fernando Savater: *Une inspiration constante pour penser et agir*, PhM. pp. 94-95.

79 Philippe Sabot: „*Je me révolte donc nous sommes*”, PhM. pp. 90-92.

condamnation de toutes sortes de violences d'État. C'est en raison de cette conviction morale humaniste qu'il a refusé d'accepter l'invasion de la Hongrie par les troupes soviétiques en 1956.

3. L'indignation

Mais la „possibilité d'action" qu'il prône, n'est pas une action. Qu'est-ce donc, la révolte ? La langue française est vraiment très riche de synonymes : rébellion, émeute, insurrection, enragement etc. Mais tous ces termes ont une signification très particulière. La rage mène-t-elle à la révolte, ou celle-ci procède-t-elle d'une autre logique ?

Camus présente dans *l'Homme révolté* toute une série de révoltes – de celle métaphysique des fils de Caïn et de l'insurrection des esclaves de Spartacus jusqu'au terrorisme d'État – qui aboutissent toutes au meurtre ou à la violence. Pour Camus, il était important de réaliser une étude complexe sur les différentes formes de la révolte dans l'histoire de l'humanité, pour faire voir „pourquoi les idéaux étaient pervertis, la révolte devenant meurtre, Prométhée devenant César". Pour lui „il s'agit de tracer les voies authentiques d'une révolte contre le destin, d'où serait rigoureusement exclu le crime"⁸⁰. La révolte doit être en faveur de la mesure, et pas de la démesure des violences.

Jean-François Mattéi trouve que cette conception de révolte chez Camus est proche de la notion d'indignation qui est apparue ultérieurement en France, surtout grâce à Stéphane Hessel. La révolte – écrit Mattéi – est „la cristallisation d'une indignation première, toujours personnelle, intime, charnelle. En ce sens, Camus est peut-être davantage un homme indigné qu'un homme révolté"⁸¹. L'indignation n'est pas chez Camus une attitude purement passive, mais „un cri outragé", un appel vers la „réparation de la justice". (PhM. 109.) Et la justice chez lui comme chez les Grecs antiques est *la mesure*. Mais l'indignation „à sens unique" est aussi une démesure, donc, *l'indignation doit être pondérée*. „L'indignation ne doit jamais être partielle ni partielle selon Camus. Elle doit

80 Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes*, op. cit. p. 366.

81 Jean-François Mattéi: *L'indignation, appel à la justice*, PhM. p. 108.

être partagée par tous les hommes, quels que soient leurs origines, leurs croyances ou leurs bords politiques” – dit Mattéi. (PhM. 110.)

Ce n'est pas la révolution, donc, que Camus prône : c'est simplement l'indignation envers tout ce qui l'entoure : le „temps du mépris” et tout ce qui conduit aux meurtres, aux assassinats. C'est pour cela que Camus peut être considéré un humaniste. Humaniste, à une période de l'Histoire où régnaient partout la peur et la terreur. „Nous avons vu mentir, avilir, tuer, déporter, torturer, et à chaque fois, il n'était pas possible de persuader ceux qui le faisaient de ne pas le faire, parce qu'ils étaient sûrs d'eux, et qu'on ne persuade pas une abstraction, c'est-à-dire le représentant d'une idéologie” – dit-il. (PhM. 76.) Le „premier témoin de notre Histoire présente” (comme Roland Barthes l'appelle), Camus a le courage d'écrire *La Peste*, symbole de l'Occupation et de la Résistance ; in fine : la critique de la terreur en Europe.

4. La mondialisation et l'homme indigné

L'horizon politico-social de Camus était avant tout européen : il a vécu le „siècle de la peur”, l'époque des totalitarismes. La deuxième guerre mondiale a encore ouvert un autre horizon pour Camus et ses contemporains : celui des batailles et des conflits *mondiaux* et *globaux*. Parmi les intellectuels français il était, par exemple, parmi les premiers à condamner l'attaque à la bombe atomique à Hiroshima⁸². Néanmoins, à cette époque-là, une perspective globale des questions essentielles du monde n'existait pratiquement pas. Globale, c'est-à-dire une vision totale des problèmes qui englobe tous les questions concernant toute l'humanité.

Bien que presque tous ces problèmes prirent racine à cette période de l'humanité, les individus n'en étaient pas conscients. À la fin du 20ème siècle, à l'ère de la mondialisation, les intellectuels, philosophes, sociologues, politologues ont commencé à analyser l'état du globe. À partir de 1972, les savants du Cercle de Rome publièrent les résultats de leurs recherches sur les limites de la croissance, comprise comment

82 Dans le journal intitulé *Combat*, il publie un commentaire sur Hiroshima au titre „le siècle de la peur”.

pouvant mettre en question, ou même encore menacer la survie de l'humanité sur la Terre. Changement de perspective aussi pour les intellectuels. Et c'est justement cet état de condition humaine et terrestre qui a conduit *Stéphane Hessel* à écrire son pamphlet sur le devoir d'indignation, s'exprimant pour tous ceux conscients des problèmes graves qui caractérisent notre époque. Hessel, qui participa à la Résistance française, dit : „Le motif de base de la Résistance était l'indignation. Nous, vétérans des mouvements de résistance et des forces combattantes de la France libre, nous appelons les jeunes générations à faire vivre, transmettre, l'héritage de la Résistance et ses idéaux. Nous leur disons : prenez le relais, indignez-vous ! Les responsables politiques, économiques, intellectuels et l'ensemble de la société ne doivent pas démissionner, ne se laisser impressionner par l'actuelle dictature internationale des marchés financiers qui menace la paix et la démocratie⁸³.” Aujourd'hui, selon Hessel, il y a deux grands défis : „la très grave injustice infligée à une beaucoup trop grande partie de l'humanité, privée des fondements nécessaires à une vie décente...” et „la violation des libertés et des droits fondamentaux”⁸⁴. Mais Hessel y ajoute aussi les menaces qui pèsent sur l'environnement : „la pensée productiviste, la fuite en avant de l'économie financière est très coupable : elle engendre les *traders*, les conflits, la compétitivité, la violence...d'où encore, un accroissement de l'écart entre les très pauvres et les très riches. Cette vision du monde est arrivée à son terme, à son échec.” Hessel en tire une conclusion très remarquable : „Il est grand temps que le souci d'éthique, de justice, d'équilibre durable prévale. Car les risques les plus graves nous menacent. Ils peuvent mettre un terme à l'aventure humaine sur une planète rendue inhabitable pour l'homme.”⁸⁵

En déployant ces arguments, Hessel cite plusieurs fois le nom de Sartre, et pas celui de Camus, mais il est évident que ses pensées ont été influencées tout d'abord par les conceptions de Camus sur la révolte. Hessel aujourd'hui, ainsi que Camus à son époque, soulignent l'importance de l'indignation comme réaction aux problèmes politiques, économiques et sociaux de cette époque. Et c'est l'indignation

83 Stéphane Hessel: *Indignez-vous!*, Montpellier, 2011. Indigène éditions, p. 9.

84 Idem. p. 8-9.

85 Idem. p. 16

non-violente, la „juste mesure” de Camus qui est la forme actuelle de la révolte⁸⁶.

L'époque à laquelle Camus vivait était déjà marquée par de graves dangers ; du moins le pensait-il : „il est donc vrai que nous vivons dans la terreur. Nous vivons dans la terreur parce que la persuasion n'est plus possible, parce que l'homme a été livré tout entier à l'histoire...” – dit-il. (PhM. 76.)

Que penserait Camus aujourd'hui ? Il dirait „non” et „oui” à la fois, il serait un homme „révolté”, ce qui voudrait dire aujourd'hui : un homme indigné. Dans le monde global les théoriciens (par exemple Zygmunt Bauman) parlent de notre époque comme celle de la „modernité liquide”, c'est-à-dire où rien n'est figé, mais toujours fluide avec une empreinte terrible sur l'homme de la postmodernité. À cause des réseaux internationaux de capitaux, des banques, des mass médias et des organisations criminelles (décrits en détail par Manuel Castells) tout devient imprévisible et incontrôlable. Selon ces théoriciens, il faudrait changer de direction avant qu'il n'arrive une catastrophe mondiale. Ce n'est pas cela que Albert Camus dit, en 1946, dans son article intitulé *Le siècle de la peur* en disant que „le monde nous paraît mené par des forces aveugles et sourdes qui n'entendent pas les cris d'avertissement, ni les conseils, ni les supplications?” (PhM. 76.)

„Camus n'est pas l'homme des lendemains qui chantent mais des présents qui indignent” – dit Sven Ortoli, rédacteur en chef de la revue Philosophie Magazine (PhM. 5.) et nous sommes complètement d'accord avec ce constat.

6. Derrida sur le savoir-vivre

Il semble qu'à la fin du 20ème siècle la philosophie tendît à se diviser tout au moins en deux parties séparées. Une de ces tendances s'attache encore aux racines métaphysiques de cette science, et voudrait conserver les valeurs et les méthodes traditionnelles. Selon notre point de vue,

86 Jeanyves Guérin en parle dans son essai intitulé *Les faits et la foi autour de L'homme révolté*, in: *Camus de l'autre côté du Mur. Réceptions de l'oeuvre camusienne*, (rédigé par Judit Maár), Paris, 2014. L'Harmattan, p. 107-118.

les philosophes de cette tendance cherchent à interpréter, à comprendre et à traduire à leur manière *les textes* des penseurs classiques (et parmi les philosophes du 20^{ème} siècle: tout d'abord Heidegger) et ils citent largement les textes. L'autre tendance cherche à comprendre *la réalité*, les nouveautés de la réalité dans le présent, mais toujours en usant des notions traditionnelles de la pensée philosophique. Cette tendance – ce qu'on appelle aujourd'hui la „philosophie appliquée” – tend à connaître et à étudier tout ce qui est une nouveauté dans la société d'aujourd'hui. Grâce à cette volonté nouvelle de certains philosophes sont nées des disciplines tout à fait neuves comme la bioéthique, l'écologie ou bien la philosophie interpersonnelle. Cette dernière reconduit les philosophes de cette tendance à la vocation ancienne et traditionnelle de la philosophie, c'est-à-dire à „l'amour de la sagesse”.

Il existe une troisième voie, celle qui est propre à Jacques Derrida, et qui unit les deux tendances. Dans ses œuvres, on peut voir la présence toujours renouvelée de la philosophie classique allemande (de Heidegger et Jaspers aussi) et celle de la métaphysique spécifiquement française. Son langage philosophique suit aussi le style, basé sur la traduction des textes allemands, de Sartre et de Lévi-Strauss, assez compliqué et plein de néologismes. Derrida se cache dans ses textes et il se démasque de temps en temps. Mais ce qui est clair pour tous ses lecteurs est qu'il connaît parfaitement les œuvres de ses prédécesseurs et il cherche à les „traduire” selon sa pensée spécifique. Dans ce sens, il appartient à la première tendance. À la deuxième, on peut le ranger par l'essence, le contenu de sa pensée. Derrida, à vrai dire, traite les questions actuelles de son époque, la fin du 20^{ème} siècle. C'était le cas de son séminaire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales au début de l'année 1996, au cours duquel il aborda pendant un semestre le problème de *l'hospitalité*. Le thème de ce séminaire, l'accueil des étrangers était vraiment très actuel à ce moment là, avec l'occupation, l'année précédente, de l'Eglise Saint-Michel⁸⁷.

Son intérêt pour Karl Marx s'explique peut-être par les changements de régime en Europe centrale et orientale. Il discuta de ce thème aux États-Unis et il publia les textes de ses conférences en un volume, en

87 Sur le problème de l'hospitalité chez Derrida nous allons parler plus tard en détails, quand à la fin de ce volume nous traitons la question de la migration.

1993, sous le titre *Spectres de Marx*. Titre faisant allusion aux événements historiques, et à la conception de Francis Fukuyama de la „fin de l'histoire”, et à d'autres problèmes actuels. Ce volume aborde plusieurs thèmes : on peut y étudier son rapport à Marx, le parallèle avec Shakespeare, les catégories du travail, du capital et – bien entendu – celle du spectre. Ici, nous nous limitons à analyser un aspect – peut-être pas fondamental – du volume, mais qui permet de saisir l'essence de la pensée morale de Derrida.

Nous voudrions présenter ici, à la base de l'introduction de l'œuvre (*Exordium*), ses conceptions de la vie, de la mort, et de l'homme, plus généralement. Au début de son texte, Derrida pose la question fondamentale de toutes les philosophies : *comment peut-on vivre?* „Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit: *je voudrais apprendre à vivre enfin*”⁸⁸. Comment peut-on poser une question pareille dans un livre sur Marx ? Peut-être parce que le philosophe allemand lui suggère un modèle de vie ? Il est loisible de dire que chez Derrida les réponses manquent souvent. Il continue à *demande*: „enfin, mais pourquoi ?”. Peut-être est-ce le moment dans la vie d'une personne quand où l'on s'aperçoit que l'on ne sait pas comment vivre ? Est-ce que Derrida vit un tel moment ? – on ne sait pas exactement. Et lui de continuer : „*Apprendre à vivre*. Étrange mot d'ordre.”. Mais qui est-ce qui veut apprendre à vivre „et à qui” – pose-t-il la question. Ce n'est pas par hasard que dans le langage philosophique français fondé sur le rationalisme, il existe un mot spécifique pour désigner cette volonté d'apprendre à vivre : le „*savoir-vivre*”. Derrida retient que le vrai problème est de savoir *de qui* pourrait-on apprendre à vivre: „apprendre à vivre, l'apprendre de *soi-même*, tout seul, *s'apprendre soi-même à vivre*” ? Mais cela veut-il dire qu'on apprend à vivre de nos propres expériences ? Il apparaît que Derrida ne pense pas à ça. Il dit que c'est l'expérience générale de la vie qui nous aide à comprendre ce qu'il faut faire dans la vie pour être et heureux. Et c'est donc la vie même qui nous fait apprendre à vivre. Donc, la sagesse de vivre ne provient pas „de soi-même”, mais, „de la vie par la vie”. La vie est une grande école pour pouvoir acquérir une sagesse de vie. Mais Derrida continue ses questions : „apprendre à vivre, mais pour qui ?” dit-il. Sa réponse semble assez simple : pour soi-même. Mais le problème qui se pose ici est qu'il

88 Jacques Derrida: *Spectres de Marx*, Paris, 1993. Galilée, Exorde, p. 18.

y a beaucoup de gens qui *ne savent pas vivre*. Mais „vivre, par définition, cela ne s'apprend pas” – dit-il, parce que savoir vivre revêt un sens différent pour chacun. Mais ce „savoir-vivre” doit être – malgré tout – un impératif, parce qu'on n'a pas plus grand besoin dans la vie que ce savoir. Et le „savoir-vivre” est – en fin de compte – la sagesse de savoir vivre et de pouvoir réussir dans la vie. „Étrange engagement pour un vivant supposé vivant, dès lors, que celui-ci, à la fois impossible et nécessaire : je voudrais apprendre à vivre”. C'est donc une nécessité pour l'homme de réussir dans la vie. En somme, nos expériences ne suffisent pas pour nous apprendre à vivre : il faut chercher et trouver une autre personne qui puisse nous apprendre à vivre. Et si l'autre ne sait pas vivre, s'il est maladroit ou incapable ? Quand même et de toute façon, les expériences des autres personnes servent. Derrida : „Vivre, par définition, cela ne s'apprend pas. Pas de soi-même, de la vie par la vie. Seulement de l'autre et par la mort.”

Derrida ici aborde une question fondamentale de la philosophie depuis l'Antiquité : le problème de la mort. Celle-ci est un sujet que la majorité des penseurs ont déjà traité dans l'histoire de la philosophie. Peut-être est-ce Michel de Montaigne qui a donné une réponse acceptable sur le rapport entre la vie et la mort, en disant que „celui qui ferait apprendre à mourir les gens, il les ferait apprendre à vivre”⁸⁹. Il apparaît que Derrida est totalement d'accord avec Montaigne sur les façons de comprendre le lien entre la vie et la mort. Pour Derrida il est évident qu'il faut vivre la vie en sachant bien que l'homme est mortel. Mais vivre est toujours un impératif pour tous. Dans cette période entre la naissance et la mort, l'homme doit „vivre autrement et mieux”. Puis, il se corrige lui-même: „pas mieux, mais plus juste”. Que signifie cette injonction de „vivre autrement” ? Peut-être faut-il changer notre mode de penser et d'agir, et éviter de tomber dans la monotonie ou la routine ? Mais Derrida ne dit pas cela expressément. Pourtant ce serait une vérité absolue.

Durant cette période entre la naissance et la mort „habitent” les spectres – dit-il – et l'homme doit les prendre en compte dans sa pensée et dans ses actes. La vie est, donc, une „coexistence”: une coexistence avec les fantômes du passé, toujours présents. Ils constituent la politique

89 Michel de Montaigne: *Essais*, Paris, 2002. Éd. Livre de Poche, Chap. XIX.: „qui apprendrait les hommes à mourir, leur apprendrait à vivre”.

de la mémoire, celle de l'héritage et des générations. C'est comme cela que „pour Marx, Hegel devient un fantôme, et pour nous Marx l'est”⁹⁰. Une certaine conclusion de Derrida est qu'il faut cohabiter avec nos fantômes, avec nos passés. C'est pour cette raison qu'il faut toujours respecter les gens qui n'existent plus : vérité absolue de chaque morale – soutient-il, et avec raison. Le savoir-vivre, la coexistence avec les autres personnes exigent la reconnaissance du fait qu'on ne peut pas rompre avec notre passé, car toutes nos expériences proviennent de ce passé. Il faut donc, tout d'abord avoir du respect pour notre passé, puis il faut se comporter d'une manière responsable vis-à-vis des gens – dit-il – qui ont subi l'influence des régimes différents du passé. En plus, il est nécessaire d'être juste avec notre passé commun, parce que nous l'avons vécu ensemble. On doit être, donc, respectueux, responsable et juste envers le passé, parce qu'il constitue notre héritage, notre tradition. Et ce sera encore la même situation „avec notre vie, demain”. C'est une pensée très juste de Derrida : notre passé, notre présent et notre futur (même après la mort) dépendent de cette prise de conscience de l'existence d'autrui.

Derrida, en somme, reconnaît l'importance de l'héritage du passé. Serait-il, donc, un penseur conservateur ? Nous ne pensons pas cela. Il s'agit plutôt du fait qu'il sait bien que vivre sans prendre compte du passé, en négligeant les fantômes du passé, est une impasse. À la sagesse du savoir-vivre appartient fondamentalement la reconnaissance des expériences (positives ou négatives) du passé. Sans cela, il est impossible de vivre d'une manière tout au moins acceptable. C'est peut-être un fardeau, mais notre vie actuelle se compose aussi de cela. Et l'homme, en vivant une vie responsable, juste et respectueuse, peut être caractérisé – selon Derrida – tout d'abord par sa dignité. Et cette dignité est „inconditionnelle” ; l'homme – en dehors d'être digne de se comporter comme „Homme” – est en même temps un être raisonnable, mais il est fini⁹¹.

90 Pour lui, un „spectre du passé” pouvait être Sartre. Pendant une conférence tenue à Paris en 1999 par le Groupe d'Études Sartriennes où Derrida était présent, il a parlé de son rapport à Sartre. Il retenait Sartre „un figure très déterminante” dans la philosophie française et européenne, „le penseur le plus populaire et admiré”. Cfr. mon livre: *Életutak és életelvek Dantétől Derridáig* (Itinéraires de vie et principes de vie de Dante jusqu'à Derrida), Budapest, 2005. éd. Eötvös József Könyvkiadó, p. 233-234.

91 Dans un autre chapitre du même livre Derrida écrit que l'homme est „un être temporel et fini”. (Idem. p. 167.) Ces pensées du philosophe français évoquent certaines idées de l'existentialisme (soit Heidegger, soit Abbagnano).

Et dans la pensée de l'homme, les spectres sont toujours présents dans chaque instant de sa vie, et ils déterminent son futur.

Mais qu'est ce que Derrida ne dit pas? Il ne parle absolument pas de la substance, du contenu de ce „savoir-vivre”. Quels sont, au fait, les principes sur lesquels on peut construire une vie réussie ? En recourant à la méthode de Derrida, nous pourrions nous aussi poser une question : peut-être que l'argent, les biens et la richesse fondent une vie heureuse ? Nous pouvons, avec Aristote, répondre que l'argent est seulement la pré-condition d'une vie de succès et heureuse. Il faut d'autres choses, par exemple la tranquillité de l'âme, comme l'affirmaient les stoïciens et les épicuriens. Ou alors l'inébranlable maîtrise de soi, la confiance en soi, qui sont la base d'une juste connaissance de soi. Évidemment, il peut arriver qu'une personne puisse se faire voir comme un homme ou une femme de succès pendant une certaine période. Le succès dans la vie est vraiment important parce qu'il est une preuve du „savoir-vivre”. Mais eu égard à la durée de la vie, il faudrait avoir d'autres qualités aussi : la persévérance, l'invention, l'habilité, et la capacité de décision prompte, etc. En vérité, nous pourrions dire que savent bien vivre, seulement ceux qui réussissent à vivre une vie riche de faits et d'idées pendant une longue période. *Le synonyme de la vie c'est la durée*, et le synonyme du savoir-vivre est une vie longue et pleine d'expériences.

Nous cherchons nous aussi, tous les jours, l'essence de ce „savoir-vivre”. Derrida sait bien qu'il s'agit là d'une question fondamentale non seulement de la philosophie, mais aussi de notre vie terrestre. Ce livre du philosophe français est vraiment très important pour nous de ce point de vue. Mais Derrida a continué à réfléchir à ce sujet, comme en témoigne sa dernière interview donnée au journal *Le Monde*, le 9 octobre 2004. Dans celle-ci, *il nie avoir su vivre*. Aujourd'hui évidemment, il ne nous est pas possible de savoir ce qu'il entendait par là. N'avait-il pas eu de succès dans la vie ? L'homme est parfois (ou assez souvent) mécontent de sa production. Mais à ce point-là ?

Mais Derrida a complètement raison : „rien n'est plus nécessaire que cette sagesse : savoir-vivre. C'est l'éthique même : apprendre à vivre.”.

7. L'anthropologie philosophique de Foucault

1. Le philosophe du „labyrinthe”

„Je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici, d'où je vous regarde en riant. Eh quoi ? Vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d'une main un peu fébrile – le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos... Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même: c'est une morale d'état-civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire.”⁹²

C'est ainsi que se présente, dans son livre intitulé *L'archéologie du savoir*, un des philosophes français les plus importants du 20^{ème} siècle, Michel Foucault. Il est vraiment difficile de savoir qui était Foucault, l'élève à l'École normale supérieure de Jean Hyppolite : un représentant de l'école phénoménologique dont les philosophes préférés étaient Nietzsche et Heidegger ⁹³? Ou bien un des représentants principaux du structuralisme ? Certains le classent parmi les poststructuralistes, d'autres disent qu'il était postmoderne. Et ce n'est pas par hasard. Foucault, en effet, ne souhaitait pas „rester le même” pendant toute sa vie : il a modifié ses idées assez souvent, recomposant ses thèses, et il est resté à de nombreuses reprises (peut-être volontairement?) obscur, laissant sans réponse les questions qu'il avait posées. „Qu'est-ce que la langue?”, „Qu'est-ce que la vie?”, „Qu'est-ce que le travail?” ; se contentant d'un „je ne connais pas la réponse”. En outre, le „philosophe du labyrinthe” possède un langage philosophique spécial qui – pour les traducteurs d'autres langues – est vraiment très difficile à traduire. Le philosophe italien Nicola Abbagnano soupirait en lisant les textes de Foucault : „On cherche en vain la belle clarté cartésienne (qui remonte jusqu'à Montaigne) chez Foucault, la clarté qui était pour longtemps propre du langage philosophique français”⁹⁴.

En se souvenant de son itinéraire, Foucault dit que vers les années 1950 il s'intéressait « aux problèmes des significations. Nous sommes

92 Michel Foucault: *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969. Éditions Gallimard, p. 28.

93 Voir son interview dans *Les Nouvelles*, 1984. n. 28. p. 40.

94 Nicola Abbagnano: *Per o contro l'uomo*, Milano, 1968. Rizzoli, p. 67.

tous formés par l'école phénoménologique...". Ensuite, il traite du rapport entre l'existence individuelle et l'ensemble des structures, et plus encore des conditions historiques où cette existence individuelle se présente⁹⁵.

Peu après, il s'est détourné de l'école phénoménologique, et commença à s'intéresser aux questions du „système". Il a découvert le „point de rupture" là où d'abord Claude Lévi-Strauss a démontré dans la société, puis Jacques Lacan dans l'inconscient, que la signification est seulement un phénomène, la surface du système. Alors, il put se tourner vers les problèmes du présent en voulant rechercher la signification du terme „présent", s'interrogeant sur la „préhistoire du présent", c'est-à-dire *l'archéologie du savoir*. De là la passion pour les questions de la maladie et de la folie, faisant montre d'une expertise en psychologie et en psychiatrie. Il étudia aussi les problèmes du savoir, de l'épistémè, le système des choses, autant de thèmes qui avaient une importance significative non seulement dans la philosophie française, mais aussi dans la littérature, surtout chez les représentants du *Nouveau Roman* comme Nathalie Sarraute ou Alain Robbe-Grillet.

Il étudia l'archéologie des sciences sociales dans son œuvre *Les mots et les choses* publiée en 1966⁹⁶, un livre fondamental non seulement pour Foucault, mais aussi pour toute l'histoire de la philosophie européenne. Ce livre développe en effet une anthropologie philosophique cohérente. Il montre comment le „produit" le plus récent de la structure mentale est la „naissance de l'homme", que beaucoup interprètent erronément comme sujet des sciences sociales. Lorsque le concept de l'homme se présente dans l'épistémè, il meurt en même temps. L'homme meurt et disparaît – selon Foucault.

2. Les anthropologies philosophiques dans les années 1960

Dans quel climat philosophique général se pose le problème de l'homme, sa naissance et sa mort dans l'œuvre de Michel Foucault ? On peut dire que les années 1940 et 1960 siècle étaient les décennies les plus intéressantes de ce point de vue.

⁹⁵ *Convesazione con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milano, 1969. Rizzoli, p. 94-95

⁹⁶ Cfr: Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris, 1966. (Dans le texte: MC:)

Il faut dire que même beaucoup plus avant, au début du siècle passé, le problème de l'homme était déjà débattu. Notamment sous l'influence de Nietzsche, fut évoquée la dissolution de l'individu, de l'homme. Le poète hongrois Endre Ady (influencé dans une de ses périodes créatrices par Nietzsche) remarquait ainsi que „*Tout ce qui fut entier s'est disloqué*”⁹⁷, paroles prises de l'œuvre du philosophe allemand, *Also Sprach Zarathustra*. Selon Wittgenstein „le sujet pensant et réfléchi n'existe pas”, „le sujet n'appartient pas au monde, mais il est la limite du monde”. En revanche, les personnalistes, comme par exemple Emmanuel Mounier, prêchaient la priorité de la personne humaine par rapport à la nécessité matérielle. Dans l'anthropologie allemande, chez Gehlen, Rickert, Scheler, Cassirer et d'autres, on trouve l'idée que l'homme est capable de rompre avec ses liens qui l'attachent à son environnement naturel et qu'il est prêt à vivre comme „être ouvert au monde”. Un des traits caractéristiques de l'homme est qu'il est créateur des valeurs, et un être de culture (Rickert), ou d'esprit (Scheler). C'est l'humanisme qui est au centre des anthropologies religieuses. Jacques Maritain soutenait ainsi la thèse de l'humanisme théocentrique selon lequel l'homme est capable de s'accomplir. Parmi les marxistes occidentaux, il faut mentionner le nom du philosophe italien Antonio Gramsci, pour qui la question de l'homme est „le premier et le majeur problème de la philosophie”⁹⁸. L'homme est „l'ensemble des rapports sociaux parce qu'il englobe en soi l'idée de devenir : l'homme sera, devient quelque chose, il se transforme toujours selon les changements des rapports sociaux”⁹⁹. L'autre philosophe proche du marxisme mais qui n'hésita pas à le critiquer est Jean-Paul Sartre. Selon lui – comme nous allons voir plus tard – „*la réalité humaine*” manque dans le matérialisme historique¹⁰⁰. Selon Sartre, le marxisme risquait de devenir une „anthropologie inhumaine” s'il n'intégrait pas la catégorie de l'homme. György Lukács, lui répondit dans un

97 Le poème d'Endre Ady intitulé *Le chariot nocturne* est traduit par Yves Bonnefoy.

98 Voir aussi ma monographie: *Gramsci politikai filozófiája* (La philosophie politique de Gramsci), Szeged, 1991. éd. Szegedi Lukács Kör.

99 Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*, Tourin, (édition critique), 1975. éd. Einaudi, p. 1343-1344. (la traduction est la mienne). Il dit: „l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti” (Q. 1344.).

100 Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, Paris, 1986. p. 31.

livre polémique¹⁰¹. Heidegger, de son côté, fit la critique de Sartre dans sa „*Lettre sur l'humanisme*” de 1946. Selon lui, tout humanisme part de l'hypothèse qu'il existe „l'essence la plus générale de l'homme”, et ce sans avoir questionné „la vérité de l'être”¹⁰². Il effectua une critique de la thèse de l'humanisme selon laquelle „l'homme est un *animale rationale*”, car selon lui le mode d'existence particulier de l'homme est son „ex-sistence”. Lukács ne put accepter cela, et il répondit dans son *Heidegger redivivus* en 1949. Selon lui Heidegger „basculait entre le subjectivisme extrême et le pseudo-objectivisme” car le concept „*das Man*” ne contient pas des „relations sociales” et la vraie objectivité se trouve dans le concept de *Dasein* ; et „l'ontologie de Heidegger est démasquée comme une anthropologie” – dit Lukács. Sartre justement avait bien compris cet aspect de la philosophie heideggérienne quand il mit au centre de sa propre philosophie la notion de „réalité humaine” comme seule objectivité possible. Et il confronta la conception de l'humanisme de Heidegger, et celle de „l'humanisme le plus évolué de la bourgeoisie”, c'est-à-dire de Goethe et de Hegel. Cet humanisme part de la thèse que l'homme, originellement un produit de la nature, au fil de l'histoire, va devenir un être capable de réaliser, dans le futur, ce que ses possibilités lui permettent¹⁰³. Lukács, donc, expose une conception dynamique de l'homme qui ressemble beaucoup à celle de Gramsci.

Le thème d'une conférence de Jacques Derrida, tenue en 1968 à New York, intitulée *Les fins de l'homme*, est digne d'attention, car en rapport avec le débat sur l'humanisme et avec l'interprétation de *Dasein* heideggérien. Selon Derrida, c'est en raison de la „lecture anthropologique” du *Dasein*, faite par Sartre, qu'Hegel, Husserl et Heidegger „ont été lus de façon anthropologique”¹⁰⁴ en France. Tout cela a été suivi d'une vague antihumaniste et anti-anthropologique à laquelle Michel Foucault appartenait. Il formula son antipathie et sa conception d'une

101 György Lukács: *L'existentialisme ou marxisme?*, Voir la version en italien: *Esistenzialismo o marxismo?*, Milan, 1995. Aqcvaviva, p. 143-144. (dans le texte nous nous servons de cette édition).

102 Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, 2006. Verlag Vittorio Klostermann, p. 45.

103 György Lukács parle de Heidegger dans son *Heidegger redivivus*. Il existe seulement la version en hongrois: *A polgári filozófia válsága*, Budapest, 1949. Éd. Hungária, p. 213.

104 Jacques Derrida: *Les fins de l'homme*, in: *Marges de la philosophie*, Paris, 1972. Minuit, p. 140.

séparation de l'idée et de la praxis de l'humanisme, dans un de ses essais inspiré par Kant, intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?* : „Le marxisme a été un humanisme, l'existentialisme, le personnalisme l'ont été aussi ; il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliniens eux-mêmes disaient qu'ils étaient humanistes".¹⁰⁵ Il y ajoute que malgré cette mauvaise réputation du mot, on ne doit pas refuser tout ce qui se réclamait humaniste, mais qu'il faut établir une distinction nette parmi les conceptions et on ne peut pas admettre l'humanisme comme l'axe d'une philosophie sérieuse.

3. La „naissance" et la „mort" de l'homme chez Foucault

Analysant le développement historique du savoir, Foucault arrive à la conclusion que l'homme est devenu un problème vraiment philosophique seulement au 19^{ème} siècle. Selon lui dans l'ère classique le concept d'homme était absent. Déjà, dans l'introduction du livre *Les mots et les choses*, il affirme que „l'homme n'est qu'une invention récente"¹⁰⁶, qu'il est un concept d'à peine deux cents ans et qu'„il est seulement une ride dans notre savoir", vouée à la disparition lorsque le savoir trouvera sa nouvelle forme. Le problème ici n'est pas si simple, parce que Foucault a raison de dire qu'une *notion complexe* de l'homme a été élaborée seulement au début du 19^{ème} siècle, mais il se réfère à un concept de l'homme spécial. Il ne faut pas oublier que le sujet principal de la philosophie est l'homme, depuis les Grecs antiques en passant par Saint Augustin, Pico de la Mirandole, Vico, Helvétius et beaucoup d'autres penseurs. Comment donc comprendre la position foucauldienne ?

L'épistémè de la culture occidentale, selon Foucault, peut être caractérisée par „deux grandes ruptures", qui partagent en trois parties l'épistémè de l'Europe occidentale. Cette rupture s'est produite au commencement de l'ère classique (vers la moitié du 17^{ème} siècle), qui suivait le premier épistémè, la Renaissance. Puis on remarque cette rupture au début du 19^{ème} siècle avec le début de l'âge moderne. Dans ces périodes la pensée n'a pas évolué, mais l'ontologie des choses et l'ordre ont été

105 Cfr. *The Foucault Reader*, New York, 1984. Pantheon Books, p. 43.

106 Michel Foucault: *Les mots et les choses*, op. cit. p. 17.

modifiés. Après le 19^{ème} siècle l'homme, entré dans le savoir, „est une fente dans l'ordre des choses". Selon lui, dérivent de cette date „toutes les chimères des humanismes nouveaux", et les pensées anthropologique „moitié-philosophiques".

Ce processus d'apparition de la notion d'homme est lié à Kant selon Foucault. C'est le philosophe de Königsberg qui aurait posé le problème de l'homme, avec trois questions critiques : „que puis-je savoir?", „que dois-je faire?" et „que dois-je espérer?". Mais à ces trois questions, il ajouta une quatrième: *Was ist der Mensch?* (MC: 381.) Si Kant souhaitait réveiller les gens de leurs rêves dogmatiques, Foucault désirait mettre un terme à leurs „rêves anthropologiques". Selon Foucault, la „vocation actuelle de la pensée contemporaine" est de „se détacher de l'Anthropologie" (avec majuscule), une tâche débutée par „l'expérience de Nietzsche" pour qui la mort du Dieu est synonyme de la disparition de l'homme, et où la notion de l'*Übermensch* signifie la mort imminente de l'homme". (MC. 383.)

Et Foucault rit et se moque de tous ceux qui voudraient parler encore de l'homme, de son pouvoir ou de sa libération, et qui posent encore des questions quant à son existence. Cette thèse du philosophe français – nonobstant son désir fondé de critiquer certaines philosophies subjectivistes – a été vivement attaquée par plusieurs de ses contemporains¹⁰⁷.

Ce qui est intéressant et complètement en contraste avec ses positions est qu'il relativement aisé de reconstruire son anthropologie à partir de ses œuvres. Et quand il parle de la mort de l'homme, Foucault est bien sur le terrain de l'anthropologie. En plus, dans *Les mots et les choses*, on peut voir qu'il possède de tous les éléments d'une anthropologie cohérente. Il est vrai que sa constatation finale est que „l'homme est en train de disparaître" (MC. 430.), mais en voulant faire la critique de Foucault et de sa conception, nous pourrions même hasarder que *toute l'œuvre de Foucault* (surtout ses essais sur les situations de marginalités comme la folie, la sexualité etc.) *n'est pas autre chose qu'une sorte d'anthropologie philosophique*.

Que dit-il au fait, sur l'homme ? Il constate que la vie, le travail et le langage „règnent sur l'homme" et déterminent ses qualités. Quand

107 Cfr. *Pensées rebelles. Foucault, Derrida, Deleuze*, Auxerre, 2013. Sciences Humaines Éditions.

l'homme réfléchit, il s'aperçoit qu'il est un être vivant, un moyen de production, et porteur des mots qui existaient devant lui. (MC. 350.) Une caractéristique fondamentale de l'homme est sa *finitude*, qui est son mode d'existence authentique. L'homme peut être caractérisé comme une dualité entre l'empirique et le transcendant, il est à la fois un „être naturel” (anatomique-physiologique) et un „être connaissant” ; idée qui existe aussi chez Kant. (MC. 356-7.) L'homme possède aussi sa „condition humaine”, c'est-à-dire la dualité du *cogito* et de l'inconcevable, et en même temps son rapport à son origine parce qu'il n'est pas contemporain de la de ce qui l'a fait venir au monde. (MC. 374.) Selon Foucault tout cela doit être surpassé.

Le sujet de la science, à partir du début du 19ème siècle est justement cet homme, et ce dans la biologie, l'économie, la philologie, l'histoire, la sociologie, la psychanalyse et l'ethnologie. „Les sciences sociales se tournent vers l'homme en tant qu'il vit, il parle et il produit...il organise son mode de consommation...et comme il possède le langage, il peut se construire tout un univers symbolique dans lequel il a un rapport à son passé, aux choses, aux autres hommes...” (MC. 392.) Selon lui, l'homme a trois dimensions : comme organisme vivant, il produit ses relations, il possède la langue, et il participe à la production. (MC. 393.)

Mais, malgré tout, pour Foucault, l'homme n'existe pas comme entité séparée. Certaines de ses propositions semblent très étranges pour nous : selon lui, l'homme n'est pas un être historique. (MC. 412.) Il dit que l'homme „*ne se constitue comme sujet d'Histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots*”. Et l'homme en tant qu'homme – selon Foucault – disparaîtra. Cela arrive parce que l'homme est classé sous les structures les plus différentes, par conséquent – dit-il – il „a cessé d'être le sujet de soi-même et il a cessé d'être à la fois objet et sujet.”¹⁰⁸

Quand il souligne l'importance de la structure, qui englobe l'homme, il apparaît qu'il est devenu structuraliste. La pensée de la mort de l'homme est assez répandue dans cette tendance philosophique, par exemple chez Lévi-Strauss qui parle de „*la dissolution de l'homme*”, dans *La pensée sauvage*. Althusser veut „pulvériser le mythe philosophique (théorique) de l'homme”. Foucault, donc, fait partie de cette tendance

108 Cfr. *Conversation avec Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, op. cit. p. 107-108.

philosophique à une période donnée. À une période donnée, car il va changer progressivement d'idées et commencer à parler en d'autres termes du sujet et de l'homme.

4. Foucault vers la réinterprétation du sujet

Il est assez curieux qu'à la fin de sa vie, Foucault – vivant dans ses labyrinthes – parle différemment de la place du sujet dans sa propre philosophie. Dans les derniers volumes de *l'Histoire de la sexualité* il dit que l'homme doit se construire autrement que jusqu'ici. En 1984, date de sa mort, il publia encore deux chapitres du livre : *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, abordant les idéaux les plus importants du monde grec, c'est-à-dire sur le contrôle de soi, et sur la „culture de soi” (*cura sui*), c'est-à-dire sur les principes moraux grâce auxquels le „rapport de l'individu à soi-même devient plus intensif”¹⁰⁹.

Selon le Foucault tardif, la „culture de soi” est devenue un principe moral général valable chez les anciens Grecs : on peut le trouver chez Socrate, chez Épicure, chez Plutarque et aussi chez Sénèque. Selon eux, l'homme doit disposer librement de soi-même, et ce principe doit être valable pour tous et pour toujours, pendant toute la vie. Pour Foucault, donc, la „culture de soi” constitue un aspect fondamental de „l'art de vivre”, qui donne à l'homme la connaissance de soi-même. Il est un véritable „art” dont on avait déjà élaboré les techniques (HS. 70.) Le sujet, dans cette circonstance, se présente dans ses relations aux autres citoyens. (HS. 79.) ; Foucault évoque ainsi longuement le mariage, l'espace politique, en y cherchant les „formes nouvelles de la subjectivité”¹¹⁰. Subjectivité, terme qu'il avait nié auparavant.

Dans les „labyrinthes” de Foucault, donc, on peut découvrir à certains moments sa volonté de réélaborer sa conception de l'homme. Sa thèse sur la „mort de l'homme” avait provoqué de vifs débats de la part de Garaudy, Sartre et Derrida aussi. Peut-être sentait-il qu'il fallait changer d'opinions ? Rien n'est certain. Il faut être très prudent quand on

109 Michel Foucault: *Histoire de la sexualité*, vol. III. *Le souci de soi*, p. 48. (dans le texte: HS.)

110 H. L. Dreyfus - P. Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982. p. 301.

s'approche de sa philosophie, parce qu'on ne sait jamais où est-ce qu'il se cache et où est-ce qu'il se dévoile, en raison de ses multiples aspects.

Paul Veyne écrit ainsi sur Foucault dans son livre : „Non, Foucault ne fut pas un penseur structuraliste, non, il ne relève pas non plus de certaine pensée 1968 ; il n'était pas d'avantage relativiste, historiciste, il ne subodorait pas non plus de l'idéologie partout...Le foucaldisme est, au vrai, une anthropologie empirique qui a sa cohérence et dont l'originalité est d'être fondée sur la critique historique"¹¹¹. Peut-être.

Et, en fin de compte, Foucault pourrait aujourd'hui gagner le pari présenté au début de son livre : „*On peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable*”. Il est vrai qu'il existe aujourd'hui de grandes menaces quant à l'existence de l'homme sur la terre. Déjà en 1951, Heidegger – en faisant allusion à Kant – disait : „l'homme n'était jamais si problématique qu'aujourd'hui”. Le grand problème de nos jours est de déterminer si la „mort de l'homme” est seulement une thèse philosophique „simple” ou pas. Si non, pourrait-on faire encore quelque chose pour une nouvelle *condition humaine* et sauver la vie de l'homme sur la terre ? Si non, Foucault aurait raison.

8. Les principes de „l'art de vivre” chez Foucault

Dans un des livres de la *République* de Platon, le philosophe grec raconte le „Mythe d'Ér” qui évoque le choix du destin de l'homme. L'âme de l'homme est guidée dans ce choix par l'habitude : l'âme choisit toujours sa vie passée et en général elle ne veut pas changer de vie. Et Platon, à ce propos, pose la question : „qui est-ce qui pourrait nous rendre capables et savants afin de reconnaître quelle est la vie bonne et quelle est la mauvaise, et parmi les vies possibles comment choisir partout et toujours la meilleure ?”.

Oui, la question de Platon est toujours actuelle, et très vraie. C'est justement ce qu'ont cherché dans l'histoire de la pensée, les philosophes „modernes” comme François Pétrarque, Michel de Montaigne, Francis

111 Paul Veyne: *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, 2008. Albin Michel, p. 9-11.

Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, les existentialistes et beaucoup d'autres encore.

Foucault, vers la fin de son activité philosophique, s'est intéressé, lui aussi, aux questions liées à „l'art de vivre”, dans son *Histoire de la sexualité*. Au troisième volume de ce livre il estime nécessaire que l'homme forme sa vie avec un très grand soin, et il évoque les termes du latin classiques : *se facere, se formare*. Sur cette idée classique se base sa conception de la „culture de soi” (*cura sui*). Foucault (comme Derrida) est convaincu qu'il faut apprendre à vivre et à bien choisir le mode de vie à suivre.

Les principes de vie chez Foucault

Quand il évoque les pensées des philosophes antiques sur les possibilités de vivre, à vrai dire, il parle de lui-même, de ses propres principes de vie. Son problème est bien la possibilité pour l'homme de se construire comme sujet moral. Ce sont les règles édictées par la raison qui doivent dominer la vie quotidienne de l'homme, avance-t-il, citant les textes d'Épictète sur ce point. Il faut réserver chaque jour des heures pour la contemplation et nous poser les questions suivantes : qu'avons-nous fait, quels sont nos principes moraux rationnels ? Etc. A ces fins, il faut étudier des livres sur les vérités de la morale. Une de ces vérités est la *tempérance* comme vertu fondamentale. D'autres vérités de la vie sont la *santé* et le *soin de notre corps* et son *salut*. La suffisance et la présomption sont évidemment des valeurs négatives, tout comme la torpeur. Les buts principaux, donc, pour Foucault sont „le bonheur de l'âme” et „la santé du corps” dont il faut prendre soin. L'homme doit aussi cultiver ses amitiés, car là réside une des sources de son bonheur. Il faut, en plus, être persévérant, et ne jamais faiblir dans ses efforts. L'homme ne doit pas être agité ou excité, mais au contraire : calme et raisonnable. Il faut, de toute façon, *éviter et vaincre les passions négatives*, car seulement de cette manière l'homme peut rester „patron de soi-même”. En plus, l'homme doit aussi *éviter l'ambition* qui gâte sa sérénité. En ce qui concerne la joie de vivre comme une des valeurs majeures, Foucault établit la distinction suivante : le mot latin *gaudium* signifie que l'homme peut être tranquille, car sa tranquillité dépend seulement de lui-même ;

l'autre concept, la *voluptas* décrit une source de joie se trouvant hors de la personne, et cette joie est toujours incertaine. La chose la plus importante dans la vie, selon Foucault est la *joie sereine*, et à ce propos, il cite Sénèque: „*disce gaudere*”. Mais la joie, la satisfaction, ne sont pas des vertus que l'homme possède déjà prêtes ; il faut les conquérir tous les jours. Ce qui est encore plus difficile dans la vie est qu'il faut obtenir ce bonheur serein, même si les temps ne sont pas favorables pour un pareil sentiment. En somme, dans tous les cas, l'homme doit être capable de disposer de la *maîtrise de soi*, dont la pré-condition est le „pouvoir sur soi-même” (*potestas sui*). Pour obtenir cette maîtrise, il faut s'exercer sans cesse et s'entraîner physiquement et psychiquement.

Les techniques de l'art de vivre

Ainsi préparé l'homme peut s'exercer à ces techniques de l'art de vivre. Dans les sociétés antiques il existait déjà des spécialistes qui s'occupaient justement de guérir les gens, grâce à ce savoir. Ces spécialistes fonctionnaient comme des guides psychiques et moraux à la fois. Ils étaient des philosophes et des docteurs en même temps. Le mot grec *pathos* (comme celui latin *affectus*) se réfère à la fois aux passions, et aux maladies physiques, aux troubles du corps et aux passions de l'âme. Les stoïciens, par exemple, traitaient des mêmes choses : l'éducation de soi-même et le traitement curatif médical de soi-même. Pour Foucault, leur vision était pertinente parce que ces deux priorités appartiennent à la „cura sui”.

Et le philosophe français ne se borne pas à l'individu, dans ce livre. Selon Foucault, l'auto-analyse ne veut pas dire que l'homme devrait s'enfermer, et délaissier les autres et les problèmes de la société. Au contraire, „l'échange des idées avec d'autres personnes” et l'éducation des gens font partie de l'art de vivre. La „culture de soi” signifie aussi que l'homme s'intéresse tout d'abord à sa propre famille, à la famille en général, et également à la vie publique. Quant à la famille, Foucault soutient la thèse que – malgré l'inégalité des rapports de force en son sein – les parties doivent l'équilibrer selon une volonté réciproque. En ce qui concerne la vie politique, elle n'est pas un „champ de séjours” mais qu'elle exige un „engagement durable” pour ceux qui choisissent ce modèle de vie. Il est

ainsi, parce que la „politique est vie et praxis” à la fois, comme le disait Plutarque : „*bios kai praxis*”.

Quelles sont les vertus de l’homme politique, selon Foucault ? Il s’intéresse beaucoup au sujet. Il en énumère plusieurs : il faut éviter la pompe superflue, la vanité, les éclats de fureur, la vengeance, la violence et l’insinuation malfaisante. L’homme politique doit tenir éloigné les flatteurs, exercer l’abstinence dans les affaires politiques, ne jamais laisser en suspens n’importe quelle affaire, et en même temps être constant et persévérant. Parmi les dirigeants et les subordonnés, la raison doit toujours décider, et non pas les sentiments ou les passions. En outre, l’homme politique (mais l’homme ordinaire aussi) doit tenir compte du tourbillonnement, de la rotation incalculable de la fortune. Les résultats de l’agir politique dépendent d’une part de la bonne ou de la mauvaise fortune des événements, mais aussi du comportement des individus qui se trouvent autour de l’homme politique. Quand Foucault dit qu’en général les gens sont mobiles et incalculables, il ne s’agit pas de les considérer comme des ennemis ; au contraire, il faut obtenir leur consentement pour les affaires d’état ; cette idée ressemble beaucoup aux thèses de Machiavel¹¹².

Ces pensées de Foucault sur les vertus et le comportement de l’homme politique (et on pourrait dire : de l’homme ordinaire aussi) font voir que seul l’homme qui possède déjà la puissance et le pouvoir sur soi-même peut devenir un homme qui connaît le savoir-vivre. Mais l’homme chez Foucault est toujours seul dans le monde. Est-ce que les individus comme individus peuvent se sauver ? Foucault parle seulement du sujet singulier, mais si „l’homme meurt”, comment pourraient survivre les individus ? Reste-t-il un minimum d’espérance pour l’homme dans le monde ?

112 Sur Machiavel voir mon essai : *Il monarca di Dante e il principe di Machiavelli. Un’analisi comparata*. – in : *New Studies on Machiavelli and Machiavellism. Approaches and Historiography*, (édité par Georghe Lencan Stoica – Sabin Dragulin), Bucarest, 2014. Éd. Ars Docendi, p. 137-146.

Le débat entre Sartre et Lukács sur le sujet et sa morale

9. Sartre sur le sujet et sa morale

La fameuse phrase de Jean-Paul Sartre, qui se trouve dans son essai *L'anthropologie*, explique en grande partie l'orientation de toute sa philosophie : „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.¹¹³” Durant sa vie philosophique, il retourna 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 important ici pour nous, c'est de mettre en évidence cette question dans deux textes sartriens : la conférence *L'existentialisme est un humanisme* de 1945, et une conférence faite à Rome en 1961, intitulée *Marxisme et subjectivité* (publiée en 2013 avec un nouveau titre : *Qu'est-ce que la subjectivité?*). Utiliser des conférences semble idoine, pour mieux saisir l'essence des thèmes traités dans ses œuvres théoriques, expliqués d'une manière synthétique. Et, en effet, comme on va le voir, Jean-Paul Sartre est très explicite dans ces textes courts.

1. La dynamique des idées philosophiques dans la première moitié du 20ème siècle

Mais comment et pourquoi le problème du sujet et de sa morale se pose avec tant de force et d'insistance chez Sartre ? Sans aucune doute, à la fin du 19ème et au début du 20ème siècle, les différents types de positivisme, de néopositivisme, de pragmatisme et d'économisme étaient prédominants dans la philosophie européenne. Le positivisme était ainsi

113 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 suffisante au sujet.

répandu chez les philosophes en Allemagne, en Italie, en Grande-Bretagne et en France ; le sujet, l'individu, étaient conçus comme des 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 de la philosophie morale. C'était l'époque où l'importance de l'homme et sa dimension éthique passaient en arrière-plan.

Ce n'était pas par hasard que beaucoup de penseurs au début du 20^{ème} siècle – tels Henri Bergson ou Benedetto Croce – ont commencé leur carrière en analysant certaines thèses du positivisme et les ont critiquées vivement ; l'idéalisme était cependant divisé en différentes écoles : le néo-kantisme, le néo-hégélianisme. Cette dynamique entre tendances contraires, positivisme, matérialisme, idéalismes a véritablement marqué le début du siècle

1.1. Le positivisme a une longue histoire en France à partir d'Auguste Comte¹¹⁴. Pour lui, l'individu n'avait aucun intérêt et il ne fallait pas le considérer, tout comme la subjectivité qui est un sentiment, ou affectivité, coupée du monde social et historique. Ce qu'il importait d'étudier, de décrire, c'étaient les faits sociaux et pas l'individu. Le positivisme s'est scindé en deux écoles en France à la fin du 19^{ème} siècle, celle d'Émile Littré, et une école plus orthodoxe, proche du Maître : celle de Pierre Laffitte. Cette pensée positiviste a exercé de l'influence sur d'autres disciplines. Elle a nourri, par exemple, la sociologie d'Émile Durkheim. La méthode de la recherche devait être positive, dans le sens qu'il importait de traiter les faits sociaux comme des choses. À l'école durkheimienne appartenaient des savants comme Marcel Mauss, théoricien du „fait social total”, ou Lucien Lévy-Bruhl selon lequel la morale théorique n'avait plus de sens et devait être dépouillée des subjectivités et remplacée par la „physique des mœurs”.

1.2. Le néopositivisme continua et enrichit les thèses du positivisme classique. Ludwig Wittgenstein, par exemple, „s'est interdit toute

114 Cfr. Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes, 3. Temps modernes*, Paris, 1990. Éditions Tallandier.

proposition métaphysique, éthique et esthétique”¹¹⁵. Au lieu de l’homme, Wittgenstein s’occupa de la critique du langage. La tâche de la philosophie ainsi comprise, est donc de rendre claires les propositions du langage, et pas d’élucider l’homme en sa totalité. Même démarche aussi – un peu plus tard – des représentants du Cercle de Vienne, tels Moritz Schlick ou Rudolf Carnap. Pour eux, ce qui comptait en philosophie, était 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”¹¹⁶. L’émergence de ces tendances, explique comment en revanche, beaucoup d’autres – comme Sartre – se sont intéressés en réaction aux problèmes socio-politiques.

1.3. *L’économisme* (ou matérialisme vulgaire) a été assez répandu en Europe dans la philosophie du début du 20^{ème} siècle. La simplification des idées marxistes en économisme, en économie déterministe, a pu produire une interprétation déformée de l’histoire. Ce courant d’idée fut présent aussi en France chez Jules Guesde ou Benoît Malon, dont les conceptions conduisirent Marx à affirmer : „ce qu’il y a de certain c’est que moi, je ne suis pas marxiste”.

Sartre critiqua 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” – ajouta-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, donna une impulsion à la renaissance de l’idéalisme en France (et en partie en Europe aussi). Contre la „tyrannie des faits” il prôna l’importance de l’imagination et

115 Cfr. François Stirn: *Les grands penseurs contemporains*, Paris, 1998, Armand Colin, p. 41.

116 Ibid., p. 38.

des idées, „la souveraineté de l'idée sur les faits”¹¹⁷. Il ne s'agissait certes pas d'un refus total des faits, mais de la reconnaissance 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, écrivit un article intitulé: „L'illusion idéaliste” notant 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 dominèrent, mais le réalisme et le positivisme se défendirent à leur tour. Une vraie discussion naquit entre ces deux tendances d'idées contradictoires.

La „philosophie nouvelle” d'Henri Bergson mérite une place à part dans ce tableau¹¹⁸. L'auteur de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* eut une influence considérable sur l'évolution intellectuelle du jeune Sartre. Le concept bergsonien du „moi profond” semble avoir influencé le concept de l'Ego sartrien¹¹⁹ ; suivant en cela les idées exprimées dans *L'évolution créatrice* ; mais bientôt Sartre commença à critiquer Bergson et son œuvre. Cela se voit, par exemple, dans *L'Être et le Néant* où il 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 commença dès le 19ème siècle, où elles eurent une influence considérable. Sartre connaissait les thèses de Hegel, vues pendant ses études. Mais la présence de ces idées était évidente également chez le grand commentateur

117 Ferdinand Brunetière: *La renaissance de l'idéalisme*, Paris, 1896. Librairie de Firmin-Didot, p. 25.

118 Cfr. *L'actualité d'Henri Bergson*, Paris, 2012. Archives Karéline. On a parlé du rapport entre Bergson et Sartre pendant la rencontre annuelle du Groupe d'Études Sartriennes en 2012, à Paris.

119 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. p. 177-198.

de Hegel, Alexandre Kojève, que Sartre a beaucoup apprécié. Chez Kojève on peut voir et détecter un rapport assez direct entre Hegel et Heidegger¹²⁰. À l'aide de Kojève, Sartre peut retrouver la route (déjà préparée 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 son côté, l'influence de l'existentialisme „négatif” de Heidegger¹²¹. Ce pessimisme de Heidegger reste un des traits caractéristiques de l'existentialisme de Sartre aussi, qui va être renforcé par ses séjours en Allemagne dans les années Trente. Cet aspect pessimiste et la prégnance du sentiment d'aliénation sont aussi présents dans les œuvres littéraires de Sartre de cette époque, comme *La nausée* (1938), et les nouvelles du volume *Le mur* (1938), voire plus tard.

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 laquelle Sartre a commencé sa carrière philosophique.

2. *Le jeune Sartre*, au lycée Henri IV, eut comme professeur de philosophie le penseur *Alain* (pseudonyme d'Émile-Auguste Chartier très reconnu à l'époque ; un humaniste cartésien, rationaliste, convaincu profondément par les valeurs démocratiques, et athée. Cette influence reste définitive pour Sartre – selon nous – pendant toute sa vie. N'est-ce pas le témoignage de la présence de la pensée de Descartes que 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 évoque les influences de Descartes. Pour Sartre c'est la subjectivité qui est au premier plan, comme le note Jean Vioulac : „On appelle ainsi *philosophie de la subjectivité* toute pensée qui fait de la conscience de soi le fondement de toute vérité”¹²². Ici, l'imaginaire joue

120 Cfr. Jean Wahl: *Tableau de la philosophie française*, Paris, 1962. Éditions Gallimard, p. 149.

121 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. p. 509-514.

122 Jean Vioulac: *La liberté cartésienne*, Le Point, avril – mai 2008, n. 17. p. 22.

un certain rôle dans la conscience¹²³. Sartre déjà dans ses œuvres de jeunesse (*L'Esquisse d'une théorie des émotions* et dans *La transcendance de l'Ego*) cherchait 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, étudiée avec enthousiasme durant sa jeunesse.

3. Un antécédent théorique: L'Être et le Néant

La route intellectuelle de Sartre est sinueuse, mais il est resté *in fine* fidèle aux orientations de sa 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 s'il va ensuite modifier – parfois profondément – quelques unes de ses idées). Son point de départ est ici (et toujours) le sujet, la subjectivité.

Sartre ne fait pas que la critique 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 : la „réalité humaine”¹²⁴. Cette interprétation du terme heideggérien a causé beaucoup de malentendus et de discussions philosophiques en France – comme on a déjà vu auparavant. Critique du terme *Mit-Sein* aussi, en disant qu'il ne prouve absolument pas l'existence de l'Autrui, Sartre introduit les termes „l'être-en-soi” et „l'être-pour-soi”, établissant la distinction entre l'être matériel et l'être humain, en donnant la priorité à l'être-pour-soi.

En sus, Sartre met déjà en relief le rapport entre les questions ontologiques et morales. Il parle de l'amour comme d'une liaison conflictuelle

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

124 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 probablement de la traduction de Corbin.

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 pour la première fois sous une forme systématique les notions fondamentales 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 de son existentialisme, comme par exemple „l'existence précède l'essence”, „l'homme doit se faire”, „l'enfer, c'est les autres”, ou „l'homme est condamné à la liberté”. Pourquoi le sujet et sa morale se posèrent avec tant de force pendant, et peu après la deuxième guerre mondiale ? Selon François Dosse: „C'est cet élan de liberté qui entraîne l'enthousiasme collectif des intellectuels français : la France, sortant de la barbarie totalitaire, s'identifia à cette philosophie qui exalte la capacité du sujet à s'arracher aux contraintes qui pèsent sur lui.¹²⁵”

Ces idées sur le sujet et sur la morale restent constantes 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 départ¹²⁶. Mais, en même temps, on peut voir que malgré ses critiques, il a subi d'autres influences : celles de Husserl et de Heidegger. Tout cela, dans une perspective originale, typique de Sartre. Dans ce texte il prit une position critique contre tous les adversaires de la pensée existentialiste : avant tout contre les critiques marxistes et contre celles des chrétiens.

Posant la question suivante: „Qu'est-ce qu'on appelle existentialisme ?”, 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 – „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

125 François Dosse: *La philosophie dans l'après-guerre*, Le Point (hors série), *Penser l'homme*, avril-mai 2008, n. 17. p. 8.

126 Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1970. Les Éditions Nagel, p. 17. (dans le texte: EH).

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 critiqués de sa pensée. Il ne s'agit pas seulement d'un passage direct du *cogito* cartésien jusqu'au *Dasein* heideggérien, justifiable vu que Sartre voulait à tout prix présenter son idée fondamentale sur le sujet, mais il emploie surtout les différents termes (comme „l'être", „l'homme", „la réalité humaine") sans établir de distinction entre eux. Il continue en plus à traduire le *Dasein* heideggérien comme *réalité humaine*. Jacques Derrida, par exemple, est un des critiques de cette traduction, en disant que cette formule a empêché en France pour une longue période de bien comprendre les nuances qui se trouvent dans le terme de Heidegger¹²⁷. Quoi qu'il en soit cela n'empêche pas de comprendre la volonté tenace de Sartre de souligner l'importance du facteur subjectif dans sa philosophie.

Que signifiait „sujet" ou „subjectivité" chez Sartre en octobre 1945, peu après les tragédies de la deuxième guerre mondiale? „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 apparaît, donc, qu'il introduit de 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 est un ensemble de 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

127 Jacques Derrida a parlé de son rapport à Sartre pendant un Colloque de Groupe d'Études Sartriennes en juin 1999, à la Sorbonne dont nous avons déjà parlé.

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’autres 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, ou mieux : 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 de 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, et donne des possibilités de réaliser des projets. Donc, selon le philosophe français, „l’existentialisme est un optimisme, une doctrine d’action”. (EH. 95.)

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 „délaisse” : „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.) Il est conséquent ici, et cela 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 complètement justifié, car Sartre soutient aussi l’importance de la liberté, de la possibilité du choix dans la vie¹²⁸. Il est vrai que de cette thèse fondamentale pourrait dériver une

128 Sartre dit expressément que „l’existentialisme est un optimisme”. (EH. 95.)

de ses notions morales : la responsabilité. L'homme, „une fois jeté dans le monde, 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 est le fondement de sa morale, car la liberté est „le fondement de toutes les valeurs." (EH. 82.). Sartre établit une distinction entre les valeurs du „règne humain" et celles du „règne matériel", sans en dire davantage. (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 joint 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 permette à l'homme de vivre, c'est l'acte" (EH. 63.), „d'abord, je dois m'engager, ensuite agir"¹²⁹. Le résultat d'un tel acte est toujours imprévisible. La morale générale – selon 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 moraux. 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, il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises." (EH. 58.)

5. Un autre antécédent: Questions de méthode

Après les faits socio-politiques des années cinquante, Sartre se rapprocha du marxisme¹³⁰. Sa conception changea et prit diverses dimensions. Le point culminant de ce virage de sa pensée est condensé dans son œuvre

129 Est-ce la vieille formule de Napoléon Bonaparte: „Il faut s'engager et puis on voit!"?

130 Sur le rapport entre existentialisme et marxisme de Sartre, cfr. Péter Karácsonyi: *Újbaloldali ideológiai elemek J.-P. Sartre A dialektikus ész kritikája c. művében*, (Les éléments idéologique de la Nouvelle Gauche dans la *Critique de la raison dialectique*), in: Tudományos Közlemények, Szeged, 1976. Szegedi Orvostudományi Egyetem, p. 53-75.

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*, il fit 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.) 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 théorie¹³¹. Il part du rapport entre l'existentialisme et le marxisme. Il se souvient de sa jeunesse et des lectures marxistes, mais il impute son changement de direction intellectuelle – dit-il – 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 un espace vide, comme une „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 connue d'Engels „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 inacceptable¹³². Il n'est pas

131 Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, Paris, 1986. Gallimard (dans le texte: QM.).

132 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.

„antimarxiste”, mais il fait la critique du marxisme stalinien en se souvenant aussi du procès de László Rajk (QM. 115.) et de 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 de la théorie de l'existentialisme aussi pour „reconquérir l'homme à l'intérieur du marxisme”. (QM. 79.) Cette thèse (très critiquée par ses adversaires) signifiait – selon Sartre de cette période – que „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 le facteur subjectif proposé par la philosophie de l'existentialisme¹³³. „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 Conférence de Rome (1961)

Après avoir publié la *Critique de la raison dialectique*, Sartre voulait à tout prix savoir l'opinion des savants et philosophes italiens qu'il estimait. Il connaissait beaucoup d'entre eux, en raison de ses différents voyages en Italie¹³⁴.

Il choisit justement le thème de la „subjectivité dans le cadre de la philosophie marxiste” pour mettre en évidence l'importance de ce problème. Ce n'est pas par hasard, car à l'époque la place de l'homme dans les conceptions philosophiques était devenue une question fondamentale. Beaucoup de penseurs – comme par exemple Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Adam Schaff, Lucien Sève, Louis Althusser, Roger Garaudy et autres encore – ont ainsi traité des thèmes concernant

133 Cfr. Tibor Szabó: „Embortelen antropológia”? („Anthropologie inhumaine?”), in: *Filozófia az ezredfordulón*, (La philosophie au tournant du millénaire), Budapest, 2000. éd. Áron Kiadó, p. 197-214.

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

la notion et la réalité de l'homme. Pour Sartre le sujet, la subjectivité, la question de l'homme – indépendamment de son actualité – étaient toujours importants. En dépit de ses options intellectuelles modifiées il était resté fidèle à la centralité de la question de l'homme.

En 1961, en Italie, son séjour lui permit donc d'expliquer la *Critique de la raison dialectique*, et d'échanger des idées avec les philosophes italiens. Il commença son discours en faisant la critique de la conception de Lukács, qui représentait pour lui l'exemple de „la dialectique idéaliste qui ignore en fait le sujet”¹³⁵. Le philosophe hongrois est décrit comme un représentant 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 les formulations équivoques pouvaient laisser croire que la subjectivité avait complètement disparu, au profit du seul 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 niveau de la conscience de classe dépend – selon Lukács – du fait que la classe intéressée (par exemple les petit-bourgeois ou les prolétaires) est plus ou moins proche du „processus essentiel de la production.” Selon Sartre, cette conception (exprimée par Lukács en 1923 dans *Histoire et conscience de classe*, reniée peu après) „pousse donc l'objectivisme jusqu'à annuler toute subjectivité.” (MS. 13.) Sartre appelle cette orientation „pan-objectivisme”, une vision contrevenant selon lui à l'esprit même du marxisme, parce que Marx n'exclut pas la notion de l'homme de ses œuvres¹³⁶. „Dans les textes du jeune Marx, mais c'est une thème qu'il reprend 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

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

136 Il est vrai pour le jeune Marx. Mais c'est l'économie qui s'est mise au premier 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'interprétation est le *Manuel populaire du matérialisme historique* de Nikolai Boukharine de 1923. Cfr. mon essai: *Az „elméleti Herkules”. A filozófus Buharin, („L'Hercule théorique”. B. le philosophe)*, in: *Társadalmi Szemle*, 1988. n. 8-9. p. 42-50.

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 ? „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 que se passe-t-il si l'intériorité devient extériorité, c'est-à-dire se donne à voir ? Sartre : „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" 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 débats

Dès le début de sa carrière Sartre adoptait des positions tranchées dans les questions philosophiques, même contre ses „maîtres". A l'exception, peut-être, de Descartes, il a critiqué aussi bien les penseurs passés que les contemporains.

7.1. Les débats sur le sujet et la subjectivité

Dans la littérature critique spécialisée dans l'étude du philosophe français, il existe toujours des débats sur les aspects fondamentaux de sa pensée. Cela s'explique, tout d'abord, par le caractère polémique de Sartre-même qui en certaines occasions, provoqué des débats en

prenant des positions originales, soit dans ses œuvres, soit dans la vie quotidienne¹³⁷. Cela s'explique ensuite eu égard à l'ambiance philosophique de l'époque, évoquée auparavant, où les positions contradictoires se heurtaient avec intensité.

Un des adversaires déterminés de Sartre – comme nous venons de voir – fut justement György Lukács. Si Lukács et Sartre ne se connaissaient personnellement pas l'un et l'autre, ils eurent une controverse sur le sujet et sur la subjectivité¹³⁸, posant pour l'un la priorité de l'être social, pour l'autre celle du sujet ou de l'individu. Lukács était convaincu que, chez Sartre, le côté subjectif de l'homme a toujours priorité sur la situation sociale donnée, ce qui relève – selon Lukács – un „subjectivisme radical”¹³⁹. En revanche, Sartre ne partageait pas l'opinion selon laquelle la situation objective et matérielle a toujours priorité sur l'homme, comme le pensait le philosophe hongrois. C'est pourquoi Sartre nommait „pan-objectivisme” la position de Lukács (MS. 11.) Mais après les événements des années 50 et 60 (les émeutes et les soulèvements en Pologne ou en Hongrie), ils commencèrent à développer – indépendamment l'un de l'autre - *une anthropologie à base ontologique*, combinée avec les questions les plus actuelles de *la morale*. Donc, l'anthropologie, l'ontologie, et la morale formaient 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 ? D'accord pour la fonder sur quelque chose d'objectif, ils pensèrent diversement la réalité ontologique sur laquelle 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 aussi bien Sartre que Lukács dans les années 60 ont voulu donné un rôle prédominant

137 Alain Renaut cite quelques thèses de Sartre de la deuxième période de son activité qui donnent vraiment l'occasion à des critiques fondées. „Il était stupide de 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 >'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.

138 Cfr. et voir ici mon essai dans ce volume: *Sartre et Lukács: parallèles et différences*, in: *Sartre. În gândirea contemporană*, (rédigé par Adriana Neacșu), Craiova, 2008. Editura Universitaria, p. 45-58.

139 György Lukács: *Esistenzialismo o marxismo?*, op. cit. p. 127

au „facteur subjectif”. Tous les deux étaient des „maîtres-penseurs” du 20ème siècle, mais malgré leurs désirs d’établir une morale exhaustive, ils n’y sont pas parvenus.

Un autre problème réside chez Sartre quant à la conception du sujet ; doit-il être compris comme individu ou comme une relation d’un sujet à l’autre, c’est-à-dire comme intersubjectivité ? Pour Ronald Aronson, la philosophie de Sartre – même sa théorie sociale – a un caractère individuel. Son anthropologie pareillement. 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”¹⁴⁰. Selon Aronson, donc, Sartre n’a pas réussi à résoudre le problème de l’intersubjectivité. Le chercheur hongrois Adrián Bene soutient lui la thèse de la variabilité des réponses de la part du philosophe français à cette question. Il démontre que, si dans *L’Être et le Néant* Sartre met l’accent sur le côté individuel de l’existence humaine, il ne néglige cependant pas l’intersubjectivité¹⁴¹.

C’est que selon le Sartre de cette période, la „pré-condition 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 sujets¹⁴². Dans ce cas-là, l’Autre n’est pas un objet, mais une subjectivité pour le Moi. De la sorte, 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 est au premier plan, puisque que c’est le travail qui est capable de lier l’un à l’autre. Sartre y parle déjà du groupe social et aussi de la communauté historique. C’est avant tout la variabilité des réponses données par Sartre au problème du sujet, qui donne prise aux critiques exercées par ses adversaires. Sa conception 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.

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

141 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 reception hongroise*), Jyväskylä, 2009. University of Jyväskylä, pp. 44-46.

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

Nous sommes d'accord avec ce que Nicolas 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.”¹⁴³

7.2. Le débat sur la morale

En ce qui concerne l'éthique et la morale – pour prendre un ou deux exemples – Francis Jeanson note que l'ordre moral est „le ressort fondamental de la pensée sartrienne”¹⁴⁴ ; Gilles Philippe est du même avis : „Sartre est avant tout un penseur de l'éthique qui s'est progressivement déguisé en penseur de la praxis politique et sociale.”¹⁴⁵ Il est vrai que dès sa jeunesse, Sartre voulait s'occuper des questions morales non seulement dans ses œuvres théoriques, mais également dans ses pièces de théâtre, 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 Simont¹⁴⁶.

Pourquoi Sartre en fin de compte a-t-il abandonné son projet d'écrire une morale ? La réponse est très difficile à trouver. 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 un caractère plus social et politique¹⁴⁷ ; 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

143 Nicolas Tertulian: *L'intelligibilité de l'histoire*, in: *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, 2005. PUF. p. 154.

144 Francis Jeanson: *Sartre par lui-même*, Paris, 1967. Éditions du Seuil, p. 115.

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

146 Juliette Simont: *Jean-Paul Sartre. Un demi siècle de liberté*, Bruxelles, 1998. De Boeck Université, p. 199.

147 Une critique sévère (partial et injuste) de sa position politique cfr. Thomas Molnar: *Sartre. Philosophe de la contestation*, Paris, 1969. La Table Ronde ed.

de savoir quelles sont les valeurs morales préférées et définitives de sa part. Beaucoup de ses œuvres cherchent une réponse à la question de la nature de la morale dans une société aliénée : libre, pure, ou authentique ? Sa réponse est assez indécise ; à côté de la liberté comme valeur et idéal central, de temps en temps Sartre insiste sur d'autres valeurs comme la générosité, le courage, le désir etc. Dans les *Cahiers pour une morale* il soutient la thèse (peu compréhensible) que „la morale aujourd'hui doit être socialiste révolutionnaire”¹⁴⁸. Force est de constater qu'après la publication posthume de l'œuvre, elle a reçu beaucoup de critiques. Alain Renaut est convaincu que la préparation d'une version définitive de l'éthique était malaisée pour Sartre. Sur ce sujet Renaut a publié un livre remarquable dont la troisième partie est intitulée „*L'éthique impossible*”¹⁴⁹. Selon lui, le philosophe de *L'Être et le Néant* prend part à une controverse philosophique majeure quand il soutient la thèse de l'humanisme contre „l'antihumanisme radical de Heidegger”. La conception morale de Sartre reste tout de même dominée par un individualisme notable. Le rejet de l'aliénation par une théorie de la liberté n'est pas bien expliqué dans ses œuvres, parce que l'ontologie sur laquelle Sartre voulait construire sa morale est individuelle. Et Renaut de conclure : „le projet même de déduire une éthique d'une ontologie participe sans doute d'une époque close de l'activité philosophique”¹⁵⁰. Mais l'ontologie et la morale composent une unité indissoluble chez Sartre, comme Adriana Neacșu l'a démontré récemment¹⁵¹.

Fabrizio Scanzio forme son analyse de la morale sartrienne avec la publication de *Saint Genet, comédien et martyr* en notant que Sartre s'est rendu compte de l'impossibilité d'écrire une morale. Il a raison de dire qu'il faut „distinguer entre une réflexion sartrienne sur la morale et une morale sartrienne proprement dite”. Cet aspect du comportement moral de Sartre a été, jusqu'ici, rarement traité. Est-ce que sa conduite morale correspondait toujours à ses théories sur la morale?

148 Jean-Paul Sartre: *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, Paris, 1983. Gallimard, p. 20

149 Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, op. cit. pp. 151-233.

150 Adriana Neacșu: *Ontologia lui Jean-Paul Sartre*, București, 2009. Editura Academiei Române.

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

Bien sûr, Sartre était conscient de vivre la vie, *sa vie*, avec une lucidité et avec un esprit conséquents. Il voulait suivre ses propres normes morales (et pas celles „bourgeoises”), par exemple dans sa relation sentimentale avec Simone de Beauvoir, ou lorsqu’il a refusé le Prix Nobel en littérature.

Tout ce que nous venons de démontrer avait le but de prouver que dans l’œuvre de Sartre nous pouvons observer une continuité des thèmes traités (comme le sujet et la morale), et une discontinuité des réponses données à ces questions. Sartre était un penseur chez qui les changements d’idées, de termes et de conceptions, constituaient l’élément vital, nourris par son rapport direct avec la réalité socio-politique non seulement de la France, mais aussi de l’Europe, voire même du monde. Dans cette optique, l’évolution de la pensée de Sartre est conséquente ; et cette évolution contribua naturellement à une grande diversité en termes d’interprétations.

10. Réflexions critiques sur la subjectivité chez Sartre

L’édition de 2013 du texte d’une rencontre entre Jean-Paul Sartre et des philosophes italiens, intitulé *Qu’est-ce que la subjectivité* ayant lieu entre le 12 et le 14 décembre 1961 constitue *une nouveauté absolue* dans la vie philosophique européenne d’aujourd’hui. Nous souhaitons proposer quelques réflexions critiques sur cette édition, à l’aide du manuscrit dactylographié dont nous disposons, et qui n’a pas été encore publié intégralement.

Après la publication de la *Critique de la raison dialectique* (1960), un de ses chefs-d’œuvre,

Sartre voulait se rendre à Rome pour discuter certains de ses thèmes préférés avec les intellectuels italiens de gauche. Le rencontre se déroula dans les salles de l’*Istituto Gramsci* de Rome. Et, naturellement, la séance de deux jours et demi fut inaugurée par le président actuel de l’IG, c’est-à-dire Ranuccio Bianchi Bandinelli. Après une brève introduction d’Enzo

Paci, directeur de la revue philosophique Aut-Aut¹⁵², Sartre prit la parole. Son discours et les discussions afférentes ont été enregistrés, mais la version originale est hélas introuvable. Il n'en reste qu'un texte dactylographié par une personne inconnue (peut-être un des personnels de l'IG), et remanié par quelqu'un d'autre (qui a connu certainement l'ambiance de la rencontre et les noms cités). Ce manuscrit a été conservé pendant longtemps dans les archives de l'IG et – après une publication partielle en 1962 et une autre en 1973 (cette fois-ci avec quelques interventions des philosophes italiens) du texte dans la revue philosophique Aut-Aut – sa première parution date de 1993, dans *Les Temps Modernes*, à Paris, avec *l'Introduction* de Michel Kail, et avec notre *Note annexe*, mais sans la discussion¹⁵³.

La présente édition de 2013 a été établie par Michel Kail et Raoul Kirchmayr¹⁵⁴. Il était temps, non seulement parce que la rencontre a eu lieu depuis plus de cinquante années, mais aussi car il était dommage de laisser dans l'oubli un texte si riche en pensées philosophiques et esthétiques. Mais cette-fois-ci, les éditeurs ont publié non seulement la longue introduction de Sartre (publiée auparavant avec le titre *Marxisme et subjectivité*), mais également (et de nouveau seulement) une partie de la discussion et quelques réponses de Sartre aux objections de ses collègues italiens. Le problème, maintenant pour nous, c'est de voir et établir quels étaient les critères présidant au choix des interventions lors du débat, dans cette édition, et quelles sont les raisons qui peuvent justifier (ou pas) un tel choix.

Sa nouveauté consiste, comme nous pouvons le constater, dans la volonté des éditeurs, de publier les textes de Sartre, et une partie de la discussion, choix qui donne à voir aussi bien les convergences, que la diversité d'opinions entre des philosophes de différentes orientations.

152 Cfr. *L'ultimo Sartre e il problema della soggettività*, Aut-Aut, 1962. n. 67. p. 1-30. Une autre version du texte de Sartre intitulé *Soggettività e marxismo* dans Aut-Aut cfr. 1973. n. 136-137. p. 132-158. Dans cette version il y a des omissions (comme par exemple il y manque le nom de Trotski, p. 146.), mais on reproduit une partie de la discussion et les réponses de Sartre.

153 Jean-Paul Sartre: *La conférence de Rome, 1961: marxisme et subjectivité*. Les Temps Modernes, 1993. n 560. p. 11-39.

154 Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris, 2013. Les Prairies Ordinaires, p 187.

Sartre, se distingue des „marxistes” italiens, quand pendant la discussion, il dit: „vous, marxistes”. (S. 160.) Une autre nouveauté de la publication est la compacité du discours parlé, et de la traduction du langage flou en texte philosophique totalement acceptable et correct. Aussi bien l’éditeur de langue française (Michel Kail), que l’éditeur de langue italienne (Raoul Kirchmayr), ont réussi à rétablir la langue parlée en langage philosophique correct. Le texte n’a plus le caractère du langage parlé, mais celui d’un véritable texte théorique. Il faut dire que cette édition est centrée sur Sartre, elle fait voir la position théorique de Sartre, et néglige les problèmes qui ne sont pas en rapport direct avec les thèses du philosophe français. Conséquemment, il fait fi de certaines interventions qui auraient mérité une insertion dans un pareil recueil. Mais peut-être que le défaut le plus grand de cette édition, est la suppression de la fin de la discussion très importante entre Sartre et Luporini, sur quatre problèmes théoriques.

Malgré tout cela, la publication de la rencontre de Sartre avec les intellectuels italiens revêt un double intérêt. D’un part elle évoque un des problèmes cruciaux de la moitié du 20ème siècle, celui du rôle du sujet dans la théorie philosophique en général, et en particulier dans le marxisme. Le débat entre philosophes d’orientation hétérogène dans les années 60 était très répandu, et de nombreux théoriciens y prirent part. Les œuvres d’anthropologie philosophique pullulaient à cette époque-là – comme on l’a déjà vu. D’autre part, *ce texte* nous renvoie en même temps à une période d’histoire de la philosophie, durant laquelle les problèmes anciens (comme celui de la subjectivité) se posaient d’une certaine manière, influencée par l’histoire et l’histoire sociale, puisque le marxisme gardait une capacité à influencer les débats intellectuels. C’est pourquoi, dans le débat entre Sartre et les philosophes italiens, apparaissent des problèmes qui étaient très discutés ou acceptés par les théoriciens, mais qui ne sont plus des questions vitales dans les actuelles controverses philosophiques. Le rapport et la priorité entre le marxisme orthodoxe et le matérialisme dialectique et historique ne sont plus des sujets cruciaux pour la science philosophique, et surtout pour la praxis quotidienne.

En ce qui concerne le texte-même, au centre de la polémique de Sartre dans son discours préliminaire, se trouve György Lukács. Ce n’est pas tout-à-fait surprenant car même dans la première partie de la

Critique de la raison dialectique, dans les *Questions de méthode*, il était déjà sa cible.

L'Anti-Lukács de Sartre

Pourquoi Lukács? La réponse à cette question est assez complexe. Le philosophe hongrois dans sa jeunesse, durant la première décennie du 20^e siècle, s'intéressait aux problèmes posés par la décadence de l'Empire Austro-Hongrois, et il était sous l'influence de l'œuvre de Kierkegaard. On peut même soutenir la thèse qu'il a vécu une période existentialiste au début de sa carrière¹⁵⁵. Converti au marxisme en 1918, il commença à abandonner ses thèmes préférés jusque-là, et écrivit alors son œuvre célèbre intitulée *Histoire et conscience de classe* (1923), d'inspiration marxiste. Il apparaît que Sartre eut connaissance de cette œuvre ; en citant quelques extraits. Le grand bouleversement vint avec un autre livre de Lukács, *Existentialisme ou marxisme ?* (Paris, 1948. Nagel), que Sartre cite mal, d'ailleurs¹⁵⁶. Le philosophe français est convaincu que Lukács a tort d'accuser l'existentialisme comme une „troisième voie (entre le matérialisme et l'idéalisme)” et – dit-il – „Lukács ne rend absolument pas compte du fait principal : nous étions convaincus *en même temps* que le matérialisme historique fournissait la seule interprétation valable de l'Histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité”¹⁵⁷. Puis Sartre y ajoute : „je ne prétends pas nier les contradictions de cette attitude : je constate simplement que Lukács ne la soupçonne même pas.”. Puis : „il est comique que Lukács, dans l'ouvrage que j'ai cité, ait cru se distinguer de nous en rappelant cette

155 Cfr. mon article: *Lukács útja az egzisztencializmustól az egzisztencializmus kritikájáig*. (Le chemin de Lukács de l'existentialisme jusqu'à sa critique) – in: *A filozófia kereszttútjain, Tanulmányok Lukács Györgyről*, Budapest – Szeged, 1998. MTA Filozófiai Intézet – Szegedi Lukács Kör éd. p. 11-34.

156 Peut-être c'est le désir de la part de Sartre de vouloir attaquer Lukács qui le fait mal citer. Non seulement le nom du philosophe hongrois (Lukacz), mais aussi le titre du livre de Lukács sont erronés. Le livre de Lukács ne s'intitule pas comme Sartre dit dans la *Questions de méthode* (Existentialisme et marxisme), mais : *Existentialisme ou marxisme?*. Il y a une nette différence théorique entre les deux titres. Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, Paris, 1986. Éditions Gallimard, p. 24.

157 Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, op. cit. p. 24-25. (dans le texte: QM.)

définition marxiste du matérialisme : la primauté de l'existence sur la conscience, alors que l'existentialisme – son nom l'indique assez – fait de cette primauté l'objet d'une affirmation de principe.” (QM. 34.) Il défend Heidegger contre Lukács qui n'a pas lu les œuvres du philosophe allemand – selon Sartre (QM. 40.) – et n'hésite pas à dire que Lukács „viola souvent l'Histoire”. (QM. 30.). Sans aller plus avant, constatons simplement que de la part de deux „maîtres-penseurs” du 20ème siècle, il existe toujours des exagérations en termes de jugement de leurs œuvres respectives. En même temps, il est aussi évident que les deux théoriciens firent toujours attention à leurs théories respectives, en considérant l'autre comme un adversaire digne d'estime.

Dans son discours de Rome, Sartre continue à attaquer Lukács : c'est son point de départ, on pourrait dire. „Je voudrais vous montrer comment, à partir de Lukács, par exemple, une mauvaise interprétation de certains textes ambigus marxistes peut donner lieu à ce que j'appellerai une dialectique idéaliste qui laisse le sujet de côté, et comment cette position est une position très dangereuse pour le développement même des connaissances marxistes.”¹⁵⁸ Lukács était déjà habitué aux attaques de toutes les parties, mais il resta ferme sur ses positions. Vers la fin de sa vie, en revanche, il se rapprocha lentement des positions du début de sa carrière, et donc, de la conception de Sartre¹⁵⁹.

L'attaque par Sartre du pan-objectivisme, d'un certain marxisme désireux d'éliminer le rôle de la subjectivité dans la vie sociale et dans l'histoire, est, à notre sens, justifiée. Mais – à notre avis – sa cible est inexacte, nous dirions même : fausse. Il est vrai que certaines formulations de Lukács pendant les années 20, 30, donnent crédit à cette supposition, mais le philosophe hongrois recourait toujours à des termes de sa prime jeunesse, rappelant qu'il n'y a pas d'autres entités fixes que l'individu, l'„Einzelne”¹⁶⁰. Même plus tard, il retourna régulièrement à ses premières idées. Ainsi dans de *l'Existentialisme ou marxisme ?*, l'introduction de 1947 constate la „fonction de la subjectivité dans l'Histoire”, une fonction de l'activité humaine concrète dans l'évolution et dans

158 Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris, 2013. Les Prairies Ordinaires, p. 29. (dans le texte: S.)

159 Notre thèse a été critiquée du point de vue idéologique par Guido Oldrini dans la revue *Marxismo oggi* (1993. n. 1. p. 139).

160 György Lukács: *Ifjúkori művek*, (Écrits de jeunesse), Budapest, 1977. Magvető, p. 291.

l'auto-création de l'humanité¹⁶¹. Il est aussi vrai que, dans le même temps, il attaque sévèrement l'existentialisme, considéré comme une forme de nihilisme. Dans d'autres essais, épisodiquement, Lukács fait allusion au moment subjectif, mais son point de départ est toujours la réalité objective, tandis que pour Sartre la réalité est la „réalité humaine” (le *Dasein* heideggérien).

Mais Sartre poursuit sa querelle avec Lukács en le prenant comme un exemple typique de la théorie de l'objectivisme idéaliste (S. 39.), niant pratiquement la subjectivité. C'est pour cela que nous considérons l'intervention de Sartre en tant qu'*Anti-Lukács*. Dans toutes les argumentations de Sartre on peut sentir qu'il souhaiterait, à chaque instant, répondre aux attaques – selon lui – injustes de Lukács.

Le sujet a-t-il disparu?

Partons tout d'abord de la constatation que le problème de la subjectivité posé par Sartre dans ses œuvres des années cinquante et soixante est complètement justifié à cette époque-là. D'abord, pour une raison historique : après la deuxième guerre mondiale les intellectuels européens s'interrogeaient justement sur l'humanisme et/ou la barbarie du genre humain, et sur la nature humaine¹⁶². Puis, en voulant répondre à cette question, se sont multipliées les œuvres de tendance anthropologique. Il y avait, donc, un grand besoin de donner une définition de l'homme, mais il apparaissait pour les tenants du sujet que le marxisme figé des „professeurs” (le soi-disant „matérialisme dialectique” ou „dialmat”) oblitérait ce même sujet.

Cette tendance – qui commence avec l'*Anti-Dühring* d'Engels, et continue avec le *Manuel populaire* de Boukharine – a abouti aux manuels scolastiques et universitaires dans les pays soi-disant „socialistes”. Dans cette version „orthodoxe” du marxisme, les lois objectives de la nature

161 György Lukács: *Esistenzialismo o marxismo?*. Milano, 1995. Acquaviva éd. p. 9.

162 Le poète hongrois Miklós Radnóti a écrit en 1944 dans un de ses poèmes – comme nous avons déjà cité –: „Moi, j'ai vécu sur cette terre à une telle époque, quand l'homme s'est tellement avili qu'il tuait de son propre gré, avec volupté, et pas seulement sur ordre”. Le 20ème siècle résonne des crimes contre l'homme et la condition humaine.

ont été transportées dans le domaine de la société où – selon cette idée – elles étaient valables et déterminantes. Sartre – ne connaissant pas peut-être tous ces détails – voulait combattre cette tendance chez Lukács. S’il avait connu encore mieux l’idéologie marxiste sur place...

De toute façon, pour avoir expérimenté le marxisme réel dans des pays „socialistes”, nous retenons que Sartre a eu totalement raison de mettre en évidence la subjectivité dans la théorie et dans la praxis aussi. Sartre, l’existentialiste, qui voulait se rapprocher du marxisme dans son *Critique de la raison dialectique* souhaitait effectuer une synthèse théorique (QM. 32-33.), une philosophie autonome dont l’objet principal est la „réalité humaine”. Et c’est justement l’absence du sujet que Sartre critique dans son discours de Rome, où il affirme que la „réalité subjective” (S. 31.) ou la „réalité de l’homme” (S.34.) chez certains théoriciens tendent à disparaître ; une erreur qu’il importe de corriger.

Sur la subjectivité

En parlant de son thème principal, il affirme que la subjectivité est en rapport avec la connaissance de l’objet, soulignant que la „connaissance subjective transforme constamment l’objet” (S. 45.), comme l’antisémite (c’est son exemple récurrent) qui d’abord n’est pas conscient de l’être, mais quand *il le dit*, y pense et se transforme en antisémite conscient. La subjectivité est, donc, un „système d’intériorisation”. (S. 54.) En d’autres termes : „il y a subjectivité lorsqu’un système en intériorité, médiation entre être et être, intériorise...” (S. 55.), et en même temps elle prend une forme objective. Pour illustrer cette thèse, il prend l’exemple de son ami¹⁶³ qui avait conseillé de nommer la revue fondée par Sartre du nom „Grabuge”. (S. 56-64.) De cette constatation de son ami, il était évident pour lui que c’est le fond d’âme surréaliste qui se manifestait dans cette proposition. „L’essentiel de la subjectivité c’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, si on la déchiffre dehors, alors elle est pleine, elle devient certes objet, mais elle est objet dans ses résultats...”. (S. 64.)

163 Il s’agit probablement de Michel Leiris, selon la reconstruction du texte.

La subjectivité est ainsi très importante pour la „connaissance dialectique du social” parce qu’elle est une médiation, une „projection de l’être”. (S. 66.) Les hommes, dans la vie historique quotidienne, „pro-jettent, précisément dans cette vie historique, leur être”. C’est pour cela que la subjectivité est un facteur complémentaire (mais autonome) – selon Sartre – des conceptions qui mettent au centre de leur intérêt l’histoire.

Il analyse la conscience de classe et aussi la lutte de classes. Selon Sartre „dans le cours de la lutte, le moment subjectif, comme manière d’être à l’intérieur du moment subjectif, est absolument indispensable au développement dialectique de la vie sociale et du processus historique.”. (S. 72.) C’est-à-dire que le problème de la subjectivité n’est pas une question abstraite, philosophique ; au contraire il concerne la vie quotidienne des gens.

La discussion

Comment se pose la question de la subjectivité après le discours introductif de Sartre ? A la suite de celui-ci, l’un des plus prestigieux philosophes italiens de l’époque, Cesare Luporini prit la parole. D’accord sur beaucoup de points avec Sartre, il insista sur la présence du problème de la subjectivité dans la théorie du matérialisme historique. „Le problème de la subjectivité n’est pas quelque chose qu’il faut ajouter au marxisme, du dehors, parce qu’elle est son essence intime, elle est au centre” de la théorie marxiste – dit-il¹⁶⁴. La subjectivité a beaucoup de significations, mais il faut la comprendre du point de vue historique. En termes politiques, Luporini préfère parler plutôt des „conditions objectives”, et des „conditions subjectives”, que de la subjectivité toute seule. Il reconnaît que la théorie du matérialisme historique s’est figée, on peut constater un „congelamento teorico del marxismo”. Mais il constate également que la question de la subjectivité ne peut non pas être liée au problème de l’humanisme de la Renaissance, mais plutôt à celui de la „construction spéculative de la subjectivité” qui se trouve chez Fichte et Hegel. Même

164 C’est une constatation assez discutée et dicutable. Nous non plus, nous ne partageons pas cette idée de Cesare Luporini, en raison de nos expériences des ex-pays socialistes.

Kant reste sur une position dans laquelle existe une dissolution entre la subjectivité et l'homme entier. Le point culminant de la subjectivité se trouve – selon Luporini – chez le Marx des *Thèses sur Feuerbach*, où „le problème de l'homme, l'homme intégral, de tout l'homme et le problème de l'histoire font en substance la même chose”. Mais il insiste aussi sur le fait que – même si „l'individu humain vivant est un présupposé réel de toute histoire” – l'individu vivant, l'homme réel „n'est pas encore l'homme historico-social”, parce qu'il est seulement un présupposé.

Sartre ne répondit pas directement à Luporini, mais il reconnut cependant que „l'homme n'est rien d'autre qu'un être naturel”, et „il est aussi social”. (S. 81.) Sartre traita de différents points abordés par Lombardo-Radice dans une petite intervention sur la question de la dialectique de la nature. Il réitéra son refus d'être „subjectiviste” (S. 76.), soulignant que la dialectique de la nature „au fond” est une „projection anthropomorphique”¹⁶⁵. Il fit la critique des scientifiques en établissant une distinction (d'ailleurs juste) entre „la dialectique de la nature comme assurée” et des „considérations scientifiques assurées ; ce qui n'est pas tout à fait la même chose”. (S. 82.) Sartre y retourna encore plus tard en faisant une réponse à Francesco Valentini. „Je ne considère pas du tout la dialectique, ni comme une loi, ni comme un ensemble de lois.” – dit-il. (S. 93.) Selon lui, la dialectique existe seulement dans l'histoire: „nous sommes nous-mêmes les êtres qui faisons la dialectique”. (S. 95.) Et il continue: „je tiens la dialectique matérialiste comme la seule manière d'envisager le développement de l'histoire”. (S. 97.)

Après la réponse de Sartre à Lombardo-Radice, c'est de nouveau Cesare Luporini qui prit la parole. Il continua à développer ses idées sur la méthode dialectique de l'analyse, et sur l'existence de la dialectique dans la nature aussi ; il dit, en fin de compte, que la „contradiction se présente objectivement pas seulement dans les phénomènes de l'évolution...mais elle se présente normalement dans chaque fait de la nature”. Et de prendre des exemples de la microphysique pour soutenir sa thèse ; à ce moment une personne dans la salle évoqua la contradiction objective entre matière et antimatière dans la nature objective.

165 Cette thèse de Sartre est très discutée par Lukács, aussi. C'est une des questions fondamentales qui séparent les deux conceptions

Après une petite discussion entre Luporini et Lucio Colletti sur le problème de la marchandise et de la dialectique du marché de la formule M-A-M et A-M-A du capitalisme et ses règles, Galvano Della Volpe affirma que Sartre, dans son discours préliminaire voulait bien réconcilier la „vieille dialectique” avec „le principe d’expliquer l’histoire”. Mais ces interventions ne concernent absolument pas le thème principal de ce rencontre. C’est pour cela qu’une voix – justement quand Della Volpe s’exprima – l’interrompit en disant que „je voudrais proposer que cette discussion eut lieu une autre fois”.

La discussion pouvait se continuer avec une intervention de Francesco Valentini abordant de nouveau le problème de la subjectivité. Il évoqua certaines formulations de Sartre sur l’homme, comme „l’homme est un absolu”, l’homme „est le produit de la rareté”, „l’homme est un produit historique”. (S. 88-89.) Il chercha à savoir si la dialectique chez Sartre est-elle ou pas „la dialectique de la totalité” ? Parce que si oui „en ce sens elle est hégélienne”. (S. 90.) Le philosophe français répondit à Valentini qu’il n’était pas contre les savants qui utilisent la dialectique comme méthode, mais était convaincu qu’il faut limiter la dialectique même dans les sphères de l’histoire. (S. 93.) La dialectique dans l’histoire pour Sartre est „l’ensemble des structures d’une totalisation en marche” et il nie que la sienne serait d’inspiration hégélienne. Mais il ne s’intéressa pas vraiment au problème de la dialectique, cher aux philosophes italiens, ce qu’il regretta, parce que – dit-il – „pour moi, le vrai problème était de savoir: quelle est exactement la liaison synthétique objet-sujet?” (S. 98.)

Le débat philosophique entre Sartre et les philosophes italiens se poursuivit avec les interventions d’Enzo Paci, Luporini puis de Lombardo Radice, et avec une discussion entre Sartre et Luporini. Le philosophe Enzo Paci, passé de l’existentialisme au marxisme, évoqua la méthode analytique de Marx et la réification. Mais justement, selon Paci, „si nous formalisons les lois de Marx, nous faisons devenir l’homme une marchandise”, tandis que n’existe pas „l’Homme catégorial (avec majuscule), mais j’existe moi, tu existes et toi et moi existons dans une société donnée”. Cet homme „est un homme réel, concret et c’est la subjectivité à quoi nous pensons”. Paci critiqua la pensée de Bertrand Russell, arguant de l’impossibilité d’accepter les méthodes d’analyse du néopositivisme

quant capitalisme, celles-ci ne respectant pas „le temps réel historique”, où justement – selon Paci, se trouve l’homme actif.

À ces propos, Cesare Luporini considéra – et c’est très important pour toute la rencontre entre Sartre et les intellectuels italiens – que „cette réunion – disait-il – est une réunion de recherche” ; cela voulait dire qu’on pouvait discuter toutes les thèses présentées et que toutes les „questions étaient ouvertes”. Il répondit à Valentini sur la question de la contradiction dans la logique formelle et dans celle dialectique ; la dialectique, selon lui, étant utile aux savants comme „instrument de connaissance”, aussi bien dans la physique que dans la cybernétique ou la chimie. Il voulut répondre aussi à Enzo Paci, et très brièvement fit la critique de l’existentialisme, qui, selon Luporini¹⁶⁶, „a développé l’essence ontologique active de l’être humain en une forme unilatérale et selon moi aussi déformée, quelques fois même monstrueuse”. En voulant répondre aux questions concernant l’héritage culturel du marxisme, il fit la critique du Lukács de *La destruction de la raison* qui – selon lui – n’est pas acceptable. Il pense que même qu’en dehors du marxisme, „sur le terrain du monde bourgeois” „la pensée humaine, la culture, la problématique philosophique, scientifique a continué à bouger” sous „la poussée des problèmes objectifs et réels”. Luporini exprima sa conviction – qui peut être considérée comme le trait caractéristique du marxisme italien (si différent de celui des pays soi-disant „socialistes”) – que le marxisme „doit être ouvert”, „toujours en mouvement” et pas unilatéral. Dans ce sens la philosophie marxiste ne peut pas être une „philosophie close, une philosophie partielle” ce que – dit-il – Sartre lui-même soutenait. Il polémiqua à l’encontre de Sartre en disant que la société économico-sociale avait beaucoup changé et pour cette raison „le prolétariat comme tel n’existe plus”. Affirmation hasardeuse à cette époque-là dans le domaine de la philosophie marxiste „officielle”.

Cette partie de l’intervention de Cesare Luporini ne se trouve pas dans ce recueil de 2013, en dépit de son lien avec des thématiques fondamentales de cette période philosophique du 20ème siècle. Mais ce recueil reprend heureusement une objection assez hardie et très intéressante de Luporini à Sartre: „...vous présumez qu’il existe un

166 Cesare Luporini a écrit un livre d’inspiration existentialiste au début de sa carrière: *Situazione e libertà nell’esistenza umana* (Firenze, 1942. Le Monnier).

moment du dépassement dans laquelle la subjectivité ne demeure qu'à l'état d'objectivité. Qu'est-ce que cela déterminera ? Est-ce exact ? Alors, je crois qu'il me faut récuser la question par principe. Au sens où je crois qu'il n'y aura jamais un tel moment où la subjectivité ne serait maintenue, dans la vie sociale, qu'à l'état d'objectivité". (S. 101-102.) Ici, le texte édité en français en 2013 à Paris est interrompu, mais en réalité la discussion continue. Luporini y ajoute: „Ce serait une idée absolument antimarxiste et c'est pour cela que ce matin j'ai cité ce chapitre de Marx ce qui dit que le moment subjectif et le moment objectif sont toujours reliés à l'homme, à l'humanité de l'homme". Il dit que c'est „une contradiction profonde dans l'homme, une contradiction dynamique et profonde". Luporini paraissait être vexé quand il dit encore que Sartre „ne peut pas attribuer à un adversaire théorique marxiste une théorie pour laquelle existera un moment où la subjectivité serait maintenue dans la société seulement dans un état d'objectivité, parce que le marxisme exclue cela, en principe". En répondant, Sartre opéra une distinction très nette entre subjectivité – objectivité (dans l'original: „unité réfléchie") et la subjectivité réfléchie et la subjectivité immédiate. Sartre raisonna de cette manière: „Ce n'est pas tout à fait exact, j'ai dit que la subjectivité réfléchie, celle qui est l'objet d'une réflexion – si vous voulez – serait maintenue à l'état d'objet, mais la réflexion elle-même est, dans sa substance, subjectivité". (S. 102.) Et en guise de conclusion à cette discussion, Sartre dit: „de toute façon, l'homme est subjectivité et ne peut pas être autre chose. C'est seulement que je voulais dire, et il ne peut être question de supprimer la subjectivité dans la nature".

Mais Luporini voulut continuer la discussion en disant que „dans le progrès de la civilisation il existe une objectivation toujours plus grande dans la subjectivité" et cela surtout dans l'art. Sartre y répondit très volontiers, évoquant Flaubert et son roman, *Madame Bovary*. „La subjectivité immédiate est projetée sur la forme de projection sans le savoir. Vous avez, alors, l'objectivisme pur, par exemple, dans le roman. Prenons, si vous voulez, *Madame Bovary*. Eh bien, si vous considérez uniquement *Madame Bovary* comme l'histoire de l'évolution de la province et de la campagne vers 1850, vous n'avez pas un livre. Ce qu'il y a de tout à fait particulier, c'est que cette évolution est racontée par un homme projeté comme femme pour des raisons subjectives...Ôtez Flaubert et vous avez un roman banal." „Ce qui a rendu particulier *Madame Bovary*,

c'est qu'il se met dedans, et il se met dedans sous une forme la plus folle qui soit, puisque cet homme d'un mètre quatre-vingt se décrit comme une faible femme...".¹⁶⁷

Sur la dialectique et sur l'existentialisme

Avec cette discussion entre Luporini et Sartre la rencontre entre le philosophe français et les philosophes italiens se termina provisoirement. Et justement on arriva aux questions de l'art où la subjectivité se présente d'une autre manière, mais pas avec moins de vigueur.

Entre temps, deux autres interventions se succédèrent après cette discussion très intéressante : celles de Luciano Lombardo Radice et de Giuseppe Semerari. Le premier revint à la question de la dialectique dans les sciences naturelles, spécifiquement dans le domaine de la géométrie. En se référant à Enzo Paci, et citant aussi le discours de Sartre sur *Madame Bovary*, il dit : „*Le Capital* est Marx, c'est l'homme qui l'écrit et pas une autre personne...” en accentuant une thèse importante de ce colloque, c'est-à-dire que l'objectivité et la subjectivité sont les deux côtés d'une même unité. Il professa, en même temps, son espoir de lutter „contre le dogmatisme” et de rechercher la vérité et le „bagage précieux” de la „conception générale du monde” qu'il faut toujours réviser.

L'intervention di Giuseppe Semerari est encore plus intéressante eu égard à la question centrale du débat. Il traita un problème philosophique central de l'époque, le rapport entre marxisme et existentialisme. Semerari d'un point de vue idéologique neutre, parla de deux versions présentes dans le débat: celle du marxisme orthodoxe (selon lui : Luporini), et celle plus ouverte „disponible pour le dialogue” (proche de la pensée de Semerari). Sartre – avec son œuvre intitulée *Questions de méthode* – s'approche du marxisme en voulant construire une anthropologie, c'est-à-dire, „une conception radicalement, intégralement humaine de l'homme”. (S. 105.) Semerari réclamait un marxisme plus moderne, du 20ème siècle et non pas du 19ème siècle, celui de Marx. Il sembla être d'accord avec Sartre pour affirmer „qu'on ne devrait plus parler de

167 À cette époque-là, Sartre a déjà commencé à travailler sur son livre intitulé *L'idiot de la famille* concernant l'oeuvre de Flaubert

l'existentialisme et du marxisme comme autant de positions antagonistes et unilatérales". Selon lui Sartre n'était pas converti au marxisme, mais il accomplissait „l'existentialisation" du marxisme avec son „projet d'une anthropologie structurale et historique". (S. 108.) Sartre ne répondit pas à ces interventions.

La subjectivité dans l'art

Après le discours de Semerari, le président du débat donna la parole à Guido Piovene, écrivain et journaliste, et avec cela, une autre étape de cette rencontre débute, car Sartre se limita à traiter les problèmes de la subjectivité et des valeurs dans l'art et dans la littérature.

Selon Piovene le problème de la subjectivité dans l'art était négligé dans les études marxistes lacune évidente. Mais en parlant de la prise de conscience de la subjectivité, il dit – en concordance avec Sartre – qu'elle peut être négative et pas seulement positive. Il prit l'exemple de l'ouvrier communiste qui – étant antisémite – s'il écrivait un livre, „ce livre pourrait être artistiquement merveilleux, tout en étant détestable" pour son contenu, c'est-à-dire pour une raison extérieure à l'art. C'est pour cela que dans l'art il y a toujours un „mouvement continu entre subjectivité et objectivité", la „subjectivité se projette dans l'homme social et la socialité s'intériorise dans la subjectivité" (S. 118.), comme ça, la subjectivité est dialogique. Sartre est complètement d'accord, et il définit d'une autre manière la subjectivité. Dans ce sens la subjectivité „c'est vivre son être, on vit ce qu'on est, et ce qu'on est dans une société...". (S. 119-120.) Sartre arrive, donc, à une définition nouvelle de la subjectivité, en disant que la „subjectivité au niveau social (dans la version originale: „au niveau humain") est une subjectivité sociale". (S. 120.) Puis, il reprit son exemple préféré, celui de *Madame Bovary* en disant que Flaubert „projette son personnage, son être dans l'héroïne du livre". (S. 121.) Dans ce roman, existe, donc, une contradiction: „il y a une vie réelle de l'époque qui se projette elle-même sous forme subjective dans un livre qui prétend décrire objectivement l'époque". Ce qui est important pour un roman, c'est la projection de soi-même, de l'écrivain dans le roman. Sans cela, c'est-à-dire, sans la subjectivité „il ne peut y avoir de bon livre". (S. 125.) Une conclusion de Sartre, à ce propos, fut la suivante: „il est

impossible de concevoir l'art sinon comme le point de rencontre entre l'objectif et le subjectif". (S. 127.)

L'esthéticien italien très connu, Galvano Della Volpe fut assez critique quant aux positions de Sartre, avec au moins deux objections. Selon Della Volpe, le philosophe français avait une méthode et une description phénoménologique qui formaient „une impasse". (S. 140.) Sartre n'accepta pas cela: „au contraire, le problème est de retrouver par une dialectique régressive les champs de significations intérieurs qui permettent de comprendre projectivement l'œuvre d'art" (S. 154.), même à l'aide de la méthode psychanalyste. L'autre question abordée par Della Volpe était celle de la spécificité de la poésie. Il posa la question suivante: „comment le contenu historique devient poésie, comme il le devient chez Maïakovski et non pas chez d'autres artistes russes soviétiques"? (S. 141.) Une question à laquelle il était difficile de répondre. Selon Della Volpe la voie à suivre était différente de celle de Sartre, avec la nécessité de se concentrer sur „les éléments qui constituent la structure de l'œuvre d'art". (S. 142.) Pour répondre à cette question, il dit qu'il faut „partir du langage et, en partant du langage, montrer comment le langage vulgaire et commun acquiert une puissance dans l'œuvre d'art, devenant ainsi de la poésie". Et pour bien comprendre le trait spécifique de l'art, il faut suivre la voie de „l'analyse structurale de l'œuvre d'art". (S. 146.) Il y a, donc, une différence énorme entre une expression littérale et une expression poétique. Sartre devint „très inquiet" en écoutant ces propos de Della Volpe. Il critiqua l'exemple du 18ème siècle de l'esthéticien italien en disant que „le vrai critère pour savoir si un ensemble de mots est valable ou non esthétiquement, c'est son rapport à la totalité de l'objet projeté". (S. 149.) À tout cela, il faut ajouter – selon Sartre – la „subjectivité des langues" qui reflète les faits sociaux spécifiques de la société donnée.

À ce moment-là, Luporini reprit la parole et demanda à Sartre (aussi pour atténuer la tension du débat) quelle était son opinion sur la „permanence de la valeur dans l'art". (S. 156.) Sartre prit l'exemple du roman de Cervantes, *Don Quichotte*, où – selon lui – existe une contradiction interne du personnage (ridicule et tragique à la fois) comme Don Quichotte et, en même temps, chez l'auteur du roman, c'est-à-dire de Cervantes lui-même. À l'objection faite par Luporini, Sartre répondit qu'il faut toujours analyser et étudier l'œuvre d'art concrète pour pouvoir juger de la permanence des valeurs dans l'art, ajoutant qu'il

y a là un problème assez général, celui du manque d'une théorie des valeurs. „À vous marxistes, je dis, il n'y a pas de système marxiste axiologique fondé, il n'y a d'ailleurs pas un tel système, nous ne prétendons pas l'avoir trouvé non plus". (S. 160.) L'absence d'une morale – nous savons bien – était une des préoccupations les plus grandes de Sartre, „problème extrêmement difficile" et il en sentait le besoin: „on peut dire que la morale est aujourd'hui impossible, et en même temps qu'elle doit être...". (S. 162.) Et Sartre maintenant, à raison, de remarquer (faisant allusion aux pays „socialistes") „ qu'il y a eu, de 1945 à 1952, abus de jugement de valeur, mais il n'y avait pas de fondement des jugements de valeur". (S. 161.) Connaissant la situation historique de cette période, qui ne donnerait pas raison à Sartre sur ce jugement ?

Débat final entre Sartre et Luporini

Ici, l'édition de 2013 arrive à sa fin et elle met un terme à la discussion qui continue pourtant encore sur des thèmes intéressants. Sartre savait bien qu'il aurait de grandes difficultés à se mettre d'accord avec les philosophes italiens, mais néanmoins il voulait continuer et poser quatre questions dont seulement une petite partie (juste le commencement) figure dans cette édition. Sartre souhaitait parvenir à une conclusion acceptable pour les deux parties.

Le premier thème abordé est celui du rapport entre objectivité et subjectivité (thème principal de cette rencontre) et la notion de la réalité. Luporini, par exemple dans le débat insista encore sur „un certain péril mystique" (allusion à Sartre) si on ne voulait pas définir exactement la notion de la réalité. Selon Sartre le réel, la réalité, existe et c'est la connaissance historiquement donnée qui transforme en objectivité la partie de la réalité qui entre en connexion avec la subjectivité. Cela veut dire que la réalité n'est pas indéfinie en soi, „il va de soi que la réalité n'est pas une réalité amorphe, indéfinie; elle existe d'une certaine façon; ce que nous laissons indéfini, c'est ce rapport de nous à elle...". Et c'est la question cruciale pour Sartre : „le fait d'être structuré pour la réalité ne lui donne pas une objectivité en dehors d'un sujet qui la lui donne". A ce moment résonnèrent quelques murmures, des commentaires de cette phrase de Sartre, et la discussion devint mouvementée. Une de

ces personnes (peut-être Paci) émit une objection: „pour un marxiste le sujet n'est pas quelque chose qui fait la réalité...”, mais Sartre continue à développer sa conception: „la structure n'est pas une objectivité, si elle n'est pas en rapport avec le sujet, la structure est une réalité...”. Pour lui, donc, objectivité et réalité sont deux choses tout à fait différentes. Voulant éviter de tomber dans une espèce d'anthropomorphisme et sa phrase suivant fit voir nettement sa conception fondamentale: „je ne vois pas du tout pourquoi on conserverait cette idée d'objectif en dehors de l'idée de subjectif...”. Cette partie un peu vexé, reprocha à ses adversaires de „privilégier l'objectivité sur la subjectivité, ce que – dit-il – vous n'avez pas le droit de faire dialectiquement”. Subjectivité et objectivité, pour Sartre, étant inséparables l'une de l'autre.

Pour atténuer la tension de la discussion, Mario Alicata fit une observation que nous trouvons très juste : „votre position se trouve chez un grand marxiste italien. Selon moi, Gramsci pose de la même manière le rapport sujet-objet comme vous. Je crois que votre position de poser le rapport sujet-objet est la position de Gramsci”. Car en effet Gramsci – dans les *Cahiers de Prison* – ne sépare pas l'objet du sujet ce qui a provoqué beaucoup de discussions même en Italie dans les années Cinquante et Soixante, lors de la publication de son œuvre philosophique majeure¹⁶⁸. Mais Sartre visiblement ne connaissait pas le philosophe italien, et n'ajouta rien.

Le deuxième thème fut celui du rapport entre possibilité et nécessité sur „le plan social et pratique”. C'est Sartre qui commença la discussion en demandant aux collègues italiens quel rôle a la subjectivité dans le processus historique et social. „Dans quelle mesure pouvons-nous considérer que le moment subjectif est indispensable à la constitution de ces systèmes qui sont complètement indépendants du sujet, qui représentent la réification ou l'aliénation du sujet ou, au contraire, sa libération par rapport à cela?”. Dans son argumentation, Sartre critiqua de nouveau Lukács chez qui – selon Sartre – „il n'y a pas un rapport” intersubjectif, mais plutôt la constatation de la nécessité des processus

168 Cfr. mes essais: *Antropologia filosofica in Sartre e Gramsci*, in: Gramsci si Sartre. Mari ganditori ai secului XX, Bucarest, 2007. Editura ISPRI, p. 162-172.; e *Concepção de antropologia filosófica no século XX: de Sartre e Gramsci a Abbagnano*, Mediações. Revista de ciências sociais, Londrina (Brasil), 2010. Universidade Estadual de Londrina, p. 324-340.

objectifs. À côté de la nécessité, c'est la notion de possibilité qui était cruciale pour Sartre. „Pour moi, la difficulté est de réintroduire la possibilité dans l'histoire car il faut qu'elle existe à un certain moment mais c'est un vrai problème". Luporini vit très bien qu'ici il y avait ici une question déjà traitée par les existentialistes (il faudrait nommer à ce propos Kierkegaard et plus tard, en Italie, Nicola Abbagnano) et il n'accepta, lui non plus, la réponse de Lukács selon laquelle les rapports objectifs du capitalisme déterminent (Sartre y ajoute: comme „un miroir") les possibilités de la praxis socio-politique de l'homme. De toute façon, Luporini considérerait bien qu'il y avait ici une lacune dans la théorie du matérialisme historique.

Le troisième thème, celui de l'axiologie, est lié au deuxième. Sartre évoqua longuement l'absence des valeurs dans la théorie morale du 20ème siècle. Il revint même jusqu'à la phrase de Kant „tu dois, donc tu peux". Selon Sartre, là réside „le fondement de la morale", même si il faut toujours prendre en considération aussi la valeur de l'acte moral. Deux exemples furent utilisés pour les besoins de la démonstration : „je ne peux pas dire à quelqu'un : tu peux voler ; ou bien s'il est ligoté : marche". La morale doit donc être fondée par les valeurs, tout d'abord par la liberté. Mais la liberté, dans une société capitaliste est une liberté qui est liée à la possibilité. Sartre exprima sa volonté et son souhait de parler du problème de la liberté avec des écrivains de l'Europe de l'Est pour en savoir plus sur les contradictions et les „problèmes concrets de morale" dans les régimes socialistes. Alors, Luporini dit qu'il ne s'agit pas simplement d'un problème moral, mais également d'un problème politique. Durant la discussion, Sartre fut d'accord que la morale non seulement n'est pas une question abstraite, mais que la situation politique d'un pays „engendre la morale à chaque instant". Sartre, par contre, ajouta qu'on ne peut pas identifier la morale et la politique, ni les questions théoriques – pour Luporini „subordonnées à la politique" – dans quelques pays socialistes. Le problème moral se pose aussi quant à la conquête du pouvoir. Luporini aborda la notion d'hégémonie de Gramsci, qui représente „une autre morale" que la violence, car choix de valeurs divers, et donc, *in fine*, une question axiologique.

Le quatrième thème, les conditions de validité d'une théorie socio-philosophique, marqua la fin de la rencontre entre Sartre et les philosophes italiens. Sartre débuta : „nous considérons le marxisme non

seulement comme une pratique de lutte, comme une théorie des classes, ou de la classe qui va prendre le pouvoir, mais aussi comme une théorie vraie". Le vrai problème pour lui était que „le marxisme n'est pas une théorie qui veut des vérifications empiriques" de sa propre vérité. Luporini répliqua que le marxisme prouve sa vérité „dans la pratique", et qu'il n'est pas possible de „poser le problème de la vérité au niveau de la vérité conceptuelle" ; il faut sans cesse vérifier cette vérité „toujours au niveau du contrôle", c'est-à-dire voir si la théorie est adéquate ou pas à la réalité. Sartre – de sa part – insista sur l'aspect critique d'une théorie : il faut faire la critique „de ses procédés, de ses concepts, du rapport de la praxis à la connaissance, du rapport des relations humaines...". Il expliqua aussi ce qu'il entendait par „critique": „critique dans le sens de restaurer le moment critique, c'est-à-dire les validités". Selon le philosophe français, une démarche „absolument nécessaire". Cette observation de Sartre est fondamentale parce que telle démarche aurait été vraiment indispensable à l'époque, mais, hélas que le moment critique manquait complètement dans la théorie figée du marxisme orthodoxe. C'est aussi pour cette raison que la théorie marxiste commençait à reculer dans les décennies suivantes cette discussion.

Le volume intitulé *Qu'est-ce que la subjectivité* de Sartre est une sélection pertinente, assez exhaustive des interventions de la rencontre de 1961. On y trouve la majorité des interventions de Sartre (pas toutes!) mais y manquent beaucoup d'interventions comme celles de Enzo Paci, Lucio Colletti, Mario Alicata, Lucio Lombardo-Radice et plusieurs interventions de Cesare Luporini, alors que ces derniers étaient classés en Italie parmi les meilleurs philosophes de l'époque. Pour ces raisons il faut rappeler que la rencontre de 1961 fut plus riche que ce que donne à voir cette publication, par conséquent il importe qu'une autre édition, plus complète, soit publiée, afin que soient restitués les autres moments de cette discussion si importante. Il est loisible de dire que dans la vie de Sartre, l'Italie a toujours occupé une place particulière. Ce n'est pas par hasard qu'il y retourna en 1963 pour continuer la discussion avec ses collègues italiens, un texte de 1966 intitulé *Morale e società* retranscrivant celle-ci.¹⁶⁹

169 Galvano Della Volpe et als: *Morale e società*, Roma, 1966, Editori Riuniti.

11. L'existentialisme français chez György Lukács

Le philosophe hongrois, György Lukács, a parcouru un long chemin théorique à partir des premières années du 20^{ème} siècle jusqu'au début des années soixante-dix. Il a vécu et suivi attentivement les changements socio-politiques de l'époque, depuis la Monarchie austro-hongroise, jusqu'à la crise des sociétés démocratiques populaires, d'abord en Hongrie en 1956, et ensuite en Tchécoslovaquie en 1968. Il fut le contemporain de diverses tendances philosophiques ; du positivisme au structuralisme, en passant par la phénoménologie et l'existentialisme. Il a élaboré, toujours d'une manière polémique, un système philosophique original. „Original” dans le sens que Lukács, même dans le cadre du marxisme, était toujours un penseur *original* et *différent*.

1. Le jeune Lukács, philosophe de l'existence

Aborder son rapport aux autres tendances philosophiques de l'époque, implique de mentionner qu'il a commencé sa carrière comme *philosophe de l'existence et de la vie*. Ce n'était pas par hasard qu'il s'occupa dès sa jeunesse des problèmes de l'existence humaine. Il découvrit, bien avant d'autres philosophes de l'existence, bien avant Heidegger, la philosophie de Kierkegaard. Les travaux les plus récents montrent que Lukács subit l'influence de Nietzsche, surtout de la *Naissance de la tragédie* dont il citait des phrases dans ses essais de jeunesse. Lukács nomme Nietzsche „le prophète de l'individualisme”, l'un des „classiques de l'époque contemporaine” à côté d'Ibsen et de Tolstoï.¹⁷⁰

Il chercha ardemment une réponse aux questions fondamentales et éternelles : „qu'est-ce que la vie?”, „qu'est-ce que le sort de l'homme”? Selon sa conception de jeunesse, les deux, la vie et le sort de l'homme sont tragiques, et constituent les thèmes des œuvres littéraires, des tragédies. La vie et la mort sont identiques, et il affirmait même : „le maximum de la vie, c'est la mort”. „Ce qui existe vraiment dans la vie, c'est

170 György Lukács: *Ifjúkori művek*, (Écrits de jeunesse), Magvető, 1977. Budapest, p. 89. (dans le texte:IM.)

le singulier, le concret. Vivre, cela veut dire: se différencier...le vrai c'est la subjectivité, l'individualité est la seule chose existante, l'Einzeln est l'homme authentique." (IM. 291.) Dans son livre de 1908, intitulé *Les tendances principales du drame*, Lukács refusa les philosophies, comme le marxisme, qui „voudraient réduire pratiquement au minimum l'importance de l'individu"¹⁷¹. Un peu plus tard, Lukács exprima sa conviction que l'homme doit se réaliser dans la vie par son activité, par le „geste". Le but de la vie tragique et de l'existence humaine est l'autoréalisation, la réalisation de soi-même, autant d'aspirations authentiques qui ne peuvent souvent être satisfaites quand bien même l'homme le désire.

Sous l'influence de la sociologie de Georg Simmel et de Max Weber, Lukács abandonna sa conception subjectiviste et qu'il s'orienta vers le moment social, vers une conception déterministe du social, et vers Marx. 1918 marque une année charnière pour lui, puisqu'il adhéra définitivement au marxisme et entreprit une critique systématique des autres penseurs de l'époque, critiquant de la sorte ses idées antérieures.

2. Critique systématique de l'existentialisme

Après sa conversion au marxisme et parallèlement à son autocritique, Lukács eut l'intention d'élaborer une philosophie personnelle, mais toujours dans le cadre du marxisme. Son itinéraire théorique devait plus à la recherche de sa propre vérité qu'à Marx, et fut assez long. Après son chef-d'œuvre de jeunesse, *Histoire et conscience de classe* de 1923, il se rendit en URSS, passa en revue en les critiquant ses convictions de jeunesse tout comme les théories philosophiques de l'époque et surtout l'existentialisme, alors le courant d'idée le plus répandu et le plus populaire dans les pays occidentaux et pour cette raison, peut-être le plus „dangereux" pour le marxisme.

Lukács dans *La crise de la philosophie bourgeoise* publié en 1949, poursuit la critique de l'existentialisme (surtout français) qu'il croyait à juste titre le plus accepté par les intellectuels européens.¹⁷²

171 György Lukács: *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében*, (Les tendances majeurs de la drammatologie dans la dernière moitié du siècle passé), éd. Akadémiai, 1980. Budapest p. 31.

172 Ce livre, cité déjà dans ce volume, a été publié sous le titre *Marxisme ou existentialisme ?*.

2.1. La critique de la méthode phénoménologique

Lukács commence son examen de l'existentialisme par l'analyse de sa méthode, celle de la phénoménologie. Il constate qu'„une philosophie importante n'est jamais née sans une méthode vraiment originale”¹⁷³. Selon Lukács, la démarche phénoménologique n'a rien d'original, car déjà élaborée par les idéalistes allemands et anglais et surtout par Kant. La méthode de la phénoménologie constitue selon lui „une troisième voix” entre l'idéalisme et le matérialisme. L'exemple en est justement la conception de „Wesenschau” de Husserl qui souhaitait bien „mettre en parenthèse le monde et refuser sa réalité”. Lukács n'accepte pas la théorie de l'intuition non plus, soulignant qu'elle donne un rôle déterminant à la „conscience individuelle isolée”. Selon Lukács la conscience ne peut – en aucun cas – être séparée de la réalité : réalité objective et sociale qui la détermine.

Nous pouvons constater que le philosophe hongrois changea diamétralement de conceptions. Il délaissa la réalité de l'individu et le point de départ individuel dans la méthode philosophique, convaincu que sans le moment social, une méthode ne peut absolument pas être scientifique.

2.2. La critique de la philosophie et de l'éthique de Sartre

Lukács résume sa critique assez sévère contre le philosophe français dans le chapitre intitulé *Le mythe du Rien*. Il part d'une thèse qui concerne la réalité sociale du capitalisme. Il constate que le capitalisme a créé un „monde fétichisé”, aliéné et inhumain. (E. 84.) Dans ce monde aliéné, l'homme devient un être privé de son importance. Dans le capitalisme, dit Lukács, „le rapport humain fondamental au monde, c'est la situation de vis-à-vis de Rien”. (E. 85.) Cela signifie que l'autoréalisation de l'homme devient impossible. Comme cela, le Rien est „un fait ontologique identique à l'Être”. Mais selon Lukács, le Rien n'est pas le trait caractéristique de l'Être, mais seulement un des mythes du capitalisme: „le Rien, c'est un mythe. Le mythe de la société décadente du capitalisme, condamné à mort par l'histoire”. Lukács était (unilatéralement)

173 György Lukács: *Esistenzialismo o marxismo?*, op. cit. p. 69. (dans ce texte: E.)

convaincu que la crise de la société ne concernait pas la démocratie nouvelle du socialisme, mais uniquement le capitalisme. On pourrait accepter sa thèse qui refuse l'absolutisation du Rien et de l'aliénation, caractéristique de toutes sortes d'existentialisme.

Pourtant, dans sa critique de Sartre, le philosophe hongrois commet une faute de méthode. S'il constate que le fétichisme caractérise la société capitaliste, comment alors critiquer ceux, notamment Sartre, qui expriment le caractère aliéné et fétichiste du capitalisme ? Mais sa critique est partiellement juste, selon nous, par la constatation que la société est en crise, crise aux conséquences sérieuses. Sartre en déduisait que l'homme perdait de plus en plus les valeurs positives de l'existence humaine. Lukács, lui, affirmait que c'était peut être vrai pour le capitalisme, mais non pas pour le socialisme où régnaient justement les valeurs positives : l'humanisme, le collectivisme, la solidarité etc., péchant par optimisme. Il est vrai que ce sont des valeurs morales positives en général, mais leur réalisation n'a pas eu lieu dans ces sociétés. Sartre, selon Lukács, souhaitait bien élargir le mythe du Rien à toute la vie, à toute l'existence humaine, comme Heidegger, dit-il, qui aboutissait à une „subjectivité sans rivages” avec sa conception sur le „das Man”, sur „l'On”.

Lukács fait aussi la critique de la conception de liberté chez Sartre qui est – selon lui – fataliste, parce que le philosophe français n'accepte pas le déterminisme. Si tout est libre, rien n'est déterminé. Lukács pense que la liberté totale formulée par Sartre est inacceptable. Mais il y a un moment dans cette conception sartrienne que le philosophe hongrois peut accepter. C'est le rôle de la décision et du choix personnels dans l'activité sociale de l'homme. „Toute activité humaine se constitue des actes individuels, même si le rôle de la base économique est fondamental”. (E. 106.) Il reconnaît, donc, que la liberté, les problèmes moraux, et la décision individuelle ont une importance dans le développement de la société. Mais Lukács ajoute encore que l'acte individuel ne peut jamais exclure le fondement socio-historique, comme c'est le cas chez Sartre, qui affirme une forme de subjectivisme radical, explicité dans *L'existentialisme est un humanisme*. La critique de Lukács envers Sartre est très sévère ici (peut-être même injuste), parce que nous savons bien que le philosophe français a toujours combattu pour les causes et les buts sociaux et historiques des classes subalternes. Il s'agirait ici plutôt d'un *point de vue différent* que d'une vraie opposition. Sartre accentue le

point de départ individuel, Lukács, par contre, le point de départ social. Selon nous, c'est justement cela qui en réalité les sépare, l'un de l'autre.

Il faut considérer de ce point de vue la critique de Lukács à Sartre, affirmant la mauvaise compréhension par Sartre du marxisme, perçu comme négligeant absolument le moment de la subjectivité et niant la liberté individuelle. Lukács, par contre, défend le marxisme en croyant que la théorie marxiste conserve et a toujours conservé l'importance de la subjectivité. Nous pensons que Sartre souligne à juste titre l'absence du moment subjectif dans la théorie du „marxisme-léninisme» (pour mieux dire: stalinisme) de l'époque que Lukács identifie de manière erronée au marxisme authentique de Marx lui-même.

On peut, donc, constater que Lukács interprète la conception de Sartre selon son point de vue spécifique et qu'à cette époque, il ne comprend pas bien le rôle de l'individu, rôle qu'en revanche met en valeur la philosophie existentialiste, et notamment Sartre.

2.3. Simone de Beauvoir et l'individu isolé

Le philosophe hongrois n'est pas si sévère envers elle, notant que De Beauvoir a beaucoup mieux compris l'importance de la réalité sociale que Sartre, puisqu'elle admet l'idée de la révolution dans la société contemporaine et sympathise avec la conception marxiste quant à la violence, affirmant à plusieurs reprises que „l'activité politique des gens est impossible sans la violence". (E. 162.) En plus, Beauvoir, selon le philosophe hongrois, rejette toute tendance au nihilisme moral ; autant d'aspects positifs pour lui.

Ce que Lukács critique cependant chez elle, c'est sa volonté de „corriger le marxisme" et de le compléter avec le moment subjectif. Simone de Beauvoir, tout comme Sartre, „retient l'individu isolé comme absolu". (E. 174.) Lukács dit que pour réaliser la dualité du subjectivisme et de l'objectivisme, de la liberté et de la nécessité, il faut rompre avec l'absolutisme de l'individu isolé. C'est justement à propos de sa critique à Beauvoir que Lukács donne une définition de l'homme. Selon lui „l'homme est jusqu'au fond un être social...même les problèmes les plus personnels de l'individu le plus isolé ont leur côté social...et la liberté de l'homme est à la fois un problème social et historique.» (E. 176.)

Si Lukács juge l'existentialisme de Beauvoir assez positivement, cela ne veut pas dire qu'il ne fait pas la critique de la création du mythe chez elle (mythe de l'individu isolé, de l'histoire et plus particulièrement de la Résistance).

2.4. Merleau-Ponty et l'histoire

Aux existentialistes français cités jusqu'ici, Lukács préférait Maurice Merleau-Ponty, qui s'approchait le plus du marxisme et „a posé les questions au plus haut niveau”. Selon Lukács le philosophe français n'admettait pas la méthode phénoménologique, et essayait „de comprendre l'aspect social de l'homme”. (E. 195.), souhaitant justifier l'existentialisme comme „l'expression spirituelle de l'époque”. De ce point de vue, Merleau-Ponty est „un contraste inconscient” à Husserl, à Heidegger et à Sartre. Ce que Lukács reproche cependant à Merleau-Ponty, c'est qu'il ne fait pas la différence entre la notion existentialiste de la liberté et la dialectique marxiste des notions de liberté et nécessité. Lukács met toujours l'accent sur l'aspect déterminé du processus historique: sur la nécessité qui donne un caractère objectif non seulement à l'histoire, mais aussi en même temps à la décision humaine. Merleau-Ponty était très sensible aux problèmes historiques contemporains. Il est dommage, dit Lukács, que Merleau-Ponty s'intéresse uniquement aux penseurs marxistes du 19ème siècle et pas à ceux du 20ème. Cette tendance explique qu'il s'oriente plus vers Trotski que vers les autres hommes politiques du 20ème siècle. Cette préférence trotskiste était une accusation assez grave à l'époque, à la fin des années Quarante.

La critique de Lukács porte, donc, surtout sur trois existentialistes français. Ce qui est intéressant, c'est que dans les écrits de Lukács âgé, on ne trouve pas de nouvelles analyses sur Simone de Beauvoir et sur Merleau-Ponty. Le philosophe existentialiste français qui ne figure pas dans les œuvres de Lukács est *Albert Camus*. Sur l'écrivain et philosophe de l'absurde Lukács n'écrit presque rien. Mais ce n'est pas par hasard que justement un des disciples du philosophe hongrois, Vilma Mészáros, publia un livre sur Camus, probablement d'après les instructions du Maître¹⁷⁴.

174 Vilma Mészáros: *Camus*, op. cit.

3. Deux Lukács?

On peut très facilement déduire de nos développements précédents que l'existentialisme français servit tout d'abord à Lukács pour effectuer son autocritique, et ensuite à formuler son anthropologie philosophique.

En ce qui concerne son autocritique, il faut dire que le rapport de Lukács à l'existentialisme revêt un double aspect. Tout d'abord, lui aussi adhéra à la philosophie de l'existentialisme dans sa jeunesse, mais par la suite il changea de vues. Donc, la critique de Lukács de l'existentialisme, selon nous, fait partie de sa critique de toute sa pensée de la période antérieure à 1918. Ceux qui, aujourd'hui tiennent pour *le vrai Lukács* celui de sa jeunesse, ne considèrent cependant pas comme authentique son autocritique. Cette démarche est tout à fait erronée, parce qu'elle scinde son œuvre en deux parties opposées. Il faut reconnaître que le fondement d'une telle interprétation se trouve justement chez Lukács lui-même qui – devenu marxiste – souhaitait se débarrasser de son passé de „philosophe bourgeois”. Nous retenons qu'on ne peut pas négliger à ce point non plus ce qu'il avait écrit avant 1918.

Il existe, selon nous, en même temps une rupture et une continuité dans son développement intellectuel. Une rupture avec le philosophe de l'existence, ce qu'il avait été réellement, et une continuité dans les problèmes posés. Si ce qu'il a répété beaucoup de fois s'avère vrai, à savoir qu'un penseur a seulement une seule idée dans sa vie, qu'il souhaite expliquer, si cela est vrai, alors on pourrait identifier cette idée chez Lukács, avec l'homme, en un mot avec l'*anthropologie philosophique*. C'est justement le rôle de l'homme dans l'histoire qu'il investiga dès sa jeunesse et qu'il chercha à formuler dans sa critique de l'existentialisme.

Dans son œuvre posthume, l'*Ontologie de l'être social* de 1973, Lukács retourne à sa problématique préférée. Un des points cardinaux de son exposé devient le *facteur subjectif* : l'homme qui a – selon Lukács âgé – „un rôle quelquefois décisif dans l'histoire”. Il répète l'importance des actes, de la décision de l'homme et de l'activité humaine dans la société. Bien qu'il continue à critiquer la conception de l'homme isolé, de l'individu, il reconnaît que l'homme existe aussi en tant qu'individu social. De notre point de vue, c'est justement grâce à sa critique de l'existentialisme français qu'il a changé d'avis et a commencé à reconnaître le rôle de l'homme dans l'histoire.

Donc, la critique de Lukács formulée contre l'existentialisme est essentielle dans la formation de son anthropologie philosophique. À la fin de sa vie, dans son *Ontologie*, il se livre de nouveau à une autocritique. Indirectement, il fait la critique de sa critique sévère de l'existentialisme. Son rapport à l'existentialisme est donc très compliqué, et selon nous fondamental pour comprendre l'essence de la philosophie du penseur hongrois.

12. À la recherche de l'identité perdue et retrouvée : György Lukács

Qui était György Lukács ? Fut-il simplement un des interprètes du marxisme ? Ou peut-il être considéré comme un philosophe original ?

Autant de questions essentielles auxquelles il faudrait trouver une réponse acceptable. Il est significatif que, 35 ans après la mort du philosophe hongrois, Nicolas Tertulian, l'éminent spécialiste français de Lukács, ait posé en 2006, la question suivante dans un essai : «Existe-t-il un ou plusieurs Lukács?». Était-il conscient qu'après sa mort, une telle question pourrait se poser ?

György Lukács n'a pas écrit un livre ou un article sur le problème de l'identité. Il s'occupa surtout des polémiques avec ses adversaires, toujours différents au fil de sa vie, et il s'intéressa à l'identité de la classe ouvrière, à sa conscience de classe, il voulut identifier les traits caractéristiques du réalisme dans l'esthétique, il voulut également fournir une explication au terme ontologie, etc. Autant de thèmes qui font que son œuvre a eu une influence à bien des égards décisive dans l'histoire de la philosophie du 20^{ème} siècle.

Ce qui est intéressant selon nous, c'est son itinéraire qu'il a nommé « mon chemin vers Marx ». À la fin de sa vie, il autorisa la maison d'édition *Magvető* à publier un recueil de ses articles choisis, intitulé justement «*Mon chemin à Marx*». Dans ses mémoires et dans les interviews données à différents journaux, il continua à dire que son souhait ne fut jamais autre que d'interpréter la pensée de Marx. Nombre de commentateurs donnent crédit à l'évaluation à cette confession, sans prêter vraiment attention à ces propos.

Dans un certain sens, Lukács n'exagère pas en disant cela. Après sa conversion au marxisme en 1918, il ne le renia jamais jusqu'à la fin de sa vie. Mais si l'on analyse de plus près et avec plus de précision son œuvre, on pourrait s'apercevoir facilement que la situation est bien plus complexe. En fait, dans notre essai nous posons la question de l'identité, de *l'identité de la personne* nommée "György Lukács".

Pendant la longue période de son activité théorique qui dure pratiquement de 1902 jusqu'à 1971, Lukács a toujours recherché son identité. Notre thèse principale est justement que son chemin ne l'a pas mené à Marx, mais qu'au contraire il est arrivé finalement à se retrouver lui-même. Son chemin le conduisit à se comprendre lui-même. Il fut un philosophe à la pensée indépendante et originale.¹⁷⁵

1. Les changements d'identité de la personne

Jeune, il vécut dans une famille de banquiers riches de Budapest, mais il perdit assez tôt l'habitus caractéristique de sa classe. Il se souvient souvent dans ses mémoires de l'atmosphère rigide de la famille, due notamment au comportement de sa mère, et de l'ambiance qui l'entourait pendant la réception des personnalités du monde économique austro-hongrois. Il resta convaincu que précisément à cause de ce climat familial, il devint définitivement anticapitaliste. Certaines de ses connaissances de la première période de sa vie (comme par exemple Arnold Hauser) retiennent que Lukács, en perdant son identité aristocratique, acquit un sentiment de culpabilité et d'infériorité en se rapprochant de la classe ouvrière.¹⁷⁶

175 Sur ce thème cfr. ma monographie: *György Lukács. Filosofo autonomo*. Naples, 2005. La Città del Sole, Édition de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

176 Arnold Hauser: *Találkozásaim Lukács Györggyel*, (Mes rencontres avec Gy. L.), Budapest, 1978. Akadémiai, p. 87. Hauser parle ici du phénomène psychologique, notamment de la «subalternité morale» de Lukács à l'égard de la classe opprimée, à laquelle le membre de l'aristocratie s'associe.

1.1. L'antiféodalisme et ses conséquences

En effet, une des questions les plus difficiles à expliquer dans sa vie, concernant son identité, est justement sa conversion au communisme, en décembre 1918. Une de ses proches amies de jeunesse très proche, la peintre et poétesse Anna Lesznai écrivit dans ses mémoires ces mots devenus célèbres: "d'un dimanche à l'autre, de Saulus, il est devenu Paulus...", attestant de ce changement d'identité, de personnalité. Et pourtant c'est une question très difficile à résoudre. Est-il vraiment devenu quelqu'un d'autre ? Selon certaines interprétations, cette conversion s'apparente à un "geste" kierkegaardien. Dans sa jeunesse, Lukács se passionna pour le philosophe danois. On peut même dire, qu'il adora le geste de Kierkegaard de rompre ses fiançailles avec Régine Olsen, et il voulut même l'imiter dans sa propre relation avec Irma Seidler. Selon d'autres (comme Ágnes Heller), l'entrée dans le parti peut être interprétée comme un geste religieux. Cette entrée peut être expliquée comme cela, mais peut-être que cette explication n'est pas suffisante. Lukács a-t-il raison quand il écrit dans ses mémoires (et surtout dans *Gelebtes Denken, Pensée vécue*) que sa décision fut prise déjà bien avant? Il dit: "mon chemin au communisme...à la base de mon évolution ultérieure était presque donné".¹⁷⁷ Dans un certain sens, tels mots sonnent juste, parce qu'il lutta toujours (avec les forces démocratiques déjà existantes) au plan idéologique contre les restes du féodalisme en Hongrie. Son estime pour la poésie d'Endre Ady, antiféodale, ou son goût pour la musique de Béla Bartók, selon lui un des plus importants représentants des forces démocratiques en Hongrie, s'expliquent donc facilement.

1.2. Les autocritiques de Lukács

Si cette conversion au communisme est un tournant majeur de son existence, elle est seulement une de ses transformations. C'est comme si Lukács avait passé sa vie à changer d'identité. Quand il crut être accepté par ses camarades, il rédigea en 1928 une brochure pour le

¹⁷⁷ György Lukács: *Megélt gondolkodás* (La pensée vécue), In: *Curriculum vitae*, Budapest, 1982. Magvető, p. 26.

parti, les *Thèses de Blum*. Après les changements politiques en Union Soviétique, ces thèses furent vivement critiquées par ses “amis”. En conséquence, il dut faire sa propre autocritique et se retirer du mouvement ouvrier. Il dû réaliser une autre autocritique en 1949, pendant le soi-disant “procès littéraire” ou “procès-Lukács”. Le parti communiste de l’époque l’accusait d’ignorer l’importance de la littérature russe. Ce procès eut lieu juste à l’époque où l’un des dirigeants majeurs du parti, László Rajk, fut condamné à mort et exécuté à cause de fausses accusations. Le climat politique tragique obligea Lukács à faire son autocritique une autre fois. Quel effet ont eu ces autocritiques sur la personnalité du philosophe hongrois? Ont-elles modifié son caractère? Ont-elles influencé son mode de vie? Il est difficile de répondre. Il est probable, comme il l’a affirmé lui-même, que ces autocritiques furent complètement formelles, et qu’il continua à penser selon les mêmes modalités, comme si rien ne s’était passé. Il est vrai que malgré toutes ces vicissitudes, il continua à se considérer comme communiste. Et il l’était sans aucun doute.

Il l’était en 1956, lors de la révolution hongroise quand il accepta de faire partie du gouvernement d’Imre Nagy, en tant que ministre de l’éducation, malgré ses critiques envers le premier ministre. Cela ne peut absolument pas être interprété comme un geste pour acquérir du pouvoir ; il voulait exprimer simplement son identité communiste. La conséquence en fut sa déportation, avec les autres membres du gouvernement Nagy à Snagov, en Roumanie, époque où il passa très près de l’exécution. C’était alors qu’il fit un autre geste, peu connu par le public : tandis que les autres membres du gouvernement, et surtout le premier ministre Imre Nagy, refusèrent de collaborer avec le nouveau gouvernement de János Kádár, Lukács se dissocia d’eux. Il commença à adresser des lettres au Comité du Parti affirmant qu’il acceptait la légitimité du nouveau gouvernement. C’est grâce à ce geste qu’il fut libéré, alors que les autres membres du gouvernement Nagy furent exécutés. Mais, et il est crucial de le rappeler, jamais il ne témoigna, durant sa captivité, contre Imre Nagy. Il répéta plusieurs fois dans ses mémoires, que si Imre Nagy avait marché librement dans les rues de Budapest, il lui aurait fait part de ses doutes, critiques, vis à vis des démarches, politiques jugées erronées, prises par le premier ministre. De cette façon, son identité resta en grande partie, intacte. Malgré ces manifestations d’allégeance,

il ne fut pas admis au Parti Ouvrier Socialiste Hongrois, dirigé par János Kádár.¹⁷⁸ On exigea de lui une autre autocritique. Mais cette fois-ci, il refusa, comme deux fois auparavant. Il fut admis de nouveau dans le parti peu avant sa mort.

2. À la recherche idéologique de soi-même

Quelle était la nature de son rapport au stalinisme ? Lukács (comme des millions de personnes) a eu la malchance de vivre à une période historique de l'Europe pendant laquelle le communisme, le fascisme et le nazisme régnaient sur la politique européenne. Il se sentit obligé de se former une identité par rapport à ces idéologies et ces politiques. Selon lui, son rapport au stalinisme peut être caractérisé comme «la continuation linéaire des tendances de mes pensées des décennies passées», selon la formule présente dans un essai de son recueil publié en 1970, en Allemagne de l'Ouest, intitulé *Marxismus und Stalinismus*.

Dans *l'Histoire du marxisme*, le philosophe polonais Leszek Kolakowski, au contraire, parle de Lukács comme de «la raison au service du dogme». Nous ne partageons pas cette opinion, bien que nous sachions que Lukács n'a jamais critiqué la dictature du parti unique, ou le rejet du pluralisme idéologique et politique. Il avait admis, vivant entre les deux guerres mondiales en Union Soviétique, la thèse de la construction du socialisme dans un seul pays, et il espérait un changement idéologique sous le régime totalitaire soviétique. Il comprit les grands procès contre Boukharine et Trotski, "ennemis actifs du socialisme existant", dans la perspective de la lutte mondiale contre le fascisme et le nazisme.¹⁷⁹ La possibilité de formuler librement son opinion sur le marxisme dogmatique et sur sa politique est affirmée seulement après 1956. Il affirma alors, qu'il avait toujours rejeté la méthode stalinienne :

178 Sur le gouvernement et la personnalité de János Kádár, voir mon essai: *La graduale mancanza del consenso attivo al governo Kádár*, in: *Chi era János Kádár?*, Roma, 2012., Carocci editore, p. 60-73.

179 György Lukács: *Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen*, in: *Marxismus und Stalinismus – Politische Aufsätze, Ausgewählte Schriften IV*, Hamburg, 1970. Rowohlt, p. 237.

le bureaucratisme et la tactique toujours changeante selon les circonstances. Plus tard, dans une interview, il déclara : “je n’ai jamais eu de doute et j’ai toujours dit que le stalinisme est un type de la “destruction de la raison”...”. Dans *l’Ontologie*, Lukács retrouve son identité, non plus influencée par l’histoire, quand il affirme que pendant l’ère stalinienne le volontarisme, le subjectivisme bureaucratique et le dogmatisme ont caractérisé la vie publique.

Nous souscrivons à la thèse, pertinente, de Daniel Bell, le sociologue américain, lorsqu’il considère que Lukács est “un grand survivant” de l’époque.¹⁸⁰

3. Les changements d’orientation théorique

Selon certains critiques, il n’y eut pas de changements sérieux dans l’évolution philosophique de Lukács. Alberto Scarponi, son traducteur italien, se souvenant d’une interview donnée par Lukács à István Eörsi, intitulée *Pensée vécue. Mémoires parlées*, dit : “La vita di Lukács è davvero priva di elementi disorganici”.¹⁸¹ Sa production théorique serait tout à fait linéaire, sans inflexions parce que la continuité y serait dominante. Lukács renforça cette opinion en répétant à de nombreuses reprises dans ses mémoires cette continuité. Il semble que pour lui, pour certaines raisons, ce fut une question fondamentale.

Mais nous ne pouvons pas partager ces opinions. Pour citer un exemple, nous voudrions faire référence au coffre-fort de la banque de Heidelberg, retrouvé et ouvert après sa mort en 1973 par les employés de la banque, plein de manuscrits du jeune Lukács. Il faut dire que Lukács avait une mémoire formidable : il se souvenait minutieusement de tous les détails de sa jeunesse et de toute sa vie. Il est, donc, peu probable qu’il ait oublié ces manuscrits si importants. Je me demande s’il avait une intention cachée de ne pas révéler l’existence de ce coffre ? Aurait-il voulu dissimuler son identité de cette période ?

180 Daniel Bell: *Durch die Sunde zur Erlösung*, Die Zeit, 1992. n. 39. p. 79.

181 György Lukács: *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, Roma, 1983. Editori Riuniti, Préface, p. XXIV.

Nous savons que le philosophe hongrois, vers la fin de sa vie, a considéré comme «erronées» ses œuvres de jeunesse. Il disait, par exemple, que le résultat de son esthétique des années dix était un «cul-de-sac théorique». Cela ne nous semble pas dû au hasard qu'il n'ait jamais mentionné ce coffre. Il voulait – probablement – conserver son identité acquise, cette identité marxiste qu'il ne voulut jamais modifier après 1918. Dans ses mémoires, il n'évoque pas ses œuvres de jeunesse avec enthousiasme. Il ne nie pas l'influence d'Ibsen, de Kierkegaard, de Dostoïevski, de Kant, de Hegel, de Weber, de Maître Eckhart et de beaucoup d'autres encore sur sa pensée, mais il ne dit jamais un mot sur l'*Esthétique de Heidelberg*, du *Journal de 1910-1911*, de ses lettres qui se trouvaient également dans le coffre-fort, à l'aide desquels on pourrait reconstruire toute une période importante non seulement de sa vie intellectuelle, mais aussi de celle de beaucoup d'autres intellectuels importants avec qui il avait été en contact.

3.1. Ses critiques et ses polémiques contre les „différents”

Cette trajectoire si complexe de Lukács qui passe de l'acceptation de certaines thèses de la *Lebensphilosophie* de la période de jeunesse, quand il fait la distinction entre *das Leben* et *das Leben*, jusqu'à l'assimilation de la pensée de Marx, doit sa cohérence aux critiques que Lukács a adressées aux philosophes contemporains choisis.

Et des «différents», il y en avait un certain nombre. Parmi ses polémiques, nous nous limitons à en mentionner deux. La première critique sévère que nous voulons citer est celle à l'endroit de Nikolaï Boukharine. Lukács, dès le début de sa carrière, était absolument opposé au positivisme et à l'économisme. Il y revint même dans sa dernière grande œuvre, l'*Ontologie*. Dans les années vingt, plus précisément en 1921, Boukharine écrivit sa *Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* qui voulait être une synthèse du matérialisme historique. Lukács, qui a publié un peu plus tard, en 1923, son *Histoire et conscience de classe*, ne pouvait pas accepter les thèses de Boukharine selon lesquelles la technique détermine la société soumise à des lois naturelles, et la vision d'un règne de la nécessité dans la société, le

hasard n'existant pas, l'homme étant une machine bien organisée.¹⁸² Ces traits qui lui semblaient de caractère positiviste et économiste, furent vivement critiqués par le philosophe hongrois.

Autre critique que nous mentionnons ici, celle contre Jean-Paul Sartre. L'essence de la controverse entre eux était le rapport entre l'homme (l'individu) et l'être social (la réalité humaine). Lukács jeune, avait accepté de nombreuses thèses de l'existentialisme. Dans son essai de jeunesse, intitulé *Métaphysique de la tragédie*, il déclare : «seulement le singulier, seulement l'individu...est réellement existant». Et dans un autre essai du même livre (*L'âme et les formes*, 1911), il dit : «sans doute, la subjectivité est la vérité, la chose singulière est la seule qui est existante, l'homme singulier (*Einzelne*) est l'homme réel». Il continue ainsi dans *Lettre sur la «tentative»* : «Qu'est-ce que la vie? Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que le sort?...ils sont symboles, destins et tragédies.»» Après sa conversion au marxisme en 1918, Lukács ne revint plus à ces problèmes, faisant la critique de ces tendances philosophiques, procédant en quelque sorte à une autocritique volontaire. Dans son essai de 1933, intitulé *Grand Hôtel «Abîme»*, il commence à parler des philosophes «bourgeois» comme des représentants de la décadence et de l'irrationalisme. Après son retour en Hongrie, après douze ans en Union Soviétique, il fit la critique systématique de l'œuvre de Sartre. Selon Lukács le philosophe français reflète dans sa théorie la *condition humaine* aliénée du capitalisme quand il parle du Rien comme d'une catégorie fondamentale de l'existence. Le Rien est un «mythe du capitalisme», et non pas la réalité de l'être. Et de cette manière, en mettant au premier plan le Rien, Sartre néglige – selon Lukács – l'analyse de la société telle qu'elle est en réalité. Lukács fait également la critique des catégories de la liberté et de la responsabilité, comme notions trop abstraites. L'essence de sa critique consiste donc dans le refus du subjectivisme qu'on peut observer chez Sartre, par exemple dans *L'Être et le Néant*, où, selon Lukács, le philosophe français aurait donné «à l'acte subjectif le primat absolu». Mais, malgré sa critique, Lukács, dans son

182 La position de Lukács des années Vingt était très proche de celle de Antonio Gramsci. Tous les deux étaient critiques de l'économisme et particulièrement de Boukharine. Cf. mon essai : *Buharin és kritikusai: Gramsci és Lukács*, (Boukharine et ses critiques: Gramsci et Lukács), in: Világosság, 1984. n. 4. p. 221-229.

Ontologie de l'être social datant de 1971, semble retourner vers sa position initiale. Dans cette œuvre, il souligna l'importance de la décision et du choix dans les actes humains. L'homme (catégorie qui n'existe pratiquement pas dans le djalmat) «doit conquérir sa liberté à l'aide de son activité».¹⁸³ Pourrait-on voir ici, un retour à son identité de jeunesse ?

Ceux qui le connaissaient, sont tous d'accord pour affirmer que le philosophe hongrois était très sévère, très rigoureux dans la vie quotidienne et également dans ses critiques. C'est grâce à cette attitude qu'il a réussi à se distancier des autres conceptions philosophiques et esthétiques, et en même temps à créer une identité et une philosophie tout à fait singulières.

3.2. L'autonomie de sa pensée

Dès le début de sa carrière, Lukács fut toujours conscient du rôle important qu'il pourrait jouer dans l'histoire de la philosophie. Il a tout subordonné dans sa vie à la «Grande Œuvre» qu'il devait écrire. Cette volonté tenace a déterminé son caractère, son identité. Il ne voulut jamais devenir autre qu'un philosophe authentique. En suivant des chemins escarpés, il arriva à son but. Là réside, selon nous, sa conception originale, autrement dit la philosophie lukácsienne.

Son originalité consiste dans le dépassement graduel des tendances philosophiques et esthétiques qu'il avait traversées. Entre-temps, il avait accumulé une grande connaissance non seulement des thèses des philosophes antérieurs et contemporains, mais à l'aide de la méthode analytique concrète, il réussit à s'approprier la capacité d'analyser et de comprendre la réalité.

La force de la pensée de Lukács consiste, donc, dans sa capacité à ne jamais rester enfermé dans un seul cadre théorique. Il est arrivé à connaître, comprendre, un certain nombre de tendances : l'existentialisme, les philosophies de Hegel, de Fichte, de Kant, le sociologisme de Max Weber et Georg Simmel, l'anarchosyndicalisme de Georges Sorel (à travers la pensée de Ervin Szabó). Il fut influencé par l'ontologie de

183 György Lukács: *Ontologia dell'essere sociale* (traduzione di Alberto Scarponi), Roma, 1981. Editori Riuniti, p. 41.

Nikolai Hartmann, et naturellement par le Marx de diverses périodes (le jeune Marx et Marx de la maturité). Il voulut toujours arriver au «marxisme authentique», en rejetant le marxisme vulgaire, dogmatique. En suivant son itinéraire, nous retenons qu'il est parvenu à se trouver lui-même.¹⁸⁴

Nous voudrions illustrer notre thèse avec deux exemples probants, nous semble-t-il. Le premier est son interprétation originale des *Thèses sur Feuerbach* de Marx. Dans un entretien avec son ancien collègue du Cercle de Dimanche des années dix, Arnold Hauser, Lukács s'exprime de la manière suivante: «la grande découverte de Marx qu'on peut lire aussi dans les *Thèses sur Feuerbach*, est que la singularité et l'individualité de l'homme ne peuvent pas être séparées de la généralité».¹⁸⁵ Lukács livra ensuite une longue explication historique du développement de la singularité et de l'individualité, celle-ci devenant «homme social», parce que «dans la réalité, il n'existe pas de dualité entre l'individu et la société». Il est vrai que c'est une question très complexe et notre tâche ici ne peut pas être de la résoudre une fois pour toute. Ce qu'il nous faut dire maintenant, c'est que chez Marx, dans les *Thèses sur Feuerbach*, la pensée peut être résumée ainsi : «l'essence de l'homme, dans sa réalité, est l'ensemble des rapports sociaux». Ici, Marx ne parle pas de la singularité ou de l'individualité, mais «tout simplement» de l'homme, et plus précisément de «l'essence de l'homme». C'est Lukács qui le traduit dans ces termes. Et il ajoute encore que «notre tâche, en fait, est de trouver les grands principes philosophiques, principes fondamentaux qui se trouvent chez Marx, et de les appliquer d'une manière autonome pour l'évolution ultérieure, parce que si génial que soit Marx, il est décédé dans les années Quatre-Vingt du siècle passé, et dans les quatre-vingts dernières années, il se produisit beaucoup de nouveautés.».

L'autre exemple est la conception de l'aliénation chez Marx et chez Lukács. Sur ce thème, on a beaucoup écrit jusqu'ici.¹⁸⁶ Nous voudrions

184 Voir mon article publié à Ankara: *Lukács's Road to Himself*, in: The proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy, vol 11. Contemporary Philosophy, Ankara, 2007. Philosophical Society of Turkey, p. 37-39.

185 Arnold Hauser. *Találkozásaim Lukács Györggyel*, op. cit. p. 21

186 Une des dernières explications du problème a été donné par Nicolas Tertulian: *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács – Heidegger*, in: Actuel Marx, 2006. n. 39. p. 29-53.

souligner seulement un seul trait caractéristique de l'interprétation lukácsienne. La thématique de l'aliénation a notamment été traitée dans les *Manuscripts économiques et philosophiques de 1844*. L'aliénation concerne justement le problème de l'identité et de l'activité humaine. Dans *Histoire et conscience de classe* Lukács ne traite pas directement de l'aliénation, mais seulement de la réification (ou chosification). Il identifiait encore la réification avec l'extériorisation ; c'est à dire le phénomène par lequel le travailleur, durant son labeur, en objectivant ses capacités, perd son intégrité spirituelle personnelle. L'objectivation devient ainsi la chosification, l'extériorisation de la capacité productive. Plus tard, Lukács retourna à ce problème très important et il fit la critique de cette conception en faisant la distinction entre objectivation, réification et aliénation. Les phénomènes d'aliénation se multiplient avec le développement de la production capitaliste, qui crée les conditions de la manipulation.

Mais chez Lukács le terme d'aliénation se rattache à un autre, à celui de la manipulation dont il distingue deux formes : celle brutale (des 'soviets') et celle plus insidieuse (de la «démocratie bourgeoise»). Toutes les deux ont des effets tragiques sur l'individu social, parce qu'il perd son autonomie. L'autonomie conquise du sujet devrait être pourtant fondamentale pour que «l'homme puisse s'élever au niveau d'une vraie et authentique personnalité». Le philosophe hongrois revient sur ces thèmes, dans un chapitre de sa dernière œuvre, *l'Ontologie*. Dans cet ouvrage, il réussit à développer, commenter, enrichir, les pensées de Marx sur l'aliénation.

Lukács savait bien que dans la philosophie «il faut prendre position d'une manière autonome dans le présent et dans le passé également». Cette idée qui se trouve dans la conversation avec Hauser, revient aussi dans la *Postface* au volume intitulé *Mon chemin à Marx*, quand il répète: «je retiens comme étant le devoir central de ma vie d'appliquer justement la conception du monde marxiste-léniniste dans les domaines que je connais, et que, si cela est important pour faire la lumière sur des faits découverts récemment, je la développe comme il faut.»¹⁸⁷

187 György Lukács: *Curriculum vitae*, op. cit. pp. 228-9.

4. Cohérence et autonomie

Ses propos tirés de la postface d'*Histoire et conscience de classe*, rééditée en 1967, sont très significatifs : «Faust a bien deux âmes dans sa poitrine, pourquoi un homme, par ailleurs normal, n'aurait-il pas le droit d'avoir en lui plusieurs tendances intellectuelles contradictoires...».¹⁸⁸ Est-ce une allusion à lui-même ? Il savait que son itinéraire n'était pas linéaire, puisqu'il écrivit dans un article encore inédit en français : «dans mon œuvre il y avait une période d'idéalisme subjectif, une autre d'idéalisme objectif, une tentative d'apprentissage du marxisme avec des moyens philosophiques erronés et enfin une période marxiste».¹⁸⁹ Et de s'interroger : «n'est-ce pas naturel que le marxiste Lukács voudrait bien se débarrasser des tendances citées?». C'est une autocritique volontaire et conséquente, car faisant la critique des philosophes de tendance idéaliste, il est vraiment conséquent de vouloir se distancier de son propre passé. Cela signifie bien que *son œuvre n'est pas homogène*. La faire apparaître comme homogène est vraiment très difficile à accepter. Mais, cela n'exclut pas, comme dans le cas de Lukács, qu'elle ne soit cohérente. Et, selon nous, elle l'est.

Il faut, enfin, établir une nette distinction. Lukács a toujours réussi à s'identifier à lui-même dans les diverses étapes de sa vie. Cela constitue sa cohérence interne. La continuité concerne, donc, l'identité toujours changeante du philosophe et la permanence de certaines questions (comme la recherche de la question des rapports entre la réalité et l'homme, entre l'objectivité et le facteur subjectif, etc.). Mais en même temps, la discontinuité est aussi présente chez Lukács.

En définitive, cela signifie qu'il a réussi à réaliser son but principal : écrire la «Grande Œuvre». Et cette œuvre n'est absolument pas hétérogène, mais compacte et cohérente. Elle peut être caractérisée par la présence constante de la volonté du changement. C'est le trait caractéristique de son œuvre, et cela constitue un de ses traits caractéristiques originaux dans l'histoire de la philosophie du 20^{ème} siècle. C'est pour cela que nous voyons en Lukács un philosophe autonome et complètement original.

188 György Lukács: *Histoire et conscience de classe*, (nouvelle édition augmentée), Paris, 1967. Éditions de Minuit, p. 384.

189 György Lukács: *Leszámolás a múlttal*, (Comptes faits avec le passé), in: *Curriculum vitae*, Budapest, 1982. Magvető, pp.136-7.

13. Sartre et Lukács: parallèles et différences

1. Préambule théorique

Dans la première moitié du vingtième siècle, il est possible de repérer quatre courants d'idée qui dominèrent la scène intellectuelle : le (néo) positivisme, la phénoménologie, l'existentialisme et le marxisme. Il y avait naturellement d'autres tendances importantes aussi (comme le personnalisme, le néo-hégélianisme, le pragmatisme, le modernisme, les philosophies de tendance religieuse etc.), mais elles n'ont pas réussi à *dominer* la pensée européenne.

Les représentants des idées dominantes ont élaboré leur conception en rapport intellectuel avec les philosophes d'autres tendances : par exemple, les existentialistes avec les phénoménologues, les philosophes de l'ontologie (comme Nikolai Hartmann) avec les marxistes, etc. Un des courants principaux était bien sûr le marxisme, dont les représentants ont pu influencer considérablement les autres tendances philosophiques.¹⁹⁰ Sans prendre en considération l'influence des philosophes marxistes (de diverses tendances) sur l'ensemble de la philosophie du 20ème siècle, on ne peut comprendre la philosophie du siècle passé.

Nous rappelons ces éléments afin d'étayer notre point de vue : aujourd'hui, après le renforcement et la présence constante des idées de Martin Heidegger dans les recherches philosophiques, il semblerait que même dans la première partie du siècle la pensée de Heidegger et sa philosophie aurait été dominante. Pourtant bien qu'il fût connu et même reconnu par les contemporains, il était pourtant considéré comme *un des penseurs* parmi d'autres. Ce n'est pas par hasard que dans les histoires de la philosophie du 20ème siècle Heidegger n'est mentionné ni plus ni moins que d'autres philosophes, comme par exemple Horkheimer, Adorno, Marcuse, Croce, Merleau-Ponty, Sartre et Lukács.¹⁹¹ Mais après la „mode” du postmodernisme et le tournant politique et idéologique de

190 L'influence du marxisme, par exemple, sur l'École de Francfort était considérable. Voir: Jean-Louis Dumas: *Histoire de la pensée*, Paris, 1990, Éditions Tallandier, 3. vol. Temps modernes, pp. 422-429. Sur l'histoire du marxisme, cfr.: *Storia del marxismo*, I-V. vol., Torino, 1982. Giulio Einaudi editore.

191 Cfr. Remo Bodei: *La filosofia nel Novecento*, Roma, 1997. Donzelli editore.

1989, ces derniers philosophes sont tombé en disgrâce. Surtout dans les pays d'Europe Centrale et Orientale, en raison d'un mimétisme conformiste avec le fonctionnement du marché des idées en Europe Occidentale. Il peut y avoir une autre cause aussi: le détournement de la pensée en Europe Centrale et de l'Est de l'idée et de la praxis de l'engagement.¹⁹² Il est connu que parmi les penseurs marxistes et existentialistes, un certain nombre de personnes s'étaient engagées pour la cause du renouvellement radical de la société occidentale et capitaliste.¹⁹³ Après la formation du monde unipolaire, le soutien à une telle philosophie engagée devint malaisé, surtout dans les pays d'Europe Centrale et Orientale.

Malgré tout cela, il reste vrai même aujourd'hui pour beaucoup de chercheurs qui connaissent bien l'histoire de la philosophie que les valeurs morales et en même temps philosophiques représentées par les existentialistes et les marxistes ont influencé non seulement la pensée philosophique de tout un siècle, mais aussi la vie et la mentalité quotidienne des populations.

2. Les rapports intellectuels entre Sartre et Lukács

Il est également reconnu dans la littérature philosophique occidentale que Jean-Paul Sartre et György Lukács étaient deux „maître-penseurs” du siècle passé. Cela ne veut pas dire qu'ils étaient d'accord sur les questions fondamentales de la philosophie. Au contraire, ils étaient deux philosophes tout à fait *autonomes*. Autonomes au sens où ont eu des points de vue communs et des point de vue très différents de l'un de l'autre. Ils ont aussi vécu, en Europe, à la même époque socio-historique. Ont-ils eu un rapport direct ?

Non. Les deux philosophes célèbres n'ont jamais échangé d'idées personnellement. Ils souhaitèrent se rencontrer à plusieurs reprises, et mieux connaître leurs conceptions respectives, mais sans succès. Ils

192 Jean-Paul Sartre dit: „un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien”. In: Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1970. Les Éditions Nagel, p. 57.

193 Le fameux savant américain Noam Chomsky, dans une interview donnée à Budapest en 2004, a parlé d'une „illusion enracinée envers les États-Unis” de la part des gens du „bloc de l'Est”, mais en vérité – dit-il – les États-Unis ne veulent que contrôler cette partie du monde aussi.

croyaient connaître la philosophie de l'autre, mais – en vérité – il apparaissait qu'ils ne lisaient pas beaucoup de leurs œuvres respectives. C'est pourquoi on ne peut pas parler de l'histoire de leurs rencontres ou de leurs discussions personnelles, mais seulement de leurs rapports intellectuels qui se reflètent dans les parallèles et dans les différences de leurs conceptions.

Quelle forme prenaient ces rapports ? Plutôt problématiques. Quelques critiques disent tout simplement que leurs conceptions philosophiques ne sont pas comparables, tant elles sont dissemblables. Ce point de vue des critiques est tellement enraciné dans la mentalité des chercheurs et du public qu'il est devenu un lieu commun ; Sartre est présenté comme un philosophe de l'existentialisme, Lukács comme un philosophe marxiste qui n'a rien à voir avec l'irrationalisme de l'autre. À vrai dire, ces jugements unilatéraux et métaphysiques sont répandus aussi en raison des deux philosophes eux-mêmes, qui se critiquèrent sans cesse dans leurs œuvres et dans leurs interviews.

3. Les préjugés réciproques

D'où viennent ces préjugés de nos philosophes ? Quels sont les fondements de leur antagonisme ? Tout d'abord, il faut dire qu'ils se distinguaient l'un de l'autre, notamment quant à leur point de départ, tout à fait opposé. Lukács part toujours des rapports objectifs de la société quand il expose ses thèses sur la société et sur l'homme, tandis que Sartre part de l'univers singulier de l'homme, de la „réalité humaine”, du „fait humain”, concepts tirés originellement et dans la majorité des cas, de la philosophie de Heidegger.

En outre, selon nous, ils ne connaissaient pas bien les œuvres de l'autre. Sartre n'a probablement lu qu'*Histoire et conscience de classe* (1923). Lukács se réfère toujours à *L'Être et le Néant* (1943). Ils formèrent leurs jugements à partir de ces œuvres philosophiques de „jeunesse”. Il est vrai qu'il s'agit de livres importants, mais il est également vrai qu'ils ne constituent pas le sommet de leurs activités théoriques respectives. Ne parlons pas ici du fait que Lukács, dans la période ultérieure de son activité a renié à plusieurs reprises *Histoire et conscience de classe* (qui eut un succès considérable et reçut de nombreuses critiques à

l'époque), et que Sartre a développé profondément sa conception après la deuxième guerre mondiale tout en conservant une grande partie des thèses de *L'Être et le Néant*.

Leurs convictions de jeunesse provoquèrent la vive polémique entre Sartre et Lukács après la guerre de 1939-1945. Lukács était convaincu que, selon Sartre, l'acte subjectif avait toujours priorité sur la situation donnée qui est ; selon Lukács un „subjectivisme radical”.¹⁹⁴ En revanche, Sartre ne partageait pas l'opinion selon laquelle la situation objective avait toujours priorité sur l'homme, comme le pensait le philosophe hongrois. C'est pourquoi Sartre nomma „panobjectivisme” tout ce que Lukács écrivit.

Les points de vue se figeaient ainsi dans ce sens, et les deux philosophes ne modifièrent pas leurs idées.

4. Les œuvres tardives de Sartre et de Lukács

Ils continuèrent, donc, à répéter leurs opinions sur l'autre et les critiques les ont acceptées comme justes. Mais selon nous, ces critiques manquent leur cible – et c'est une des thèses principales de notre exposé – car Sartre et Lukács, pendant les années soixante, se sont considérablement rapprochés. Ils ont changé d'opinion, sans revoir leurs préjugés sur l'autre. Comme penseurs qui s'occupaient toujours des événements historiques, et observaient de très près les changements politiques, ils ont modifié leurs conceptions philosophiques surtout en ce qui concerne le rapport entre la société et l'homme.

En effet, après le tournant politique et idéologique de 1956¹⁹⁵, c'est-à-dire, après la révolution hongroise, la place et le rôle de *l'homme* dans la société moderne, soit „socialiste”, soit „capitaliste” devinrent le thème crucial chez les deux philosophes. Ils commencèrent à développer – indépendamment l'un de l'autre – *une anthropologie à base ontologique* combinée aux questions les plus actuelles de *la morale*. Donc, anthropologie, ontologie et morale se mêlaient de façon indissoluble

194 György Lukács: *Existentialisme o marxizme?*, op. cit. p. 127.

195 Sartre a dédié un gros volume des *Temps Modernes* à la révolution hongroise de 1956. En considérant cet événement tragique, il y avait un contraste entre le point de vue de Sartre et de Camus

dans leurs conceptions philosophiques tardives. Au même moment, tous deux publièrent leur chef-d'œuvre philosophique : Sartre en 1960, avec *La critique de la raison dialectique* et Lukács dans les années soixante avec *l'Ontologie de l'être social*, publiée à titre posthume en 1973.

Si Lucien Goldmann, le philosophe français d'origine roumaine, a raison de dire que le *Sein und Zeit* de Heidegger fut la réponse aux thèses exposées par Lukács dans son *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de la même manière nous pouvons constater que *l'Ontologie de l'être social* de Lukács fut une réponse aux questions traitées dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. Tous deux ont donc construit leur pensée en répondant aux questions posées par le *Zeitgeist* et par les autres philosophes.

5. Quelques différences et parallèles entre Sartre et Lukács

Leurs objectifs à cette époque-là étaient de fonder ontologiquement une morale sur les possibilités de l'homme. Ils ont senti le besoin de s'exprimer sur un problème de philosophie pratique et d'essayer de donner une orientation aux hommes du quotidien, au cours des circonstances tragiques des totalitarismes du siècle. C'était vraiment une tâche très difficile pour eux, eu égard à leur engagement en faveur d'une démocratie de type socialiste, suspecte d'héritage stalinien. Comment formuler une morale nouvelle qui aurait été capable de rompre avec le passé et de fonder l'avenir?

Leurs tâches respectives furent malaisées. Sartre écrivit sa *Critique*, et dans le même temps il prit des notes pour des *Cahiers pour une morale* – publiés à titre posthume, et Lukács – en voulant écrire sa morale – commença par la fonder ontologiquement. Il réussit (en partie) à écrire *l'Ontologie*, mais ne put arriver au bout de son éthique, se contentant de notes sur quelques questions morales. Mais au milieu de toutes ces questions, formulées soit par Sartre, soit par Lukács, se trouve la conception de *l'homme*, c'est-à-dire l'anthropologie philosophique comme le fondement de tout.

Mais comment comprendre le fait que d'une opposition théorique initiale, les deux philosophes se retrouvèrent à examiner les mêmes thématiques ? Parce qu'ils ressentaient de façon aussi impérieuse le besoin

social d'une nouvelle morale. Mais ils n'étaient pas d'accord sur *comment fonder cette morale*. Leur différence naît de leur point de vue philosophique en ce qui concerne le fondement de la morale. Ils étaient d'accord de la fonder sur quelque chose d'objectif, mais ils pensèrent diversement la réalité ontologique sur laquelle l'établir. 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.¹⁹⁶ Mais malgré ce désaccord, ils se rapprochèrent considérablement l'un de l'autre, et développèrent chacun une conception de l'homme, c'est-à-dire une anthropologie, originale et très semblable l'une à l'autre.

Pour Sartre, il s'agissait de continuer à mettre en évidence l'homme comme individu possédant un pouvoir de décision, de choix, sa propre personnalité, comme il le rappelait déjà dans *L'Être et le Néant* ; mais dans la *Critique* il y ajouta l'importance de la société et des relations interpersonnelles. Il savait bien que „le marxisme apparaîtrait aujourd'hui comme la seule anthropologie possible” s'il arrivait à intégrer le problème de l'existence humaine.¹⁹⁷ Sartre, selon nous, fit un pas vers le marxisme, vers la reconnaissance d'une certaine objectivité de l'individu, situé. Mais s'il se distingua toujours *des marxistes* (pour être plus précis : des „marxistes idéalistes”, selon son expression), il resta en accord avec la théorie marxiste qui lui semblait acceptable si elle s'occupait du moment subjectif de la société. Mais le marxisme contemporain avait un grand défaut selon lui : le manque de „compréhension de la réalité humaine”. (Q. 160.) Sans cela, le marxisme reste une „anthropologie inhumaine”. Selon Sartre „c'est précisément cette expulsion de l'homme, son expulsion du Savoir marxiste, qui devait produire une renaissance de la pensée existentialiste”. (Q. 161.) La „réalité humaine”, par contre, est un terme sur lequel on pourrait fonder la morale.

196 Sur le thème j'ai publié deux articles: *Az ontológiai alapú antropológia felé, (Vers l'antropologie à base ontologique)*, in: *Jelenlét*, n. 3., 1994. p.29-35., et „*Radikális szubjektivizmus*” vagy „*pánobjektivizmus*”. *Sartre és Lukács a szubjektumról*, in: *Életutak és életelek Dantétől Derridáig, (Itinéraires de vie et principes de vie de Dante jusqu'à Derrida)*, op. cit., p. 76-86.

197 Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, op. cit. (dans le texte:Q)

Il faut accepter cette thèse de Sartre, surtout si on pense à la déformation de la théorie marxiste de la part du marxisme soviétique. Les théoriciens soviétiques, à partir des années vingt négligèrent l'importance de l'homme dans la philosophie et dans la vie. „L'homme est une machine bien organisée” – écrivait Nikolaï Boukharine dans son *Manuel* de philosophie marxiste en 1923. Cette vision négative de l'homme eut des conséquences politiques „pratiques” sous le despotisme stalinien avec l'archipel du goulag, et d'autres tragédies inhumaines.

Lukács, défenseur absolu de la philosophie de Marx et adversaire convaincu du nazisme, voulait à tout prix défendre le marxisme. Le témoignage le plus caractéristique de sa volonté est son œuvre fameuse intitulée *Destruction de la raison*. En 1949, il critiqua la conception de Sartre, soutenant que la théorie marxiste n'avait jamais nié l'importance de la subjectivité, mais l'avait au contraire, toujours reconnue¹⁹⁸. Il faut admettre qu'à l'époque du stalinisme, cette argumentation était dans la ligne officielle, mais la *pratique* du socialisme ne soutenait pas cette thèse, même si Lukács avait réussi à trouver quelques textes marxistes sur l'homme¹⁹⁹.

Mais Lukács – selon nous en lien peut-être avec les conceptions de Sartre – professa dans les années soixante la „renaissance du marxisme”. Dans sa fameuse interview donnée à Abendroth, Holz et Kofler, il est prêt à admettre qu'il reconnaît „la décadence du facteur subjectif” dans la théorie marxiste et que même „dans l'existentialisme il y a quelque chose de vrai”²⁰⁰. Lukács pensait ici à la conception de la décision chez Sartre, jugée *in fine* très semblable à sa propre conception. Selon nous, Lukács fit un pas vers l'existentialisme. Ce n'est pas par hasard, donc, que dans l'*Ontologie* il expose une théorie assez cohérente du *moment subjectif*.

Il persista dans sa conception antérieure : c'est-à-dire qu'il partit toujours de la dialectique des moments objectifs et subjectifs, mais dans les années soixante, après sa thèse sur la „renaissance du marxisme” il commença à mieux développer – à côté des rapports objectifs qui détermineraient le développement de la société - ce qu'il appelle le „moment subjectif”. Il dit que le moment subjectif, l'individu et sa décision „sont

198 György Lukács: *Esistenzialismo o marxismo?*, op. cit. p. 143-144.

199 Seulement le jeune Marx parlait de „l'homme”; plus tard il n'a parlé presque exclusivement que des prolétaires et des bourgeois.

200 György Lukács: *Conversazioni*, Bari, 1968, De Donato, p. 104 et 171

quelquefois *décisifs* dans l'histoire" et dans la société. C'est l'homme qui fait l'histoire et c'est pourquoi il est le facteur actif, „initiateur" des événements. Ensuite, Lukács traite en détail du rôle de la personnalité, dans la lutte contre l'aliénation comme phénomène historique et pas comme phénomène éternel de la „condition humaine", ainsi que Sartre le soutenait dans ses œuvres.

Mais il serait injuste de ne pas évoquer le fait que les mêmes idées, avec un ton différent, se trouvent également chez Sartre. Lui aussi était convaincu que c'est l'homme qui fait l'histoire et qui se trouve dans une situation. „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" – dit-il²⁰¹. Le trait caractéristique principal de l'homme est son activité, c'est-à-dire, la „dimension de la praxis", parce qu'il est „l'agent social" et historique. Dans son œuvre intitulée *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre affirme que l'homme „n'est rien d'autre que ce qu'il se fait", et c'est justement le premier principe de la philosophie existentialiste²⁰². Donc, l'importance de l'individu social, sa praxis et sa morale font unité dans la conception de Sartre. „La seule chose qui permet à l'homme de vivre, c'est l'acte", donc, dit-il, „nous avons affaire à une morale d'action et d'engagement"²⁰³.

En raison de ces vues partagées par Sartre et Lukács, Perry Anderson dans son livre sur l'histoire du marxisme, intitulé *Considerations on Western Marxism*, les a nommés „représentants du Western Marxism". L'homme ainsi conçu, comme agent actif de l'histoire avec une nouvelle morale engagée, pas totalitaire, mais au contraire, démocratique, devait être capable de transformer la société capitaliste de façon positive – du moins Sartre et Lukács le croyaient-ils. En contraste avec le marxisme classique, l'homme représentait – selon eux – une chance historique pour cette transformation. Cet espoir et sa base philosophique nous

201 Jean-Paul Sartre: *L'anthropologie*, in: *Situations philosophiques*, op. cit., p. 283. (dans ce texte: A.)

202 Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, cit. op. Dans ce livre, Sartre dit qu'il faut „partir de la subjectivité". Les principes morales fondamentales sont le choix, la responsabilité et la liberté. „L'homme est condamné à être libre" (idem, p. 37.). La liberté est le „fondement de toutes les valeurs" (idem. 82.). Il y ajoute encore „qu'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" (idem, p. 58.).

203 Idem, p. 63.

montre clairement que la tâche de la philosophie moderne devait être la recherche idéale d'une voie nouvelle pour l'humanité.

6. Quelques considérations finales

Il est sans doute prouvé – et nous en sommes convaincus – que l'antagonisme entre Sartre et Lukács à la fin de leurs activités philosophiques s'atténue et que leurs conceptions se rapprochent d'une façon considérable. Chacun à sa manière, ils donnèrent une impulsion à la recherche de la place de l'homme au milieu du 20^{ème} siècle. Leur conception a influencé (pro et/ou contre) un grand nombre d'interprétations des années soixante.

Leur antagonisme philosophique s'inscrit toujours dans une conception afférente à la modernité philosophique : ils ne mirent pas en question l'existence de l'homme comme le font les philosophes de la postmodernité (ainsi Foucault). Tout au contraire : ils croyaient encore dans les valeurs traditionnelles renouvelées, c'est-à-dire dans la possibilité que l'homme puisse créer son identité, sa personnalité sur une base morale. Les efforts de Sartre et de Lukács se rejoignent à *la recherche de l'homme perdu*. C'est un des aspects de leur importance dans l'histoire de la philosophie du 20^{ème} siècle.

Sartre et Lukács donnent à voir une tendance importante de la philosophie, qui place la recherche de la sagesse au centre d'une tentative d'orienter les êtres dans la recherche des causes profondes de l'action humaine. Sartre et Lukács (comme beaucoup d'autres encore, comme Max Weber, Marcuse, Gramsci, Hannah Arendt, Foucault, Rawls etc.) ont contribué au retour de cette vocation de la philosophie, en tentant d'analyser la situation socio-politique du 20^{ème} siècle. Ils ont réussi à donner des réponses théoriques valables pour résoudre les problèmes fondamentaux de leur temps. Sartre dit à ce propos: „Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens”.²⁰⁴

Paradoxalement, entre les deux philosophes, Sartre et Lukács, existe encore une autre similitude : à l'ère de la postmodernité et de la mondialisation, leurs philosophies demeurent „modernes”. La recherche de la

204 Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, cit. op., p. 89.

possibilité de l'action humaine aux fins de la transformation de la société, paraît désuète. L'influence de leurs pensées sur la vie quotidienne n'est plus si prégnante qu'avant, mais tous deux représentent dans l'histoire philosophique européenne (et mondiale) les témoignages d'un temps passé. Mais les problèmes auxquels ils ont cherché une réponse n'ont pas disparu. C'est à d'autres maintenant de trouver une solution aux problèmes, peut-être encore plus complexes que dans le passé.

14. Le „grand survivant” et le „pape de la liberté”

Rompre avec le positivisme issu d'Auguste Comte, rompre avec l'évolutionnisme de Herbert Spencer : voici les points de départ de la conception philosophique de la génération révoltée qui a commencé sa carrière au début du 20^{ème} siècle. Elle souhaitait rompre avec l'attente passive d'une époque plus heureuse, et accélérer la marche de l'histoire, par tous les moyens possibles. À cette génération appartenaient Jean-Paul Sartre et György Lukács²⁰⁵.

Le jeune Lukács prit part à la République des Conseils de Hongrie en 1919, comme commissaire du peuple aux affaires culturelles. À cette occasion, il formula ses principes moraux dans *Histoire et conscience de classe* (1923), dont les protagonistes sont les prolétaires de l'époque, chargés de transformer la société. La classe prolétarienne dans ce cadre devait se servir de la force, de la coercition, afin de mener à bien l'anéantissement du capitalisme, la liquidation de l'exploitation et, en même temps créer la société nouvelle, le communisme, porteuse de nouvelles valeurs morales. Mais après les 133 jours de la République des Conseils, il se rendit compte de l'impossibilité d'une entreprise si audacieuse.

Après avoir passé des années dangereuses en Union Soviétique (1933-1945) où il vit de près la pratique despotique stalinienne, il changea d'idées, et dans ses œuvres de la maturité il professa d'autres

205 Certainement, il y avait aussi d'autres personnes importantes dans cette époque. Parmi eux, il faut mentionner avant tout Antonio Gramsci qui avait à peu près les mêmes idées que Lukács et Sartre. Cfr. Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*, op. cit. (édition critique par Valentino Gerratana). Mais chez lui, l'accent est mis dans la transformation socio-politique sur l'hégémonie et sur le consentement du peuple.

principes, différents de ceux de sa jeunesse. Le renouvellement de ses idées morales doit tout d'abord - et paradoxalement- à la connaissance de l'activité, de la pratique morale révolutionnaire de l'époque. On peut se demander si les nouvelles normes morales de conduite promues par Lukács ne sont pas toujours aujourd'hui valables pour l'homme du quotidien : la *promptitude d'action* et la *fermeté* dans l'accomplissement des idées morales. Lukács resta toute sa vie fidèle à ces concepts en y ajoutant la *flexibilité pragmatique*, exigée par l'époque tragique pendant laquelle il a vécu. C'est grâce à cette conviction qu'il a réussi à échapper à l'exil, ou même à la mort après la révolution de 1956. Ce n'est pas, donc, par hasard, que Daniel Bell le nomme „le grand survivant” de l'époque. Dans son œuvre tardive, *Ontologie de l'être social*, Lukács fonde sa morale sur l'ontologie sociale. Le „facteur subjectif” de l'histoire doit transformer la société et la vie quotidienne des individus dans la perspective d'une démocratie nouvelle, différente de la démocratie libérale, et aussi de la démocratie socialiste réalisée.²⁰⁶ Pour ces raisons, il fut critiqué par divers bords politiques.

En ce qui concerne l'autre „maître-penseur” du 20ème siècle, Jean-Paul Sartre, dès le début des années Trente il formulait ses principes moraux dans le cadre de la philosophie de l'existentialisme. Dans *L'Être et le Néant* (1943), son chef d'œuvre de jeunesse, Sartre soutenait la thèse que „l'existence précède l'essence”, l'homme devant se créer lui-même à partir de ses actes. Selon lui, l'homme est „totalement libre”, libre de choisir sa vie, sa morale et son sort, indépendamment des circonstances, de la „situation” qui l'entoure. Autonomie du choix, et également de „la capacité d'obtenir les buts choisis”. Le trait caractéristique de l'existence humaine, de la „réalité humaine” est la praxis ; il revient à l'homme de créer sa vie par ses actes dans un monde sans Dieu. L'homme connaît le sentiment d'angoisse, mais il est responsable de ses actes, il ne peut pas ne pas être engagé. L'engagement est un principe moral important même de nos jours, engagement différent de nos prédécesseurs.

Le philosophe français, dans *La critique de la raison dialectique* (1960) souligne également l'importance de la „dimension de la praxis”, car l'homme n'est autre que l'agent social et historique. Sartre est ferme

206 Cfr. György Lukács: *Socialisme et démocratisation*, Paris, 1989. Messidor/Éditions sociales.

sur ce point ; et de répéter que l'homme „n'est rien d'autre que ce qu'il fait". Dans la morale, cela signifie que chacun est responsable de ses actes devant l'histoire. Et dans la situation actuelle du monde, avec la crise financière et économique, l'appauvrissement des masses, la crise écologique mondiale, les problèmes énergétiques, en raison de l'instabilité²⁰⁷, de l'incertitude croissante, les normes et les idées morales de Sartre sont peut-être plus actuelles que jamais.

Les deux philosophes, Lukács et Sartre, dans les années soixante, croyaient dans la possibilité d'une transformation radicale soit du socialisme (Lukács professait la „renaissance du marxisme"), soit du capitalisme (Sartre : un des principaux inspirateurs de „Mai '68"). Ils croyaient qu'à l'aide de l'activité consciente de l'homme, les sociétés qui oppriment les gens par la manipulation soit brutale (comme le stalinisme), ou raffinée (comme la société de consommation) pourraient arriver à un stade de crise où les gens pourraient jouer un rôle important. Mais la transformation de la société, dans les années soixante ou soixante-dix n'était pas possible. Avec la chute du Mur de Berlin, la société unipolaire entra en vigueur partout dans le monde. En plus, aujourd'hui, le monde ne peut être contrôlé par n'importe qui ou par n'importe quelle organisations ou institution. Il est devenu – comme le dit Zygmunt Bauman – totalement „fluide" ; l'instabilité y règne²⁰⁸.

On peut constater aussi une différence significative entre les deux philosophes en ce qui concerne l'ampleur de la transformation espérée. Lukács s'inscrivait dans le cadre du socialisme et il ne voulait que des réformes économiques et sociales, tandis que Sartre, au faîte de sa radicalité était devenu sympathisant du maoïsme. Mais tous les deux – faisant abstraction de leurs différences – refusaient la *manipulation* de la société capitaliste. Cette idée est encore plus importante aujourd'hui, dans l'ère du „nouveau capitalisme" (Richard Sennett)²⁰⁹ quand – en raison de cette manipulation constante – les « surnuméraires », selon le terme de Robert Castel, les „superflus", constituent la grande partie de

207 Cfr. *Közösség és instabilitás* (Communauté et instabilité), (rédigé par Sándor Karikó), Budapest, 2008. Éd. Gondolat.

208 Zygmunt Bauman: *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Bari, 2007. Laterza.

209 Richard Sennett: *The Culture of the New Capitalism*, New Haven-London, 2006. Yale University Press.

la société mondialisée, tandis qu'un groupe restreint jouit de la richesse économique et financière. Le monde, aujourd'hui, est devenu le „club des riches" (Noam Chomsky)²¹⁰ et les vertus morales professées par Lukács et Sartre sont de plus en plus – malheureusement – en train de disparaître.

15. Tintoretto vu par Sartre, Tolnay et Lukács

Vers la fin des années cinquante, lorsque Jean-Paul Sartre était en train d'écrire ses chefs-d'œuvre philosophiques, *La question de méthode* et la *Critique de la raison dialectique*, il publia dans sa revue *Les Temps Modernes*, un essai sur le peintre Jacopo Robusti, surnommé Tintoretto.²¹¹ Il l'avait déjà évoqué dans ses écrits précédents, surtout en 1946 et aussi en 1947. Comme il l'écrivit dans cet essai, il projetait d'écrire quelque chose de plus important encore, peut-être même un livre sur le peintre vénitien comme un des témoins de son époque. Mais ce projet resta sans lendemain.

Quelle est, donc, l'importance de cet essai ? Il s'agit d'un essai très fin et très détaillé du comportement et de la psychologie de la subjectivité de l'artiste. Sartre nous donne une description détaillée du rapport réciproque de l'artiste (son sujet) et de la ville de Venise (l'objet) qui ne voulait pas et ne pouvait pas accepter son fils, qui y demeura justement comme *un séquestré*. Cet essai peut être considéré comme un chef-d'œuvre dramatique dans lequel le lecteur sent jusqu'à la fin du drame une forte tension entre une personnalité créatrice, et son public, les vénitiens.

Sartre n'a pas écrit une esthétique systématique. Il a résumé les éléments de sa conception esthétique dans une interview avec Michel Sicard, en 1981, intitulée *Saint Marc et son double*²¹². Sartre retient ce *Tintoretto* comme un exemple de l'analyse esthétique, même si ce n'est

210 Noam Chomsky: *Il club dei ricchi*, Roma, 1993. Gamberetti editrice.

211 L'essai intitulé *Le séquestré de Venise* a été publié la première fois dans *Les Temps Modernes* au mois de novembre 1957 et repris dans le IVème volume des *Situations*.

212 Jean-Paul Sartre: *Saint Marc et son double*, in, *Obliques: Sartre et les arts*, publié par Michel Sicard, 1981. nn. 24-25.

pas un écrit, selon nous, strictement théorique, mais plutôt historique et sociologique. Nous sommes d'accord avec Michel Sicard en disant que Sartre est ici plutôt un critique d'art.²¹³ Il ne s'agit pas non plus d'une analyse esthétique des œuvres du peintre, nous pouvons néanmoins y découvrir les éléments de sa conception esthétique.

De ce point de vue, l'essai sur Tintoretto est très important parce qu'il représente un « autre Sartre ». Je cite de nouveau Michel Sicard qui a raison de souligner que dans ce cas-là, il ne s'agit plus de Sartre „existentialiste” ou „marxiste”, mais d'une autre facette : „sono stato il primo, verso il 1975, a individuare e quasi a postulare in Sartre l'esistenza di un'estetica fondata filosoficamente, che avrebbe sconvolto la sua filosofia e fornito una coerente via d'uscita alla sua teoria della libertà. Si tratterebbe di un *terzo* Sartre - ben diverso dal Sartre esistenzialista, e poi marxista...”.²¹⁴ Malheureusement, Sartre n'a pas réussi à élaborer son système esthétique, mais le commentateur peut (et pourquoi pas : doit) reconstruire l'unité de la pensée philosophique de Sartre. Ce d'autant plus que lui-même dit dans *Qu'est-ce que la littérature ?* qu'il souhaitait écrire une *Esthétique* où les différents aspects du « beau », c'est-à-dire la littérature, la musique, la peinture et la sculpture, seraient également représentés. Cet essai sur Tintoretto donne une très bonne occasion de procéder à un travail de reconstruction esthétique de nature philosophique.

1. Le portrait de l'artiste par Sartre

Comment Sartre nous présente-t-il le peintre vénitien? Giorgio Baratta nous propose un résumé digne d'attention : „Secondo Sartre, Jacopo Robusti figlio di tintore, produttore-mercante dei suoi quadri ma anche della sua forza-lavoro, veneziano purosangue ostile al *melting pot* dello 'chauvinismo cosmopolita' di allora, è un 'arrivista' metà 'allegro' e metà 'angosciato', un *omo senza lettere* che 'non apre mai un libro', incapace di

213 Michel Sicard dit: “Il suo studio sul Tintoretto costituisce un vero e proprio lavoro di storico dell'arte”, cfr. *Immaginari di Sartre. Conversazione con Michel Sicard*, Roma, 1999. Edizioni Associate, p. 77. Il en a parlé à Szeged lors d'un colloque intitulé *Seminaro su Jean-Paul Sartre. "La trasversalità delle arti"*, Szeged, 19-20 septembre 2003.

214 Idem. p. 25.

sognare. ("il Tintoretto non sogna. Mai"). Frenetico, abile, ambizioso, avido di successo piuttosto che di gloria, egli è consapevole e fiero di sé, prima ancora que come artista (o proprio in quanto tale), quale un 'artigiano', anzi un 'operaio' o 'lavoratore manuale.'"215 Il voulait réussir à tout prix, il ne voulait que produire sans cesse, et vendre ses tableaux à bon prix.

En tant qu'artiste, Tintoretto voulait démystifier l'art et la peinture vénitienne comme Sartre l'observe justement. Il travailla avant tout pour des Écoles religieuses, pour des confraternités et non pour des mécènes très riches ou pour des aristocrates. Il voulait en plus représenter sur ses toiles les personnages de la vie quotidienne, ce même en composant des scènes bibliques.

En raison de cette volonté de démystification de la peinture, il se distinguait de son maître et rival, Tiziano. En nous décrivant la situation de l'art vénitien, Sartre, dans son essai, met l'accent sur le rapport ambigu entre Tiziano et Tintoretto. Selon lui, Tiziano, «cet étranger», atteignit une telle hégémonie à Venise, qu'à côté de lui, Tintoretto ne pouvait avoir le même succès auprès du public. Telle situation constituait une vraie difficulté pour Tintoretto, quant à son objectif de réussir dans la profession de peintre. « Le peintre des rois est le roi des peintres » – affirmait Sartre avec une bonne dose de philosophie.

Il est certain que le philosophe français avait un faible pour Tintoretto. Mais nous souhaitons ici expliquer *pourquoi Sartre a choisi comme objet de son essai justement Tintoretto et pas Tiziano*. Tiziano, peut-être, lui semblait trop aristocratique, trop éloigné du peuple, tandis que Tintoretto venait du peuple et ne voulait pas sembler patricien. Il était très modeste et austère, dans le travail manuel, dans la peinture, avec un comportement presque «calviniste ». Mais tous deux avaient du talent et étaient très originaux dans leur façon de peindre. Mais la préférence de Sartre allait à Tintoretto, cet homme simple, et pas à Tiziano, ami d'Arétino, des grands seigneurs et des patriciens de Venise. Sartre, avait cette belle phrase : «la Serenissima ville de Venise n'aimait pas Tintoretto parce qu'elle aimait un autre : Tiziano».

Sartre fait ici une remarque très importante. En décrivant la situation sociale de Venise, il est sévère contre Tiziano en affirmant que

215 Giorgio Baratta: *Moderno postmoderno: Tintoretto visto da Sartre*, in Sartre contro Sartre, Bologna, 1996. Cosmopoli, p. 117

« Tiziano triche: il peint la félicité, la gloire, l'harmonie quand la ville est en déclin », et pour cela les citoyens et les patriciens l'adoraient. « Ils pensent que la Beauté représentée par Tiziano les sauve du naufrage ». Une autre différence entre Tintoretto et Tiziano est que « Tintoretto incarne le puritanisme bourgeois dans une république aristocratique en déclin, et cela suscite le soupçon de l'aristocratie. »

Concernant les différences entre Tintoretto et Tiziano, le critique d'art hongrois, Arnold Hauser a raison de dire que : « le vieux Tiziano vivait dans la même ville – Venise – que son contemporain, Tintoretto, beaucoup plus jeune que lui, mais ils ne vivaient pas néanmoins dans la même Venise ». ²¹⁶ Voici une affirmation très juste, qui aurait pu être partagée par Sartre. Selon lui, Tiziano était encore épris de la conception de beauté de l'époque de la Renaissance, tandis que – dans la crise politico-sociale de Venise – Tintoretto représentait déjà l'idéal du maniérisme. Les peintres des périodes historiques de crise, comme Tintoretto, voulaient toujours exprimer et représenter la réalité telle qu'elle est en vérité, et pas seulement la beauté ; *a contrario* les artistes d'une époque glorieuse ne veulent pas admettre la décadence des valeurs jusque-là valides. Cette différence est fondamentale, et nous la retrouvons pour Tiziano et Tintoretto ; Sartre l'avait d'ailleurs souligné.

2. Charles de Tolnay sur Tintoretto

Des théoriciens hongrois ont également interprété les œuvres de Tintoretto, un peu dans le même esprit que Sartre.

Le directeur de la « Casa Buonarroti » de Florence, Charles de Tolnay (Károly Tolnay), critique d'art d'origine hongroise, a écrit deux articles sur Tintoretto, ²¹⁷ l'un en 1960, l'autre en 1970. Dans sa large bibliographie ne figure pas le nom de Sartre, il n'avait donc pas connaissance de

216 Arnold Hauser: *A művészet szociológiája*, (La sociologie de l'art), Budapest, 1982. Gondolat, p. 159.

217 Charles de Tolnay: *L'interpretazione dei cicli pittorici del Tintoretto nella Scuola di San Rocco*, Critica d'Arte, Firenze, Vallecchi Editore, 1960. pp. 341-376., e *Il "Paradiso" del Tintoretto. Note sull'interpretazione della tela in Palazzo Ducale*, Arte Veneta, Venezia, Casa Editrice Arte Veneta, 1970. p. 103-110.

l'article que celui-ci avait consacré au Tintoretto. Il est vrai que Tolnay procéda à une analyse plutôt artistique que philosophique ou sociale.

Il choisit d'étudier d'autres tableaux que Sartre. Dans son premier article, Tolnay analyse des cycles pittoresques de la *Sala Grande* de la *Scuola di san Rocco*. Et avant tout le tableau selon lui «le plus important», *Le serpent d'airain* conçu comme «le germe de l'idée du cycle» et qui se trouve juste au milieu du plafond. Parmi les tableaux de la *Sala dell'Albergo*, il choisit *Le crucifiement* et *Christe devant Pilate*. De la *Sala Terrena*, c'était *L'Annonciation* qui attira son attention.

Cette série de tableaux appartient, selon Tolnay (avec les fresques de Giotto dans la Chapelle Scrovegni de Padoue et avec les fresques de la Chapelle de Sixte de Michel-Ange) aux «cycles pittoresques les plus importants de la peinture de l'Europe occidentale». Tolnay affirme à ce propos, que si Giotto est le point culminant de la religiosité italienne du Moyen Âge, Michel-Ange représente le point le plus haut de l'humanisme italien de la renaissance, le cycle de Tintoretto pouvant être considéré comme «l'œuvre la plus représentative de la 'Réforme catholique'» (p. 181.) Tolnay ne partage pas l'opinion selon laquelle Tintoretto ait été un adepte de la Contre-réforme. Il aurait été influencé plutôt par la foi superstitieuse des simples, mais il aurait finalement admis plus tard, vers les années 1592-94, les idées de la Contre-réforme, qu'il est loisible de déceler dans ses œuvres, surtout dans son tableau intitulé *La Cène* qui se trouve dans l'Église de San Giorgio Maggiore.

Selon Tolnay, le ton de tout le cycle de la *Scuola di San Rocco* „est populaire comme les pages d'une *Biblia Pauperum*». (p. 180.) C'est justement la *Biblia Pauperum* qui était «l'origine primaire» de ses œuvres.

Comme spécialiste de Michel-Ange, Tolnay met en parallèle quelques figures des tableaux de Tintoretto et celles de Michel-Ange. Ce parallèle est évident surtout pour *L'apothéose de Saint Roch*, où la figure du Christ «a été inspirée par le Dieu-père de Michel-Ange de la voûte de la Chapelle de Sixte». (p. 179.) Même l'ajustement des tableaux de la *Sala Grande*, notamment de *La traînée de la Croix* et du *Christe devant Pilate* reflète la manière artistique caractéristique pour Michel-Ange qui exprime la tension entre les deux scènes. Tolnay est convaincu que la «solution fondamentalement plastique des figures à la Michel-Ange» a été atténuée par les couleurs vibrantes et par le *chiaroscuro* dans la *Sala Grande*. Dans cette salle, la présence des scènes de l'Ancien Testament

comme, par exemple, *La chute dans le pêché* ou *Le jaillissement de l'eau par Moïse* et autres encore, «a été inspirée sans doute par la voûte de la Chapelle de Sixte de Michel-Ange». (p. 177.)

En ce qui concerne l'autre article de Tolnay, dans lequel il évoque le *Paradis* de Tintoretto de la *Sala del maggior Consiglio* du Palais Ducal, on trouve une remarque d'importance considérable pour toute l'activité artistique du peintre vénitien.

Tolnay prouve avec des arguments d'historien d'art qu'entre la version originelle du tableau (l'esquisse qui se trouve actuellement au Musée du Louvre), et celle définitive de la *Sala*, il existe une grande différence. Tandis que „la première version du *Paradis* de Tintoretto s'enracine dans sa composition de perspective dans l'art de la renaissance », la version définitive « s'éloigne beaucoup de la conception de l'espace de la renaissance ». (p. 188-189.) Tolnay démontre que pendant les années qui se s'écoulèrent entre la composition des deux versions (la première a été conçue vers 1579-80, la seconde vers 1588), Tintoretto a changé de style. Il est devenu carrément maniériste. La version définitive „s'adapte bien au principe *horror vacui* du maniérisme” – dit-il.

3. Lukács sur Tintoretto

En parlant de Sartre et de son interprétation de Tintoretto, il me semble utile de faire une analyse comparative avec la conception de son contemporain et adversaire, le philosophe hongrois György Lukács.

„Quelle coïncidence!” – dirait Ionesco. Lukács, lui aussi, a commencé à s'intéresser à Tintoretto en 1947. Dans son recueil intitulé *Irodalom és demokrácia* (Littérature et démocratie) il écrivit sur les questions esthétiques, notamment sur *Les Cènes* de Leonardo, Tintoretto et Giotto (comme Charles de Tolnay), qu'il abordera aussi plus tard dans sa grande *Esthétique* des années soixante.²¹⁸

Une autre coïncidence entre les deux penseurs du 20ème siècle est de caractère substantiel. L'un niait pratiquement les œuvres de l'autre, mais leurs conceptions philosophiques et esthétiques témoignaient

218 Ce n'est pas complètement par hasard, parce que Károly Tolnay et György Lukács faisaient partie du groupe des intellectuels des années dix du Vingtème siècle, à Budapest, intitulé *Le Cercle de Dimanche*.

d'expériences de vie semblables, qui avaient provoqué, sans le vouloir, les mêmes réponses aux questions posées par la société du 20^{ème} siècle.

Comme théoricien de l'art et auteur d'une esthétique systématique, Lukács questionne l'œuvre de Tintoretto, selon une perspective théorique. Selon Lukács, la peinture au faîte de la Renaissance, dans le maniérisme et dans le baroque est devenue „une branche d'art représentative”, mais, en même temps, on peut y observer un „changement de fonction dans les besoins sociaux que la peinture avait le but de satisfaire”.²¹⁹ Ce changement a suscité l'apparition „explosive de l'intériorité” dans la peinture, présente chez Tintoretto, El Greco et Rembrandt.

Tintoretto est important comme artiste selon Lukács, parce que chez lui „apparaissent dans la peinture toutes les tensions de l'époque dans leurs contradictions de plus haut niveau”. (ES. 662.) Lukács fit la critique de Jacob Burckhardt qui condamnait un certain „naturalisme” chez Tintoretto. Selon Lukács, là n'est pas le sujet. À propos du *Crucifixe* de Tintoretto, il découvrit ainsi une continuité avec les œuvres de Brueghel et même de Piero della Francesca, dont les tableaux présentent une „interprétation nouvelle des histoires de la Bible”. Ces artistes étaient donc convaincus que „les événements des mythes chrétiens ne disposent en aucune manière d'une importance d'histoire mondiale centrale que l'Église leur attribue, ils font voir plutôt les épisodes intérieurement-humainement importants de la problématique et du développement, des joies et des souffrances de l'humanité”. (ES. 663.)

Mais Tintoretto, selon Lukács, diffère beaucoup de ses prédécesseurs non seulement dans la composition de ses œuvres, mais aussi dans le contenu de ses sentiments. Ici, comme Sartre, le philosophe hongrois dit : „chez Tintoretto, il s'agit d'un moment de la tension, dans lequel il exprime sa prise de position au sujet de la crise de l'époque”. Lukács ajoute encore: „cette privation de la chrétienté de l'ambiance des tragédies va de pair avec l'intensification extrême de la subjectivité religieuse dans les figures centrales.” Il exprimait, donc, les sentiments des gens simples quant à la crise de la société vénitienne. En même temps, Tintoretto s'efforça de représenter „l'objectivité authentique” ; c'est-à-dire la réalité. Dans la conception du monde de l'artiste vénitien on peut

219 György Lukács: *Az esztétikum sajátossága*, (La peculiarité de l'esthétique), vol. II. Budapest, 1969. Akadémiai, p. 347. (Dans le texte: ES)

découvrir la contradiction entre une forte aspiration à la foi, et, dans le même temps, un sentiment d'abandon de la part du Dieu. C'est la même idée qui est exprimée par Sartre lorsqu'il caractérise l'art de Tintoretto comme un art sans Dieu²²⁰.

Le thématique des œuvres de Tintoretto, « à cause de la transposition des thèmes bibliques dans la vie quotidienne contemporaine, perd complètement son caractère mythique de l'au-delà, pour exercer une importance exclusivement de la part de l'humanité ». (ES. 664.) De la sorte, les tableaux de Tintoretto sont très près de la vie des gens, et sont pénétrés du sujet de l'artiste, niant toute transcendance, tout en aspirant toujours à la foi. C'était une époque où l'homme perdait sa propre réalité. En citant Dvořák, Lukács observe justement que Tintoretto niait l'algéorisme de ses contemporains, et retournait vers les thèmes bibliques. Mais ce retour est seulement apparent, parce que le noyau de ses œuvres est toujours « pénétré de l'humanisme authentique », et du réalisme.

Sartre et de Lukács considèrent tous les deux les tableaux de Tintoretto comme l'expression d'un *homme plébéien*. Voici sans doute une autre raison pour eux d'étudier et d'analyser l'œuvre du peintre vénitien. Et c'est aussi pour cela que Charles de Tolnay soulignait l'influence de la *Biblia Pauperum* sur Tintoretto.

Nous pensons que pour ces raisons, ces auteurs font de Tintoretto un de leurs peintres préférés.

220 Peut-être, c'est une autre raison pour Sartre athée de donner sa préférence à Tintoretto.



II. Essais de philosophie politique

Les perspectives du sujet et sa morale

16. L'ère de l'instabilité

Le monde d'aujourd'hui est souvent caractérisé comme postindustriel (Daniel Bell ou Alain Touraine), postmoderne (Jean-François Lyotard et Jürgen Habermas) ou – tout simplement globalisé ou mondialisé. Mais tous ces termes ne suffisent pas à décrire la condition humaine contemporaine. Selon notre point de vue, le trait caractéristique de nos sociétés, de nos existences est l'instabilité. Agitation, mouvement, succession très rapide d'événements sans espoir de stabilité dans tous les domaines de la société. L'informatique contribue dans une mesure considérable à cette accélération. Tout devient relatif, le manque de règles morales absolues commence à régner. La paix – qui est l'expression de la durée et de la stabilité – est menacée.

Déjà, à la fin du 19^e et au début du 20^{ème} siècle, Émile Durkheim formulait la thèse de *l'anomie* c'est-à-dire de la disparition des règles fixes et stables, par conséquent de la perte de perspectives et du manque relatif des normes morales. Les deux guerres mondiales ont renforcé cet état des choses et d'âme assez répandu à l'époque, et encore plus aggravé plus la crise du sujet et de sa morale en Europe. La discussion sur les goulags et le shoah durent encore aujourd'hui et influencent les débats publics. Et les guerres en Europe et dans le monde continuent

de produire leurs effets délétères. Par conséquent, l'instabilité règne presque dans tous les domaines : économique, financier ; les relations internationales en sont troublées mais aussi les relations interpersonnelles. Les gens cherchent à vivre des expériences extrêmes dans la vie quotidienne, et l'idée antique de „carpe diem” devient désirable pour un grand nombre d'individus.

Tous ces phénomènes sont redoublés par la dégradation de l'environnement. Selon certains chercheurs, cette dégradation pourrait causer des crises encore plus dramatiques pour le futur de notre civilisation²²¹. Les conséquences des destructions environnementales firent l'objet des travaux du club de Rome au début des années quatre-vingt, à l'aspect alarmiste. C'est pour cela qu'aujourd'hui beaucoup de penseurs cherchent à trouver une solution acceptable pour éviter les conséquences négatives de cette situation globale.

Nous partageons l'idée que le passé plein de crises, et le présent opaque et instable, peuvent conduire à un futur proche marqué par des conflits mondiaux inévitables. Nous connaissons, certes, la règle éternelle du monde : c'est-à-dire le *changement* qui modifie la surface et tout doucement, petit-à-petit l'essence même des choses et des événements. Mais cette fois-ci, il ne s'agit pas de cela : le changement est si complexe et radical qu'il réussit à bouleverser les conditions de possibilité de notre existence. Une prise de conscience de cet ébranlement est nécessaire pour pouvoir empêcher la catastrophe. Est-il encore temps ?

17. Où va le monde?

Comment survivre aux crises globales actuelles ? Voici la grande, peut-être la plus grande question de l'humanité aujourd'hui, au début du 21ème siècle. C'est à cette question que les savants et les chercheurs les plus divers cherchent une réponse acceptable. Parmi eux, nombre de théoriciens français (certains déjà cités), et d'autres qui souhaitent aussi résoudre les problèmes les plus complexes qui se posent à nous. Ces

221 Sur les limites de la planète, cfr. Serge Latouche: *L'Âge des limites*, Paris, 2013. Fayard (les Petits Libres des Éditions Mille et une nuits).

théoriciens sont des économistes, des sociologues et des philosophes, comme Serge Latouche ou le philosophe et l'écologiste hongrois Ervin László, l'écrivain et philosophe Jacques Attali, et le philosophe de la complexité, Edgar Morin.

La conception de Serge Latouche

Dans un de ses derniers livres, Serge Latouche parle du cataclysme qui attend l'humanité dans le futur proche. Le titre du volume (écrit avec d'autres collègues) est très éloquent: *Où va le monde? 2012-2022: une décennie au devant des catastrophes*.²²² La situation globale est-elle si tragique ? Quels sont les arguments de Latouche à l'appui de sa thèse?

Comme partisan de la décroissance („objecteur de croissance”), sociologue et économiste, il Latouche fonde son explication sur des bases empiriques. Nous connaissons „les superficies des terres cultivables disponibles et détruites, la capacité de la régénération de la biosphère et les perspectives de l'épuisement du pétrole, géologiquement prévisible”. Nous connaissons aussi la durée nécessaire à la dissipation du gaz à effet de serre, d'une période de cinquante-soixante ans. „Tout cela provoque des évolutions irréversibles comme l'augmentation de la température – tout au moins – de deux degrés d'ici à la fin du siècle ce qui est déjà une certitude...”. Les deux degrés „sont déjà la catastrophe”. De là, Serge Latouche arrive avec son argumentation, à une conclusion très actuelle : „cela signifie des millions de migrants environnementaux”. Et de poser la question suivante : „si nous ne savons même pas comment accueillir cinquante Roms, qu'est-ce que nous ferons en face de cent cinquante millions réfugiés de Bangladesh?”.

Ce drame déjà là – selon Serge Latouche – rend l'évolution des sociétés imprévisible. Selon le troisième rapport du Club de Rome (2004), seul le choix décisif de la décroissance pourrait éviter le *collapse*, l'écroulement qui arriverait entre 2030 et 2070. Vers 2030 un épuisement des ressources non renouvelables (pétrole, gaz, charbon, uranium, terres rares, autres minéraux et l'eau aussi) serait envisageable ; vers 2040

222 Cfr: Serge Latouche et autres: *Dove va il mondo? Un decennio sull'orlo della catastrofe*, Milano, 2013. Bollati Boringhieri. Nous nous servons de cette édition dans notre essai.

se produirait un changement de climat, la mort des océans et surtout la pollution généralisée ; et vers 2070 à cause de la crise alimentaire, la désertification, la déforestation du monde, les possibilités de nourrir neuf ou dix milliards de personnes sur Terre s'amenuiseraient. Et le cataclysme final arriverait imperceptiblement, comme si c'était l'ordre normal et banal des choses²²³. Selon Latouche, la décadence – comme on peut voir dans les différentes périodes de l'histoire – sera longue, peut-être que plusieurs petits cataclysmes la précipiteront, et non un seul, mais ce qui est très probable est son aspect insoutenable.

Selon lui, tous ces effets seraient encore aggravés par l'influence nocive du mode de production capitaliste. La crise financière aurait des conséquences sérieuses dans chaque domaine de l'économie mondiale. Dans quelques années, le parasitisme financier, l'économie-casino pourraient avoir des effets négatifs sur l'euro aussi. La solidarité pourrait bien être détruite par la mondialisation des marchés qui produirait des „tensions colossales”.

Comment réorganiser une société pareille en voie d'explosion ? „Le chaos est inévitable – dit-il – si l'on ne remet pas en question la société de la croissance”. Tous ses livres le répètent : si la société d'aujourd'hui reste dans un état où seule la croissance économique et financière détermine le bien-être des gens, ce processus conduira l'humanité à des conflits politiques, militaires et moraux qu'on ne pourra éviter. Selon lui, l'alternative est la suivante: „décroissance ou barbarie”. Serge Latouche est convaincu que seuls la félicité, la joie, sont capables de limiter les besoins de l'homme moderne.²²⁴

La conception d'Ervin László

Un des membres du Club de Rome (et fondateur du Club de Budapest), Ervin László avance des arguments pour créer la „conscience planétaire”, sans laquelle il est impossible de parer au danger qui menace

223 C'est Jean-Pierre Dupuy qui écrit sur le cataclysme en ces termes. Cfr. son livre (en italien): *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Milano, 2011. éd. Medusa, p. 75.

224 Pour les détails de sa conception, voir plus avant.

l'humanité.²²⁵ Il cite un ancien dicton chinois : „si on ne change pas de route, on arrive probablement là où nous nous dirigeons”. Ce point d'arrivée – selon Ervin László – est le „point chaos”, et pour changer cette direction, toute notre civilisation doit renouveler ses fondements moraux. Selon lui, la vraie question aujourd'hui dans le monde est – ici il cite Einstein – qu'on ne peut pas résoudre les problèmes globaux avec la même mentalité qui a contribué à leur émergence. Le but de cette nouvelle mentalité serait la formation d'un futur vivifiant, plein de nouvelles possibilités d'une vie digne pour l'homme. Mais les obstacles à ce futur meilleur sont nombreux : la croyance en la nature inépuisable, la vision techniciste du monde, la foi néolibérale du marché omnipotent, la fétichisation de la consommation, la conception de la vie comme lutte. Ces obstacles nous empêchent de conduire une vie aboutie dont les valeurs seraient la joie, le bonheur, la compréhension, l'attention aux autres, et la sympathie réciproque.

Si on ne change pas de route et de direction, les conflits politiques et sociaux vont croître spontanément ; le changement climatique va s'accélérer ; la pénurie en eau et en vivres alimentaires se fera jour ; la pollution urbaine et agricole va s'aggraver ; avant que la couche d'ozone ne se détruise à vitesse impensable. Ervin László dit que nous vivons avec le risque de catastrophes gigantesques qui pourraient provenir des centrales nucléaires, des tsunamis, des incendies et des ouragans jamais vus jusqu'ici. Il mentionne aussi les risques des maladies contagieuses, des agents pathogènes nouveaux et incurables, pour une grande quantité de la population sur la terre. Le savant hongrois, renommé, écologiste, a produit durant sa carrière une véritable œuvre dédiée à toutes ces menaces, qui sapent progressivement les possibilités d'une vie digne pour les humains.

Dans un de ses essais récents intitulé *Les fondements d'une civilisation planétaire* Ervin László écrit : „la diffusion d'une conscience nouvelle et plus avancée est la pré-condition de notre subsistance dans la vie sur la terre”.

225 Ervin László: *Világváltozás. A változás harmonikus útja*, (Changement du monde. La voie harmonieuse du changement), Budapest, 2008. éd. Nyitott Könyvműhely.

La conception de Jacques Attali

„Aujourd’hui se décide ce que sera le monde en 2050 et se prépare ce qu’il sera en 2100” – écrivait Jacques Attali en 2006.²²⁶ Désormais l’humanité dispose d’outils qui nous donnent la possibilité de prévoir notre futur, caractérisé par „le triomphe de l’argent” avec un résultat catastrophique pour les États. Il est possible de citer d’autres questions pendantes concernant l’avenir. Y-aura-t-il un conflit mondial entre l’Islam et la Chrétienté? Combien de nouveaux attentats les mois prochains ? Pourrons-nous guérir le SIDA ou le cancer ? La paix au Proche-Orient est-elle possible ? Etc. Mais les problèmes qui se posent aujourd’hui à l’humanité sont d’un tout autre caractère.²²⁷ Les inégalités et la spéculation vont s’accroître, la loyauté es gens envers l’État va s’abaisser, l’endettement des pays et des gens va augmenter. La liberté individuelle devient une valeur jamais autant chérie, qui menace de produire des inégalités considérables parmi les hommes. On peut attendre de cette situation une volonté nouvelle des peuples et des nations de redistribuer les biens sur la terre ce qui va engendrer des inégalités nouvelles et des conflits mondiaux.

Sachant que les prévisions pour le futur sont toujours incertaines, il essaye néanmoins d’esquisser les grands changements possibles pour l’avenir. Selon lui, dans les cinquante ans prochaines années trois vagues vont se succéder.

La *première vague* est celle de *l’hyper-empire*. Au bout de cette période, après avoir subi les conséquences de longues batailles, vers 2035, on assistera à la *fin de l’empire américain*. (JA. 10),²²⁸ en raison de crises financières interminables. En même temps, la situation environnementale deviendra d’année en année plus précaire. Les États-Unis ne seront plus capables de diriger le monde, mais aucune autre puissance ne pourra jouer le rôle d’hégémon. Partant, apparaîtra un *polycentrisme*

226 Jacques Attali: *Une brève histoire de l’avenir*, Paris, 2006. Fayard, p. 9. (dans le texte: JA)

227 Le comique américain, Woody Allan a posé avec une finesse à envier, lui aussi trois, questions: „D’où nous provenons? Où nous allons? Qu’est-ce qu’on va manger ce soir?”. La troisième question touche la majorité des peuples sur la terre.

228 Il y a d’autres penseurs aussi qui pensent à la disparition de l’empire américain. Cfr. par exemple Emmanuel Todd: *Après l’empire. Essai sur la décomposition du système américain*. Paris, 2002. Éd. Gallimard.

avec la Chine et l'Inde qui joueront un grand rôle, notamment dû à leur puissance démographique.

La *deuxième vague* est celle de *l'hyper-conflits*. Longue période où règnera la bataille pour l'eau et pour l'énergie, avec comme conséquence l'interruption de la globalisation. Il y aura partout dans le monde des conflits basés sur la technologie la plus moderne. Les États, les groupes ethniques et religieux, des organisations terroristes se heurteront les uns contre les autres partout, lors d'une période de guerre globale entre 2035 et 2050 qui menacera l'existence humaine sur la terre.

La *troisième vague* est celle de *l'hyper-démocratie*. Si ses combats avaient une issue positive, peut-être qu'apparaîtra une possibilité pour une démocratie nouvelle et globale. Il n'y aurait, dans ce cas, plus de frontières entre les États, car nous serions en présence d'un empire ouvert et sans centre, et les entreprises n'auraient pas de nationalité. La première forme de la liberté dans cette situation serait „l'autosurveillance”. (JA. 17.) L'organisation des sociétés serait garantie par les compagnies d'assurance. Le nombre des robots augmenterait et mettrait en péril la vie des individus. Pour assurer la paix, un nouveau contrat social entrerait en vigueur au sein de la partie de la population où la responsabilité, la rationalité et le savoir règneraient.

Il y a des constatations surprenantes dans l'exposé de Jacques Attali. Nous ne savons pas si ces prévisions sont exagérées ou pas. Ce qui est probable, c'est que nous sommes incapable de prévoir tous les détails de notre futur.

La conception d'Edgar Morin

Le philosophe de la complexité débute son argumentation en avançant sa thèse de la „nécessité de changer de voie”.²²⁹ Pour ce but, il faut prendre en considération „les grands diagnostics” concernant notre civilisation. Selon Edgar Morin „nous sommes toujours dans l'âge de fer plannétaire ; nous sommes toujours dans la préhistoire de l'esprit humain ; nous sommes dans la crise de l'humanité encore incapable de s'affirmer comme humanité”. Pour cette raison „nous devons réapprendre à

229 Edgar Morin: *Pour entrer dans le XXI^{ème} siècle*, Paris, 2004. Éditions du Seuil, p. V.

connaître ; réapprendre à penser ; apprendre à concevoir et connaître le complexe". Selon lui, le futur de l'humanité s'apparente à un abîme, ce qui le pousse au scepticisme : „à partir du moment où l'absolu est perdu pour la vérité, à partir du moment où la vérité chasse le salut, alors, le seul absolu devient le néant”.²³⁰ Le développement technique et industriel n'est pas forcément source de progrès progressif”, parce qu'il „comporte et produit des régressions spécifiques”.²³¹ Un des traits caractéristiques de cette régression est „l'arrogance de la pensée technico-bureaucratique” selon laquelle le sujet „est considéré comme pur fantasme”. Selon Edgar Morin là réside la „barbarie technologique, la barbarie bureaucratique”,²³² qui peut conduire à l'autodestruction de l'humanité, „aidée” par les „processus de crétinisation, d'asservissement, d'anéantissement” de l'homme. Il faut tout faire pour lutter contre ces tendances négatives.

Mais l'incertitude règne. „La pensée est incertaine. La connaissance de la société est très incertaine. L'action est incertaine (aléas, dérives, inversions de sens, réactions). Tout changement, toute rupture dans le tissu social comporte risques et chances au départ inconnu. C'est-à-dire qu'il nous faut, dans la pensée, la croyance et l'action, vivre dans l'incertitude : vivre avec n'est pas seulement tolérer, mais dialoguer avec, travailler avec l'incertitude”.²³³

„L'inconcevable est possible”²³⁴ – dit-il – quand il retrace l'apparition de la vie et de l'homme sur la Terre. Un „observateur extraterrestre” n'aurait pas pu imaginer une évolution pareille. Même maintenant il est besoin de penser l'impossible pour pouvoir sortir – à l'aide de la réflexion et de l'amour – de cette situation de crise perpétuelle, qui annonce le chaos dans le futur proche.²³⁵

Le futur de l'humanité sur Terre est-il vraiment si triste et tragique comme le soutiennent Serge Latouche, Ervin László, Jacques Attali, Edgar Morin et beaucoup d'autres encore ? En effet, il y a des signes dans l'état actuel du monde qui ne laissent pas présager un futur proche

230 Idem. p. 288.

231 Idem. p. 337.

232 Idem. p. 339.

233 Idem. p. 286.

234 Idem, p. 357.

235 Cette conception de l'amour pour les autres personnes nous fait penser à Bergson et à ses principes moraux. Chez Edgar Morin, cfr. p. 289.

plein de joie et bonheur, bien au contraire. Nous pouvons entendre partout que la situation écologique devient de plus en plus difficile pour la vie humaine, et pour les autres êtres vivants sur Terre, que la biodiversité tend à diminuer, que la pollution atteint des niveaux tragiques. Il est aussi répété que le mode de production capitaliste actuel augmente les risques et les conflits, ainsi par des théoriciens comme Ulrich Beck, Immanuel Wallerstein, Alain Touraine, Zygmunt Bauman etc. La recherche d'une issue devient une priorité.

18. La „décroissance sereine” de Serge Latouche

„Croit-on vraiment qu'une croissance infinie est possible sur une planète finie ?” – se questionne, Serge Latouche, dans son livre le plus connu.²³⁶

D'autres chercheurs avant Latouche ont tenté de discerner des solutions possibles aux problèmes actuels de ce monde globalisé. La taxe Tobin, le régionalisme, les mouvements anti-globalisation, le localisme sont autant d'exemples. La conception de Serge Latouche, la „décroissance sereine” semble se renforcer et rencontrer actuellement un certain nombre d'adeptes.²³⁷

1. Les défis du monde globalisé

Actuellement nombre d'hommes politiques et de penseurs disent que le „monde est arrivé à un tournant”. Parmi eux l'ex-secrétaire général de l'ONU, Kofi Annan. Ce tournant se présente en deux sens. Tout d'abord à cause de la crise permanente de „l'économie-casino” du néocapitalisme qui – avec le slogan du „marché libre” – stimule les gens à consommer toujours plus. Cette situation économique est encore aggravée par la croissance vertigineuse de la population, dont les besoins doivent être

236 Serge Latouche: *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, 2007. Éditions Mille et Une Nuits, p. 38. (dans le texte: DS.)

237 Dans le terme employé par Latouche: „la décroissance sereine” même l'adjectif „sereine” est aussi important, ce qui est très difficile à traduire. On pourrait lui donner même le sens de „lente”.

satisfaits en grande quantité et qualité. Cela exige l'utilisation augmentée des sources d'énergie disponibles sur Terre. Tout cela est en rapport direct avec les défis environnementaux.

L'analyse de ces défis fait l'objet de travaux de sciences sociales et politiques. Même les hommes politiques – comme par exemple Al Gore, auteur du livre *An Inconvenient Truth* – y font très attention. Il faut prendre au sérieux les jugements tels que : „le capitalisme se trouve dans sa crise finale” (Immanuel Wallerstein), « il vit sa crise structurelle et non pas conjoncturelle” (István Mészáros), parce qu'il porte des „défis globaux sérieux” (Ulrich Beck). En même temps, les processus se sont accélérés, et comme Anthony Giddens l'affirme : on vit dans un „monde précipité” („*Runaway World*”), ce qui augmente encore plus les risques : le terrorisme global, le terreur globale et internationale, la famine, les maladies, les pandémies, la pollution mondiale (par exemple celle des océans) et les différentes migrations. On assiste à la „dissolution de la société” (Alain Touraine) et à la régression des États-nations (Bertrand Badie). Actuellement, les États ne sont pas capables de gérer ces phénomènes, et la société américaine est arrivée au stade du „capitalisme-catastrophe” (Naomi Klein), caractérisé par l'incertitude et l'instabilité.²³⁸

2. Quels sont les buts dans cette situation?

A quoi ressemblera notre avenir ? Nous avons déjà mentionné des réponses à cette question fondamentale. Déjà en 1965, Aurelio Peccei, le fondateur du Club de Rome avait dit à Buenos Aires : „Nous vivons des temps pleins de soucis et de périls”. C'est le Club de Rome, créé en 1968 et composé de spécialistes, qui donna les premiers signes d'alerte en 1972, évoquant les périls menaçant le monde. D'autres institutions et forums au sein desquels les spécialistes voulaient donner un avis sur les problèmes globaux qu'on ne peut pas résoudre dans le cadre des États-nations, ont été créés, mais une solution globale est désormais

238 cfr. mon essai: *Az instabilitás politikafilozófiai kihívásai*, (Les défis de philosophie politique de l'instabilité), in: *Közösség és instabilitás*, op. cit. p. 97-110.

requis. C'est pour cette raison qu'en 1992, à Rio de Janeiro, fut élaborée la Charte de la Terre. Le but de cette Charte était de formuler les idées sur lesquelles on pourrait établir une société juste, pacifique et soutenable. Pour ce faire, il est nécessaire de former des sentiments de coopération et de responsabilité communs pour le bien-être des gens, des familles et de la communauté globale. Voyons maintenant quelques réponses aux défis posés par les problèmes évoqués précédemment.

3. Peut-on survivre au développement ?

Le modèle de Serge Latouche

„Il n'est pas sûr que nous ayons encore trente ans devant nous". (SL. 27.) Cette constatation surprenante et pessimiste se trouve à plusieurs reprises dans les essais de Serge Latouche. Cette interrogation quant aux moyens à la disposition de l'humanité pour survivre à la croissance, se trouve déjà dans le titre d'un de ses autres volumes intitulé *Survivre au développement*.²³⁹

3.1. Que signifie la „décroissance sereine"?

Selon Serge Latouche, pour éviter les conséquences néfastes de la globalisation, il faut construire une nouvelle société fondée sur la décroissance, qui remplacera la société actuelle basée sur les principes néolibéraux. Après la deuxième guerre mondiale un nouveau modèle de société – formulé par le président américain Truman le 20 janvier 1949 – a été construit dans beaucoup de pays du monde, postulant que la croissance économique résoudrait tous les problèmes. Les inégalités sociales dérivent de la croyance en ce mythe selon Latouche. Un sondage de 2001 fait voir qu'un cinquième de la population mondiale possède 86 % de PIB mondial. Beaucoup de spécialistes pensent que lutter contre ces inégalités exige une intensification de la croissance économique.

239 Serge Latouche: *Come sopravvivere allo sviluppo?*, Roma, 2009. Bollati Boringhieri, p. 12. (dans le texte: S.)

Selon le penseur français, il s'agit là d'une „aspiration naïve”. Le principe de la croissance implique l'„occidentalisation du monde”, elle est un mot „plastique”, un mot „piège” qui voudrait légitimer l'homogénéisation du monde, et l'injustice sociale. „La croissance aujourd'hui n'est une affaire rentable qu'à la condition d'en faire porter le poids et le prix sur la nature, sur les générations futures, sur la santé des consommateurs, sur les conditions de travail des salariés...”. (S. 54.) Au lieu d'une société basée sur la croissance, il faudrait construire un autre modèle celui d'une société conviviale comme alternative à celle basée sur la croissance. Pour cela, on a besoin d'une „nouvelle rationalité, d'une „autre économie” et d'une „autre conception de vie”. (S. 60-61.)

Mais comment peut-on atteindre ce but ? Aujourd'hui, c'est l'économie qui règne sur notre vie et obère les possibilités d'une société conviviale. La décroissance veut augmenter qualitativement le bien-être à l'aide de nouvelles valeurs qui visent à la réalisation du *bonum commune*. (S. 103.) Serge Latouche voudrait dissiper la croyance assez commune que c'est la richesse qui va liquider la pauvreté. C'est le contraire selon lui, parce que ce sont justement les moyens d'enrichissement qui engendrent la pauvreté. Par conséquent, il faut délaisser le mode actuel de production, comme il dit plus précisément : „il faut sortir du capitalisme” (S. 61.), si on veut survivre, parce que „l'homme lui-même tend à devenir le déchet d'un système qui vise à le rendre inutile et à ce passer de lui”. (S. 21.)

3.2. Comment peut-on atteindre la décroissance?

Que signifie le concept de „décroissance” ? Selon Latouche : „le mot d'ordre de décroissance a surtout pour but de marquer fortement l'abandon de l'objectif de la croissance illimitée, objectif dont le moteur n'est autre que la recherche du profit par les détenteurs du capital avec les conséquences désastreuses pour l'environnement, donc pour l'humanité”. (S. 20-21.) Pour la décroissance, il faut ralentir et „résister à l'empire de la vitesse” (S. 88.),²⁴⁰ mais cela ne veut pas dire qu'il faudrait rétrograder. Pour réaliser le but de la décroissance, il faut une nouvelle

240 André Gorz: *Capitalisme, socialisme, écologie*, Paris, 1991. Galilée ed. p.194.

logique, „faire plus et mieux avec moins”, slogan emprunté à André Gorz. (S. 88.)²⁴¹

Ce principe de la nécessité d’une décroissance sereine avait déjà esquissée par d’autres théoriciens comme, par exemple, Ivan Illich et Cornelius Castoriadis, ou le philosophe et l’écologiste André Gorz. Serge Latouche cite Gorz quand il dit que „la civilisation capitaliste va inexorablement vers son effondrement catastrophique”, et la solution de Gorz qui est : „vivre mieux...faire mieux et plus avec moins”.

Quels sont donc les changements à introduire pour instaurer la décroissance? Latouche sait bien que sa conception est radicale : „ce qui est nécessaire est beaucoup plus radical : une révolution culturelle, ni plus, ni moins, qui devrait déboucher sur une refondation du politique”. (S. 54., 102.) Ce projet esquissé par Latouche – comme il le dit lui-même – est „une utopie, c’est-à-dire une source d’espoir et de rêve”, mais une utopie concrète. (Idem.) Ce projet ambitieux contient huit changements ou objectifs importants: „réévaluer, re-conceptualiser, restructurer, redistribuer, relocaliser, réduire, réutiliser, recycler”. La décroissance est, fondamentalement un projet local. On voit bien qu’il s’agit ici d’une révolution, comme Cornelius Castoriadis le pensait (cité par Latouche): „le projet de la société de décroissance est éminemment révolutionnaire...”. (S. 103.) Tout d’abord, il faut redéfinir nos valeurs: „l’altruisme devrait prendre le pas sur l’égoïsme, la coopération sur la compétition effrénée, le plaisir du loisir et *l’ethos* du jeu sur l’obsession du travail, l’importance de la vie sociale sur la consommation illimitée, le local sur le global, l’autonomie sur l’hétéronomie, le goût de la belle ouvrage sur l’efficacité productiviste, le raisonnable sur le rationnel, le relationnel sur le matériel, le souci de la vérité, le respect de la démocratie, l’éloge de la différence, devoir de solidarité, vie d’esprit: voilà les valeurs” – dit Castoriadis. (S. 59.)

Des valeurs à l’opposé de celles qui dominent actuellement : „le mensonge, une justice à deux vitesses, la recherche du pouvoir pour le pouvoir, de l’argent pour l’argent, l’exclusion des pauvres, la calomnie, la cupidité et la corruption, la démocratie bafouée, la désacralisation des valeurs, la sacralisation des moyens devenus fins en soi, le déni de culture, les

241 Op. cit. p. 27

guerres, la torture et finalement la transgression des droits.”²⁴² Serge Latouche ajoute qu’il faut remplacer „l’attitude du prédateur par celle du jardinier” et respecter la nature. (S. 59.) C’est au niveau local que peut se matérialiser ce nouveau projet. La société locale est importante du point de vue politique, culturel et social.

Pour ce projet, il faut „diminuer l’impact sur la biosphère de nos manière de produire et de consommer”. Ensuite, il importe de : „limiter la surconsommation et l’incroyable gaspillage de nos habitudes”. (S. 63.) Et „d’autres réductions sont souhaitables, depuis celle des risques sanitaires à celle des horaires de travail” pour augmenter le temps libre et réduire le chômage. (S. 64., 66.) Avant Serge Latouche, André Gorz avait déjà écrit sur l’élimination des sources de gaspillage: les emballages perdus, la mauvaise isolation thermique, la prééminence du transport par route et l’augmentation de la durabilité des produits.²⁴³ Serge Latouche y ajoute une autre réduction nécessaire : celle du tourisme de masse comme industrie, exacerbé par les médias, qui a un effet destructeur sur l’environnement. (S. 64-65.) En revanche il nous conseille de „goûter la lenteur, apprécier notre territoire”. Ce qui est important dans la vie, c’est – ce qu’Ivan Illich suggère aussi – la „convivialité”.²⁴⁴ Selon la théorie de la décroissance il faut „retrouver le loisir de faire son devoir de citoyen, le plaisir des activités de fabrication libre, artistique ou artisanale, la sensation du temps retrouvé pour le jeu, la contemplation, la méditation, la conversation, voire tout simplement la jouissance d’être en vie”. (S. 67.) Et en effet, il y a maintenant un mouvement social, celui des „slow cities” qui vise à ralentir la mesure de notre vie.²⁴⁵ „Réduire, c’est aussi ralentir et donc résister à l’empire de la vitesse”. (S. 88.)

Serge Latouche sait bien que beaucoup de personnes n’acceptent pas ces idées alors même qu’ils sont confrontés aux phénomènes destructeurs critiqués. Pour que ce projet de la décroissance sereine soit davantage acceptable pour le plus grand nombre, il faudra beaucoup d’efforts

242 Cornelius Castoriadis: *La montée de l’insignifiance*, in: C. C.: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, 1996. Le Seuil, vol. 4. p. 220.

243 André Gorz: *Capitalisme, socialisme, écologie*, op. cit. p. 156.

244 Cfr. Ivan Illich: *La convivialité*, Paris, 1973. Éd. du Seuil.

245 Le mouvement „Slow Cities” a été créé en 1999 dans quatre pays italiens: Bra, Greve in Chianti, Orvieto et Positano pour améliorer la qualité de vie et préférer les particularités locales comme alternatives aux grandes villes combles. Aujourd’hui plus que 120 villes appartiennent à ce mouvement dans plus de 16 pays.

et proposer un programme politique. Serge Latouche essaye d'esquisser quelques éléments de ce programme électoral, comme „relocaliser les activités, restaurer l'agriculture paysanne, réduire le temps du travail et le gaspillage d'énergie, pénaliser fortement les dépenses de publicité”, etc.

Donc, la théorie de la décroissance sereine vise à établir un nouveau modèle de société basé sur ces principes formulés par Serge Latouche et ses collaborateurs, qui se sentent responsables pour le futur de l'humanité ; et à ces fins, Serge Latouche a lancé le projet d'une *démocratie écologique*. (S. 144.)

4. La conception de Dominique Belpomme

Le savant français Dominique Belpomme est un autre représentant important de la théorie de la décroissance. Dans son livre, il déclare que „la croissance est le cancer de l'humanité”.²⁴⁶ En ce qui concerne le futur d'icelle, il considère qu'en 2050 s'accumuleront les effets du changement climatique et les problèmes énergétiques, tandis que les sociétés seront secouées par des crises économiques et financières, dont il est difficile de prévoir la récurrence.

Plusieurs scénarios sont plausibles quant à la disparition de l'homme : le suicide violent (par exemple une guerre atomique) ; les maladies graves : pandémies contagieuses ou la stérilité, et par conséquent déclin démographique ; l'épuisement des sources d'énergie ; la démolition de la biodiversité et la modification psycho-chimique de notre atmosphère (avec la disparition de la couche d'ozone). (TT. 194.) Tout cela découle de la logique de notre système économique selon laquelle une consommation illimitée serait possible. Ce processus est renforcé par la dissolution progressive de notre système de valeurs morales où règnent la „mégalo manie individualiste, le refus de la morale, l'amour du confort et l'égoïsme”. Ce tableau, très sombre, peint par Dominique Belpomme est encore plus pessimiste que celui des autres partisans de la décroissance. (TT. 220.)

²⁴⁶ Dominique Belpomme: *Avant qu'il ne soit trop tard*, Paris, 2007. Fayard. p. 211. old. (dans le texte: TT.) Le titre même de l'auteur est indicatif.

5. Le point de vue de Pascal Bruckner

La conception de Pascal Bruckner est quelque peu différente et moins radicale que les précédentes. Le point de départ du romancier français, auteur de *Lunes de fiel*, est que selon plusieurs spécialistes, l'humanité va retourner à un stade plus simple, plus primitif et ascétique de son histoire, „à cause de la récession et de la crise mondiale.”²⁴⁷ „Maintenant, après avoir terminé la fête industrielle et que le capitalisme est en train de mourir par ses succès, le temps est venu pour retourner à la lampe à pétrole et au carrosses”. Selon d'autres – dit-il – „l'économie du marché est à son épilogue” et seuls le collectivisme et des camps de rééducation pourraient la transformer. Une nouvelle élite européenne serait convaincue que seule la sauvegarde de l'énergie, de l'eau, de l'électricité peut nous sauver de la catastrophe. A ce titre, il critique l'émergence d'un „bio-snobisme” qui pense à tout moment à la sélection, au soutien et à la sauvegarde de tout comme solution des problèmes globaux. Petit à petit, l'avarice d'Harpagon deviendrait la „vertu civile”. Les extrémistes de la théorie de la décroissance, les activistes „verts” „voyagent dans l'*ethos* utilitaire” – dit-il.

Selon Pascal Bruckner nos contemporains ne veulent pas abandonner les avantages et les bénéfices du développement et du progrès technique. Pour cette raison il est difficile d'envisager un retour à la simplicité biblique : ce serait „une aberration”. Il faudrait, donc, découvrir et inventer de nouveaux biens pour l'homme qui pourraient l'aider à „devenir lui-même”. Cela veut dire, en même temps, qu'il faut refuser „la folie commerciale” qui se présente comme mode de vie. Il faut rejeter „l'aliénation parfaite” et „l'homogénéité des modes d'attitudes” qui dégradent l'homme en un être producteur et consommateur. Mais si on refuse les extrémismes, les spéculations et „le féodalisme financier”, il ne s'agit pas d'abolir le capitalisme – dit-il contre les représentants de la décroissance. Il faut cependant le critiquer en raison des inégalités sociales et financières, et des privilèges de certaines couches sociales. Il faut, donc, trouver des formes nouvelles de style de vie et de bonheur qui seraient capables de servir „la totalité de la vie de l'homme”. Ces biens seraient l'amour, les relations sentimentales ou l'augmentation

247 Pascal Bruckner: *La festa è finita. O inizia?*, Il Sole 24 Ore, 2009. május 24. 38. old.

du temps libre. Ces revendications, plus abstraites que les programmes socio-politiques de Serge Latouche, expriment néanmoins la volonté de changement nécessaire.

Malgré la divergence de leurs points de départ, Latouche et Bruckner pensent finalement de la même façon. Tous les deux sont d'accord pour dire qu'il faudrait trouver une issue à cette situation globale. Parmi les adeptes de la décroissance, certains théoriciens furent plus radicaux, comme dans les années cinquante ou soixante, Ivan Illich, Cornelius Castoriadis et André Gorz, précurseurs de cette école de la décroissance qui agrège toujours plus de revues, de partisans.

Problèmes politiques en Europe Centrale

19. L'absence de société civile et la culture politique en Europe Centrale

1. Remarques théoriques sur l'État et la société civile

La vie de toutes les sociétés se déroule sur différents niveaux. Dans les sociétés modernes, la vie sociale est divisée en deux grand champs : l'État et la société civile. Nous ne ferons pas ici l'analyse de ce phénomène complexe, mais nous constatons brièvement que la cause du clivage entre les deux doit être cherchée dans le phénomène de l'aliénation,²⁴⁸ qui semble aujourd'hui délaissé, bien que ce soit un fait sociologique et social de première importance. Si on lit les textes classiques des philosophes après Rousseau et Kant, on se rend facilement compte qu'il s'agit d'un phénomène non pas accidentel, mais au contraire, d'un fait toujours présent dans la société. C'est-à-dire que la séparation de l'État et la société civile, et même la contradiction entre l'un et l'autre, ne sont pas fortuites : elles découlent de l'existence même des sociétés modernes. Cette contradiction est formulée par la littérature de l'absurde (de Camus à Beckett) et également par les philosophes, de Sartre aux philosophes postmodernes, comme par exemple Jean-François Lyotard.²⁴⁹

L'autre niveau de la société se manifeste dans la contradiction entre la société „apparente” et la société „cachée”, autrement dit entre

248 Sur la distinction entre l'État et la société civile, voir: John Keane: *Democracy and Civil Society*, London – New York, 1988.; Walter L. Adamson: *Gramsci and the Politics of Civil Society*, Praxis International, Oxford, 1987-1988. vol. 7. n. 3-4. p. 320-339; et Attila Ágh: *Az önszabályzó társadalom* (La société autodéterminée), Budapest, 1989. Éd. Kossuth. Sur l'aliénation et sur sa présence dans les sociétés modernes, voir mon article, *Soggettività, alienazione e trasformazione sociale*, dans *Modern Times, Gramsci e la critica dell'americanismo*, Milano, 1989. Ed. Cooperativa, p. 340-348.

249 Voir, par exemple: Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, 1979. Éditions de Minuit, et Alain Finkielkraut: *La défaite de la pensée*, Paris, 1987. Gallimard.

le formel et l'informel.²⁵⁰ Qu'entend-on par là ? Prenons l'exemple de l'État et de la société civile. Les processus historico-sociaux en général se manifestent de manière formelle, en surface, comme phénomènes. Juger les événements à partir de ce critère pourrait nous tromper, nous désorienter. Dans une „société bien organisée” (totalitaire) – malgré l'absence de société civile – on pourrait constater très facilement, en apparence, l'existence d'une harmonie entre l'État et l'ensemble de la société civile. Cependant, après une crise économique et sociale, cette harmonie peut se révéler fausse et inexistante, non pas parce que la crise aurait brisé l'harmonie originelle, mais parce que cette harmonie avait été, jusqu'alors, formelle, „apparente”, et non pas véritable. D'ailleurs, elle ne le peut car c'est seulement après la disparition de l'aliénation – processus de longue durée – qu'une véritable harmonie pourrait se réaliser. L'informel, l'activité cachée de la société, les organisations souterraines constituent donc une sphère qu'on doit analyser attentivement. Il se pourrait que l'essence des événements sociaux se trouve enfouie dans cette sphère de l'informel, dans la société „cachée”, et non pas en surface.

Les faits et les changements historiques – dès lors qu'ils se manifestent – constituent l'ensemble des activités humaines à la fois dans les sphères formelles et informelles de la société. Il est complètement faux de considérer les faits historiques comme les conséquences des seules activités formelles.

Dans les sociétés dictatoriales, où règnent la coercition et la violence, les gens, dans leur vie quotidienne, sont pour ainsi dire obligés d'agir conformément à ce que l'on exige d'eux, et peu osent exprimer leurs convictions personnelles. Il se forme ainsi le groupe social des „dissidents” qui semblent être les seuls à être mécontents de la situation existante, à refuser d'agir selon les injonctions conformistes. Or, les événements historiques – comme l'a démontré Antonio Gramsci – se succèdent les uns aux autres, s'interpénètrent les uns les autres.²⁵¹ Tout événement a sa propre cause dans la réalité, et cette cause peut être la conséquence d'un acte humain conscient, „apparent”, aussi bien que

250 Nous utilisons les termes „formel” et „informel” dans un sens proche des termes „officiel” et „inofficiel”.

251 Voir Antonio Gramsci: *Cahiers de prison*, tome 1-5., Paris, 1996 Gallimard (Bibliothèque de Philosophie)

d'un acte de la sphère informelle, souterraine. Les événements historiques se déroulent toujours moléculairement. Cela signifie que les actes individuels conduisent à de petits événements, qui ne changent pas la composition des forces agissantes dans la société, mais qui en modifient peu à peu la composition et l'essence. Après l'accumulation d'une certaine quantité d'actes individuels, on peut constater – même de manière formelle – la survenance d'un fait qui n'existait pas auparavant.

Les grands événements historiques se composent donc de petites mutations formelles et informelles à la fois. Quand les événements se succèdent et se multiplient à cause du changement qualitatif des actes individuels, on parle d'une période historique d'une société. Même dans ce cas-là, l'essence des mouvements sociaux qui ont engendré telle ou telle période dite „historique” (comme par exemple celle des années 1988-1990 en Europe Centrale), peut être souvent cachée dans la „seconde société”, et ceux-ci éclatent de manière apparemment inattendue, inattendue pour ceux qui vivent seulement dans la „première société”, la société „formelle”, et non pas pour ceux qui connaissent la composition réelle des forces agissantes dans la „société cachée”.

2. L'absence de la société civile en Europe centrale

Dans les pays dits „du socialisme réalisé” de l'Europe centrale, la contradiction entre l'État et la société civile était presque totale, surtout dans les années 50 et 60. L'aliénation était présente, et elle exerça son influence sur toute la société, bien que les citoyens n'aient jamais vraiment accepté le totalitarisme et son État. Pendant longtemps, les différentes formes de protestation ne pouvaient se manifester librement, et étaient réprimées sans pitié. Puis, survinrent des signes visibles de ces protestations, telles que les émeutes et les révolutions de Hongrie, de Pologne, et de Tchécoslovaquie.

Comment ces mouvements historiques ont-ils donc pu se produire, nonobstant l'absence de la société civile ? Question fondamentale, à laquelle il est possible de répondre si l'on considère comme valables les thèses liminaires posées dans notre introduction, et si l'on parcourt brièvement par exemple l'histoire de la Hongrie après la deuxième guerre mondiale.

En analysant la situation créée en Hongrie après 1945, on peut dire que des formes nouvelles de société civile s'étaient établies et même renforcées pendant la période dite „de coalition” (1945-1948). Il existait des partis politiques traditionnels aussi bien que des nouveaux. Des cercles agraires et ouvriers se formèrent ; on fit fonctionner, de manière formelle et informelle, des communautés religieuses et politiques : des écoles, des bibliothèques, des journaux et des revues de toutes sortes. Mais après „l'année du tournant” (1948), on assista à la dissolution systématique et minutieuse de toutes les formes de société civile. Vint alors l'époque (1948-1953) où le parti dit „communiste” établit ce qu'on pourrait appeler le „socialisme d'État”. Cette expression est très significative, parce qu'elle indique l'essence du régime : la „nationalisation” ou, pour mieux dire, „l'étatisation” de tous les moyens de production, ainsi qu'un processus de dissolution complète de la société civile, du petit artisanat, des petites boutiques, etc.. Afin d'éviter toute forme d'opposition, on déporta des individus par des mesures administratives dans la puszta, où ils étaient jetés directement au Goulag. Epoque du totalitarisme et despotisme absolu, où régnaient la peur, ainsi que la seule volonté et l'idéologie de l'État. Tout du moins en surface. L'objectif était d'imiter le régime des Soviétiques.

Mais comment peut-on faire fonctionner un État sans la société civile ? Ne sommes-nous pas là en présence d'une contradiction ? Les dirigeants se posèrent ces questions et trouvèrent même la solution. Ils créèrent, par la force et l'intimidation des gens, des formes fantômes de société civile. C'est-à-dire des formes imposées par l'État à toute la population. Et ces formes fantômes étaient des organisations gigantesques : l'Association des Femmes (de toutes les femmes), le syndicat (par profession), dirigés tous les deux par les membres du parti, ensuite l'Association de la Jeunesse Communiste, dont tous les enfants en âge d'étudier (même les étudiants) étaient membres. Ils créèrent aussi le Front Populaire, et ils „prièrent” les représentants des diverses tendances idéologiques du temps passé d'y participer. Mais, malgré la volonté des dirigeants du régime, c'est précisément au sein du Front Populaire que les différents mouvements (politiques et idéologiques) de la société civile, détruite formellement, purent survivre.

Le premier signe de révolte contre le régime totalitaire se produisit en 1956. Pendant les douze jours de la révolution hongroise, les partis

politiques, les différentes associations et communautés pullulèrent. C'était donc, selon nous, le signe de l'existence de certaines idées appartenant à la société civile qui avaient survécu aux fantômes totalitaires. Après 1956, il y eut encore deux tentatives sérieuses (sans compter l'attaque finale contre l'État paternaliste des années 1988-1989 et la renaissance officielle du pluripartisme) pour établir la société civile. L'une vers la fin des années 60, dans le domaine de l'agriculture, lorsqu'on redonna certaines terres à cultiver aux gérants. En même temps, on créa en nombre limité des associations, relativement libres, de producteurs. L'autre tentative eut lieu au début des années 80, en matière de petite propriété, lorsque l'État „vendit” symboliquement de petits moyens de production : des petites machines, boutiques, et prit l'initiative de former de petites organisations et associations industrielles de producteurs en milieu urbain.

Ainsi, dans les dernière cinquante années en Hongrie (avant le changement de régime de 1989), n'existaient et ne fonctionnaient que ces organisations gigantesques, formelles, de la „première société”. La conséquence de l'oppression de toutes les formes réelles de société civile fut la déformation totale du sens commun, et de la pensée quotidienne des gens, qui n'eurent pas l'occasion de participer réellement aux transformations sociales. Et c'est précisément cela qui soulève la question de la culture politique en Europe Centrale.

3. La déformation de l'activité et des mœurs humaines

Nous fûmes entièrement convaincus, après le changement de régime de 1989, que seule une société démocratique serait capable de fonder une nouvelle société civile, postmoderne, et non pas pré-moderne.²⁵² Mais nous fûmes également convaincus qu'une telle réforme devait être complexe, et devait contenir non seulement des mesures de réforme de l'économie et de la politique, mais aussi envisager le renouvellement de la sphère intellectuelle et morale. Il nous semble que les réformes du début des années 90 furent très importantes car elles avaient le potentiel pour

252 Il faut reconnaître qu'un certain nombre d'idées prémodernes (comme par exemple le retour aux principes moraux du Roi St. Étienne 1er aux alentours de l'an Mille) sont présentes dans la propagande des nouveaux partis même aujourd'hui.

influencer profondément la réalisation des buts économiques et politiques nouvellement fixés. Elles constituaient la condition négligée de la réussite de tout autre type de réforme dans les pays de l'Europe Centrale.

Les changements sociaux devaient donc être réalisés à la fois au niveau objectif, en transformant les institutions et les organisations de l'État, et en créant les formes réelles de la société civile, et au niveau subjectif en transformant, en faisant évoluer profondément les mœurs et les comportements des individus. Pourquoi fallait-il le faire ? A cause du manque d'initiatives ; l'absence de société civile n'ayant pu permettre de former ni le sens politique, ni le sens critique, ni les mœurs, ni la culture quotidienne des personnes.

L'absence de société civile a eu une influence catastrophique sur la vie et l'activité des peuples en Europe Centrale. Nous avons tous vécu avec une double conscience, formelle et informelle. La séparation entre les sphères privée et publique était presque totale. Nous avons vécu sous une domination idéologique où les valeurs humaines traditionnelles étaient renversées et bouleversées : était déclaré vrai, juste et beau ce qui appartenait aux valeurs dites „socialistes”, comme l'humanisme socialiste, le collectivisme ; l'individualisme (ou l'égoïsme – justement), le patriotisme etc., étaient condamnés, car qualifiés de bourgeois. Dans le même temps, au quotidien, dominaient l'irresponsabilité morale, la corruption économique et politique, le mépris du travail, la nonchalance. Le phénomène le plus grave, peut-être, était l'intolérance envers les idées „différentes”, „non communistes”, c'est-à-dire la répression spirituelle. Il était ainsi impossible de confronter des points de vue différents et, de ce fait, la conscience des individus ne pouvait pas se former librement, se renforcer par la discussion.

Certains thèmes restaient tabous. Parmi ces thèmes, il faudrait mentionner tout d'abord la question juive. Il est significatif que, lorsqu'en 1985, on publia à Budapest, dans une série d'ouvrages de science politique, un volume sur la question juive en Europe Centrale, le responsable culturel du parti officiel interdit la publication de toute la série. L'autre question taboue était celle des minorités ethniques et spécialement le problème des minorités hongroises en Transylvanie (Roumanie), et en Slovaquie. Ces questions non discutées se sont lentement sédimentées et ont considérablement surchargé – en la déformant – la conscience quotidienne des gens.

Cette déformation de la pensée de l'Europe Centrale, et de la Hongrie en particulier devint visible dans le climat plus démocratique des années 1988-1989. Et les gens ont réagi avec cette „conscience malheureuse” pendant la transformation radicale des pays de cette région d'Europe. Après de menus changements, les vieilles questions, non réglées, resurgirent.

4. La culture politique et les habitudes

Ainsi donc, en l'absence d'une société civile réelle, non-déformée, la culture politique des gens n'a pu se former ni se manifester librement. Les poids des événements historiques n'a pas manqué de laisser des traces sur les caractères des populations. La déformation de l'activité et des mœurs de l'homme imposée par l'État omnipotent et le parti omni-compétent a affecté la majorité des gens. De plus, des générations qui ont grandi dans ces circonstances ont assimilé – peut-être sans le vouloir – la rhétorique, la manière de voir „socialiste”. Dans la praxis et les comportements quotidiens les gens sont devenus négligents. Le sociologue Elemér Hankiss a introduit le terme de „société négligente” pour désigner cette forme de culture quotidienne.

Il faut parler encore des deux traits caractéristiques négatifs de la culture politique en Hongrie (et peut-être de la région d'Europe Centrale). L'un est l'intolérance politique envers toutes les positions „différentes”, et l'autre la tendance à l'exclusivité, à monopoliser certains courants d'idées. Par conséquent les gens n'ont pas appris à respecter la pensée d'autrui, et repoussent, même aujourd'hui, les points de vue différents, et les condamnent. Ils ne sont pas habitués à écouter les arguments des adversaires, et à formuler leurs propres positions face à d'autres personnes.

Beaucoup de penseurs (de Francis Bacon jusqu'à Pierre Bourdieu et Paul Ricoeur) ont mis en relief le rôle des habitudes dans l'histoire. L'habitude conserve souvent les traditions d'un peuple, et dans un climat ouvert, elle fait renaître les idées et les sentiments du passé. C'est ce qu'on peut voir de nos jours dans le cas des nouveaux partis en Europe Centrale, en Hongrie par exemple : la renaissance de l'ancienne

confrontation des années trente entre une tendance „populiste”, et une autre „urbaine”.

Il faudrait ici formuler un doute : si les hommes agissent dans la praxis quotidienne avec leur culture politique, formée clandestinement dans la „deuxième société”, sous la pression de forces souvent violentes et déformantes, déjà figée en préjugés, notre avenir dépendra en grande partie de la nature de leurs habitudes. Et dans ce cas-là, il y a lieu d'être sceptique. C'est peut-être la même idée que Machiavel exprimait dans son *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*: „Un peuple accoutumé à vivre sous un prince conserve difficilement sa liberté, si par hasard il devient libre” (Livre I, XVI.) Machiavel aurait-il raison?

20. Culture politique, morale, et nationalisme en Europe de l'Est

Le problème de la culture politique et celui de la morale comptent sans doute parmi les questions les plus fondamentales de notre époque.²⁵³ Ils constituent l'aspect subjectif de la politique, qui joue un rôle quelquefois déterminant dans la société. Surtout en Europe Centrale et Orientale, où tout ce qui se passe dans la vie publique et politique est soumis aux sentiments les plus divergents des acteurs politiques.

Traitant de la culture politique et de sa déformation en Europe Centrale et Orientale, *István Bibó*, historien et politologue renommé, se demandait si cette déformation était due à un „retard originel” ou bien à une „impasse historique”.²⁵⁴ Et il optait pour la seconde solution, qui explique non seulement les problèmes de la démocratie d'après-guerre, mais aussi une autre question cruciale, celle des ethnies en Europe de l'Est.

253 Sur le problème de la culture politique et de la morale, voir mon livre: *Naiv ország*, (Pays naïf), Szeged, 1999. Éd. Gradus ad Parnassum.

254 István Bibó: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, (Misères des petits États de l'Europe de l'Est), in: István Bibó: *Válogatott tanulmányok*, vol. II. 1945-1949, Budapest, 1986. Éd. Magvető, p. 212-227.

1. Les différents plans de la question politique du nationalisme

Certes, nous adhérons à la thèse de Bibó, à savoir que le problème ethnique et celui du nationalisme dans la région se posent à différents niveaux.

Tout d'abord, sur *le plan ontologico-historique* qui constitue certainement le fondement de la majorité des problèmes. Ici, il s'agit de la réalité séculaire, objective, des luttes entre nations, peuples, ethnies et groupes pour la prédominance politique, économique, territoriale et également pour l'hégémonie culturelle. Nous ne voudrions pas entrer dans le détail de ce problème ontologico-historique, mais nous savons bien que cette réalité forgée dans le passé (comme certaines théories historiques des différents pays) est toujours présente soit dans les manuels scolaires, c'est-à-dire dans l'enseignement, soit dans la conscience des gens, et dans les discours politiques officiels et privés. Les individus connaissent bien, ou croient bien connaître les histoires de leurs pays, et en subissent toutes les conséquences, quant aux souvenirs qu'ils en gardent en mémoire. L'histoire objective devient ainsi un facteur subjectif, ce qui constitue une force objective jamais vue avant pour reprendre – souvent avec une culture politique violente – les discussions (parfois les luttes) entre nations et nationalités. Que pourrait-on faire pour dépasser cette situation délétère ? Selon nous, il faudrait créer des formes nouvelles de *société civile* et les consolider. Elles pourraient influencer (parfois peut-être même radicalement) les rapports officiels et informels entre États et intérêts contradictoires.²⁵⁵

Tout cela est profondément lié à l'autre niveau du problème, à savoir celui de *la grande et de la petite politique*. On peut constater souvent qu'il n'existe pas de problème ethnique, lors de situations de paix, entre des individus qui vivent ensemble dans une localité.²⁵⁶ Chacun vaque à ses occupations quotidiennes, et on ne tient pas compte de l'appartenance

255 Sur l'organisation de la société civile, cfr. Paul G. Lewis: *Introduction to Democracy and Civil Society in Eastern Europe*, New York, 1992. St. Martin's Press; Andrew Arató: *Civil társadalom, forradalom és alkotmány*, (Civil Society, Revolution and Constitution), Budapest, 1999. Éd. Új Mandátum; Ferenc Mészlivecz: *Illusions and Realities. The Metamorphosis of Civil Society in a New European Space*, Szombathely, 1999. Savaria University Press.

256 La guerre du Kosovo, par exemple, a montré les aspects négatifs et tragiques d'une situation extraordinaire entre les divers peuples de la région.

ethnique de l'autre. Mais parfois, à certains moments de l'histoire, les individus sont manipulés par les dirigeants politiques qui se mettent à jouer un rôle d'entrepreneurs identitaires. Pris dans les rets de ces formes de *manipulation* – dissimulées derrière des slogans, des mythes et des symboles – les individus commencent à se méfier les uns des autres. Pour combattre ce type de manipulation exercé par les politiciens, il faut que les individus renforcent leur esprit critique, non seulement en participant à l'organisation de formes de société civile (comme les différents clubs, cercles, associations, etc.), mais aussi en prenant part activement (à l'aide des écoles, des bibliothèques, des syndicats et des partis politiques) à la formation nouvelle et indépendante de leur propre culture politique. C'est seulement par ces moyens qu'ils peuvent se former une *identité* politique, culturelle, et morale susceptible de renforcer la tolérance vis à vis de l'altérité, des comportements et des coutumes des autres.

Et ce problème est en rapport direct avec le troisième et dernier niveau de la question ethnique : celui de *la culture politique et de la morale quotidienne*. István Bibó pose la question mentionnée au début et il la met en rapport avec la formation (ou la déformation) de la *démocratie*. Il s'interroge également au sujet de déformation de la culture politique (qu'on peut voir assez souvent en Europe Centrale et Orientale), et quant à l'existence d'un éventuel „retard originel”.

C'est une question très complexe, car il est indéniable que cette région de l'Europe a eu un retard assez considérable dès le début de son histoire vis-à-vis d'autres régions. Mais, pendant des siècles, les peuples d'Europe Centrale et Orientale ont eu la force et la capacité d'atteindre le niveau de l'Europe Occidentale dans beaucoup de domaines. Nous pouvons donc affirmer avec Bibó que le retard n'est pas originel, mais qu'au phénomène de la déformation de la culture politique et de la morale contribuèrent aussi d'autres facteurs. Notamment le manque en termes d'un fondement *propre* de la société, *i.e.* les peuples et ethnies de la zone ont toujours suivi des modèles étrangers, qui se sont succédés de façon récurrente. De la sorte, *n'a pu se former une identité politique stable et durable* ; en conséquence les différents types de convictions politiques se sont opposés. Ainsi on peut régulièrement observer la manière antidémocratique et intolérante de gérer les affaires publiques, et quelquefois la trop grande hâte – voire

la brutalité dans la recherche de solutions aux problèmes sociaux ou politiques.

2. Le rôle des mœurs dans les débats politiques

István Bibó ne mentionne cependant pas le facteur peut-être décisif dans la formation de la mentalité, de l'identité politique et en fin de compte dans celle de la société civile. Il s'agit selon nous du rôle des mœurs humaines, qui conditionnent les débats et les luttes politiques.

Selon les grands philosophes, de Hegel jusqu'à Horkheimer ou Adorno, les actes de l'homme sont influencés par sa pensée, c'est-à-dire que c'est toujours la pensée de l'homme qui détermine les gestes humains, et on peut la déceler dans ses actes. S'il en est ainsi, c'est donc toujours notre mentalité qui se manifeste dans nos actions, et ce sont nos actions qui forment notre mentalité. Il en découle qu'il faut veiller attention à former soigneusement notre mentalité, pour que nos actes soient conformes aux règles morales humaines.

Tout cela se manifeste surtout au troisième plan, où ce sont les gens du quotidien qui agissent comme agents politiques. Ils peuvent ainsi influencer tout le contexte politique, en particulier les problèmes ethniques, ou ceux liés au nationalisme. Il y a des problèmes politiques qui ne se résolvent que sur le plan ontologico-historique, c'est-à-dire entre États, d'autres entre gouvernements et gouvernements. Mais ces deux niveaux peuvent être conditionnés par le premier, c'est-à-dire par les actes des gens quotidiens. La culture politique et les mœurs sont ainsi non seulement déterminés par les faits, mais sont également *déterminants*.

3. L'habitude et les préjugés politiques

Pour ne pas parler seulement et uniquement en termes abstraits, nous voudrions illustrer notre thèse avec quelques exemples pris dans l'histoire et dans la politique contemporaines, mais toujours en rapport direct avec les problèmes moraux.

Tout d'abord, il nous faut évoquer *l'habitude* qui tient un rôle décisif dans la formation de la mentalité et de la praxis humaines.²⁵⁷ Dans l'histoire de la philosophie, des penseurs comme Montaigne, Machiavel ou Rousseau, ont déjà souligné ce rôle fondamental de l'habitude. Ils ont démontré que le pouvoir de l'habitude est vraiment très fort dans la praxis de tous les jours, aussi bien de façon positive que négative.

Concernant la question ethnique, par exemple, les différentes ethnies peuvent très bien vivre ensemble, sans aucun problème. Elles peuvent s'habituer les unes aux autres assez facilement. Elles ont – dans la vie pratique – les mêmes problèmes à résoudre, et elles ne font la distinction parmi les gens qu'à partir des valeurs humaines ou sociales. Ainsi, les gens s'habituent à juger les autres personnes selon les qualités qu'elles manifestent dans le travail ou bien dans les rapports humains, et non pas selon d'autres critères, par exemples ethniques.

C'est donc *l'habitude positive* qui se forme grâce à la connaissance directe et non manipulée des gens. Mais, en même temps, il y a beaucoup de gens qui jugent l'autre personne par une connaissance indirecte, ce qui conduit à des convictions erronées, déformées sur l'autre, parce que l'opinion n'est pas bien fondée. Tout cela peut créer de vrais malentendus parmi les gens et parmi les peuples. Tel phénomène est assez fréquent, étant donné que la praxis de tous les jours est caractérisée précisément par le choix spontané des éléments de connaissance.²⁵⁸ Si l'on persévère dans la connaissance vague et imprécise, on obtient un tableau tout à fait faux des rapports humains, des groupes divers, ou des ethnies.²⁵⁹

En ce qui concerne les injustices vécues dans le passé, deux attitudes sont possibles. L'une est positive : le passé est délaissé, oublié, par choix, l'innocence du devenir est plébiscitée ; l'autre attitude est par contre

257 Sur l'habitude, cfr. mes articles: *Il concetto di persona nel tardo Lukács*, in: *Persona e diritto*, Udine, 1990. Éd. Missio, p. 91-103., *A megszokásról*, (Sur l'habitude), in: Tibor Szabó: *Naiv ország*, cit. op. p. 151-160.

258 Sur les traits caractéristiques de la vie quotidienne György Lukács écrit dans le chapitre intitulé *Les problèmes du reflet dans la vie quotidienne* de sa grande *Esthétique*. Voir encore mon essai: *La vita quotidiana come base morale dell'attività umana* (sous publication en Italie).

259 En ce qui concerne les rapports humains ou autrement dit les rapports interpersonnels, cfr. Brenda Almond: *Human Bonds*, in: *Applied Philosophy*, London, 1991. Routledge, p. 59-72.

négative : le passé est ressassé, ruminé, et la frustration puis le ressentiment croissent, en attendant une occasion propice pour la vengeance. Cette attitude produit *l'habitude négative* prônant la vengeance. Cette habitude négative est susceptible d'être manipulée aisément par des politiciens ou par des partis et des mouvements politiques. Le trait caractéristique de l'habitude négative est que les gens qui s'y complaisent ne peuvent penser autrement que sur la base des *préjugés*. Le préjugé est donc une des conséquences fatales de l'habitude négative, et s'il devient l'élément constitutif de la réflexion des gens, il peut gâter les rapports non seulement entre les personnes de différentes convictions, mais aussi entre les différentes ethnies. C'est souvent le cas, malheureusement, dans l'histoire des peuples d'Europe Centrale et Orientale. Le préjugé risque d'amener les gens à se *déshabituer à réfléchir*, et il les enferme dans une espèce de cage mentale.

4. Pour la pensée ouverte et la tolérance

Le préjugé est le contraire de la pensée ouverte. Pensée ouverte au monde, aux problèmes des autres. C'est pourquoi, on ne peut négliger les effets négatifs de la pensée fermée, définitive, basée sur les préjugés.

Et, en définitive, l'habitude, les préjugés – dans certaines circonstances historiques et géographiques comme les nôtres, ici, en Europe Centrale et Orientale – conduisent à la *mésentente* entre les peuples, les individus. Et la conséquence de tout cela est la *désolidarisation* (la non-solidarité), quelquefois totale avec les autres ethnies ou groupes sociaux ou même avec les autres individus. La non-solidarité, justement, est devenue, de nos jours, assez répandue, et rend incertaine la coexistence avec les autres peuples. On se désolidarise avec la conception politique, économique et culturelle des „autres pays” au deuxième niveau ; s'il y a une mésentente profonde entre les gouvernements et sur le troisième s'il y a un clivage d'entente parmi les différentes ethnies. La désolidarisation conduit quelquefois jusqu'à la négation des valeurs et des conceptions morales, des idéaux moraux des autres ethnies. L'absence de solidarité avec les autres est, d'une part, visible, manifeste, mais elle peut être également latente aussi, quand elle se manifeste sous la surface des événements quotidiens politiques ou historiques. Les changements

„moléculaires”, peu visibles, mais efficaces peuvent réellement influencer le „statu quo”, les convictions, et les mentalités culturelle et politique des gens.²⁶⁰

Dans les démocraties nouvelles de l'Europe de l'Est, on peut, même aujourd'hui constater l'existence des habitudes négatives, des préjugés et de la mésentente. On pourrait dire qu'ils sont devenus des principes moraux et culturels indépendants du système politique : ils exercent souvent (mais pas toujours) leurs effets indépendamment du régime politique parce qu'ils sont enracinés dans les comportements usuels des populations. Peut-être, sont-ils devenus la conduite morale commune des peuples (et des gouvernements ?) d'Europe Centrale et Orientale. Malgré certains signes positifs, la prégnance de ces habitudes négatives peut encore renforcer les divergences entre les peuples de cette région. Seul un désir de connaissance réciproque pourrait modifier profondément les relations entre les différentes ethnies d'Europe Centrale et Orientale.

5. Le lourd héritage du passé

Quelle peut donc être l'échappatoire à cet état des mœurs et de la culture politique ? Certes, et comme le pensait Bibó des formes nouvelles de société civile, qu'ils nommaient les „petits cercles de la liberté”, nous donneraient la *possibilité* de sortir de la situation actuelle, car c'est précisément dans la société civile (qui donne le cadre de la formulation des intérêts communs et de la preuve de la volonté de la coexistence) que se forme le facteur subjectif de l'histoire.

Mais, selon nous, il n'est pas pertinent de créer des formes nouvelles de société civile *avec la même mentalité que dans le passé*. Il faudrait pouvoir modifier, en même temps, les institutions, la pensée de tous les jours, la culture politique et l'attitude morale des gens de la région. Les changements de régime il y a 25 années de cela laissèrent entrevoir une telle possibilité de modification radicale. Hélas cette possibilité n'a pas

260 À propos des événements latents, „moléculaires” de l'histoire, cfr. la conception d'Antonio Gramsci, in. Tibor Szabó: *Gramsci politikai filozófiája*, (La philosophie politique de Gramsci), op. cit., et cfr. mon article: *The End and the Renewal of Ideology in Central Europe*, in. *History of European Ideas* (Oxford), 1993. n. 6. p. 747-753.

trouvé d'actualisation. Pour réaliser la mentalité et l'attitude nouvelles, il faudrait apprendre, accepter et faire accepter la *tolérance* envers les autres personnes, mentalités et sociétés.²⁶¹

La reconnaissance des intérêts communs de ces pays, la création d'institutions politico-judiciaires *démocratiques* capables d'assurer une coopération basée sur une économie de marché développée, devraient être privilégiés. On peut déjà observer des premiers pas dans cette direction. Les „Pays de Visegrád”, par exemple, ont déjà réussi à coordonner leurs intérêts et obtenu une certaine entente entre eux.

La coopération, les habitudes positives sont des vertus qui ont émergé au fil des siècles en Europe Occidentale.²⁶² Ainsi, même dans cette région de l'Europe, la formation et/ou la déformation de la culture politique dépendent des possibilités réelles de la société, et aussi de l'intention et de la volonté des peuples. Notre héritage est très lourd, mais il doit être modifié grâce aux efforts communs des peuples et des ethnies d'Europe Centrale et Orientale, et ce nonobstant le phénomène des migrations de masse, qui scande l'actualité.

21. Les Migrations et leurs défis politiques et moraux

Ce changement radical, aux conséquences bénéfiques pour les sociétés et peuples d'Europe centrale et orientale serait possible à condition que les migrants de différentes ethnies, arrivés d'Asie et d'Afrique Subsaharienne, soient capables de connaître, reconnaître, et accepter ce lourd héritage de notre passé européen et puissent y s'accommoder.

261 La tolérance est un terme ambigu: faut-il tolérer – par exemple – l'intolérance?

262 Sur les possibilités futures de l'Europe de l'Ouest et de l'Est, cfr. mon article: *Perszo-nalizmus, föderalitmus - ajánlás a közös Európához*, (Personnalisme, fédéralisme – conseils pour l'Europe communautaire), in: *Európai Szemle*, 1999. n. 1. p. 121-129.

La „vacance des États-nations” et la migration

Les traits caractéristiques du monde globalisé d'aujourd'hui sont la diminution de la souveraineté des États-nations, les inégalités croissantes, la transformation floue des frontières, et des flux migratoires plus importants que par le passé. Ces phénomènes sont à relier avec la chute du mur de Berlin qui sonna le glas d'une confrontation entre deux modèles clairement délimités et opposés ; depuis les frontières ont disparu entre le „premier monde” (capitaliste) et le „second monde” (socialiste). Et le „tiers monde” – bien qu'il soit très hétérogène – est devenu (sauf quelques exceptions) le point de départ des migrants. Pour cette raison la territorialité, la migration, le tourisme, le multiculturalisme et la multiethnicité sont devenus des sujets à la mode pour les sciences sociales.²⁶³ Les formes les plus diverses de la migration, de l'immigration et de l'émigration font l'objet des attentions des chercheurs (et des hommes politiques). Il nous faut maintenant aborder les analyses à ce sujet.

Théories sur la territorialité et sur la transformation des États-nations

Le professeur émérite de l'Université Paris X Nanterre, Étienne Balibar, lors d'une conférence tenue en mai 2008 à Rome, évoqua longuement un phénomène nouveau de la vie sociale, la prolifération de „nomades”.²⁶⁴ Aujourd'hui les marchandises, informations, personnes circulent plus ou moins librement. Il n'y a plus de frontières stables, en Europe de l'Ouest (et de l'Est ?) qu'il serait totalement impossible de franchir.²⁶⁵ Les socié-

263 La migration est un phénomène antique. La migration d'aujourd'hui se diffère de celle du passé parce qu'elle est devenue massive. Voir: Zygmunt Bauman: *La società dell'incertezza*, Bologna, 1999. Il Mulino, p. 27-48.

264 Étienne Balibar a déjà écrit même avant son discours fait à Rome. Voir par exemple: *L'Europa, una frontiera „impensata” della democrazia?*, in: Étienne Balibar: *L'Europa, l'America, la guerra*, Roma, 2003. manifestolibri, p. 137-149.

265 Étienne Balibar: *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris, 2001. La Découverte. Cfr: encore: *Borderless Europe. Challenges – opportunities*, (édité par Ágnes Tuka – István Tarrósy), Pécs, 2010. publikon Publishers – University of Pécs, Department of Political Studies.

tés occidentales s'en rend compte lentement, eu égard à la multiplication des acteurs transnationaux, aux migrations qui font voir les inégalités dans le monde. Balibar ne croit pas dans les prophéties apocalyptiques, mais se référant à Derrida, il plaide pour le contrôle de la vie nouvelle globalisée. A ces fins, il serait nécessaire de former un discours politique nouveau fondé sur le désir de paix, la coopération et l'humanitarisme. En ce qui concerne la territorialité, des penseurs, comme Marx, firent la critique des formes nationales de politique, liées exclusivement à un certain territoire. Il faut bien comprendre – selon Balibar – „la territorialité nouvelle de nos jours”, dans laquelle l'État Léviathan de Hobbes est en train de disparaître dans le monde. Il faut repenser la notion de la „frontière”, de la „limite” dans ce monde globalisé où apparaissent *de nouveaux acteurs* : l'aventurier, le voyageur itinérant, le pèlerin, et le citoyen nomade.²⁶⁶

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de l'ONU du 10 décembre 1948 déclare que „Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État” (Article 13), les gens peuvent donc circuler librement dans le monde. Mais elle ne déclare pas „la liberté absolue de la circulation” – dit Balibar – parce que telle liberté serait égale à la reconnaissance de la possibilité d'être invisible et de se cacher librement. C'est pour cette raison qu'on a besoin – dit-il – d'un certain degré de contrôle, de limitation, des mouvements des gens. La migration de masse, le changement d'identité, et le droit au travail, constituent pour les sciences sociales des sujets de première importance. Parmi les dangers saillants, Balibar souligna le racisme et les formes de conflit entre les immigrants et les populations autochtones, avec l'idée qu'on „n'accueille pas l'étranger” parce qu'il incarne l'ennemi social et religieux numéro un dans la société. Pour gérer ce problème grave et faire cesser cette discrimination, il faudrait renforcer les réseaux de protection et d'assistance. Pour Balibar, il faut démocratiser le problème global de la migration.

Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts occupent une position assez semblable à celle de Balibar. Selon eux, une transformation radicale a

266 Un aventurier peut être considéré, par exemple le fondateur anglais multimilliardaire de Virgin Groups, Sir Richard Branson, qui cherche toujours des défis nouveaux dans le monde. L'aventure était un thème préféré de quelques intellectuels français aussi (comme Jean-Paul Sartre).

bouleversé le monde²⁶⁷, et conduit à son instabilité. Leur thèse est que l'ordre mondial formé après les Traités de Westphalie (1648) est en train de se décomposer, et que l'État n'est pas un produit universel, mais au contraire, un fait particulier de l'histoire, réversible.²⁶⁸ Dans cette situation, l'État perd lentement son identité et – du point de vue historique – son existence n'est pas assurée. La crise de la souveraineté étatique et l'instabilité du monde actuel sont en rapport direct l'un avec l'autre.

La conception du professeur de l'Université de Chicago, Saskia Sassen est très proche de celle de Badie et de Smouts, puisqu'elle parle de „l'État sans nation” (*denationalisation*) dans son livre publié en 2007 à Princeton.²⁶⁹ Selon son idée nous vivons une période historique où se déroulent des changements radicaux („*foundational change*”) entre le monde globalisé et le monde national. Les métropoles (comme Mexico City, New Delhi, Rio de Janeiro, Rome ou New York) qui partagent un certain nombre de similitudes, en termes de territoire, importance et position juridique forment des entités quasi-autonomes de l'Etat nation classique. Les riches et les pauvres partagent les mêmes caractéristiques dans le monde globalisé, caractéristiques plus pertinentes que les différences de nationalité. Par conséquent, on ne peut plus parler des pays „riches” et des pays „pauvres”. C'est, donc, le processus – selon Saskia Sassen – de la „dénationalisation” des États, aujourd'hui, qui est en train de créer une certaine homogénéité mondiale.

Le savant catalan, Manuel Castells, auteur du livre *The Age of Information* soutient une thèse assez similaire. La société des réseaux (*network society*) d'aujourd'hui apporte de nouvelles possibilités. Le „voyageur” et le „nomade” sont capables de se déplacer très facilement et passer les frontières sans aucun obstacle dans ces réseaux.²⁷⁰

267 Bertrand Badie – Marie-Claude Smouts: *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, 1995. Presses de Sciences Po et Dalloz., p. 12.

268 Voir: Gáspár Bíró: *A nemzetállam válsága?*, (La crise de l'État-nation?), in: *Globalizáció és nemzeti érdek*, Budapest, 1997. éd. Magyar Tudományos Akadémia, p. 101-109.

269 Saskia Sassen: *Territory, Authority, Rights: from Medieval to Global Assemblages*, Princeton, 2007. Princeton University Press. Elle analyse le thème de la nouvelle migration dans son livre intitulé *The Global City*.

270 Idem, p. 605.

Le multiculturalisme

La diminution graduelle de l'importance des États-nations, la recomposition de leurs fonctions, les modèles nouveaux de vie et les cultures nouvelles, sont autant de phénomènes prégnants dans différents pays. Conséquemment des problèmes d'intégration surgissent, tandis que des crispations identitaires émergent en réaction, notamment face à l'idée de multiculturalisme. Tout cela témoigne de la croissance assez considérable des problèmes à résoudre dans une société, notamment en lien avec le multiculturalisme.

Selon Daniele Ungaro, le problème du multiculturalisme se pose sur trois niveaux liés les uns aux autres. Tout d'abord à la fin du 20^{ème} siècle les minorités ethniques et nationales se vivifiaient au sein des États-Nations. Il est évident de nos jours que les États-Nations ne sont pas capables d'intégrer des minorités. Aujourd'hui il y a peu d'États qui pourraient être considérés homogènes du point de vue ethnique et linguistique. La majorité des États contemporains se présentent comme l'unité de communautés diverses qui ont leurs territoires, leurs histoires, leurs propres langues et cultures.²⁷¹ Selon Ungaro, le nombre d'États pluriethniques (ou multiethniques) va croissant à un rythme accéléré en raison du phénomène migratoire. Dans ces États les migrants (souvent illégaux) qui arrivent, tendent à conserver leurs traditions ; par conséquent les États deviennent multiethniques. De ce point de vue, Giovanni Sartori dit très bien que le „multiculturalisme n'est pas pluralisme", parce que ces sociétés peuvent être caractérisées non par de la „diversité intégrée", mais par de la „diversité séparée".²⁷² Les groupes des migrants veulent conserver leurs identités originelles, et il est très rare qu'ils changent d'identité, mais il importe de leur reconnaître leurs droits et leurs intérêts.

Le multiculturalisme a beaucoup d'adversaires surtout parmi les savants des Universités américaines. Le problème crucial est d'arriver à discerner des différences qualitatives parmi certaines cultures et qualités de vie. On associe au nom de l'auteur américain Saul Bellow la constatation suivante: „si les zoulous produisent un Tolstoï, nous le lirons"

271 Daniele Ungaro: *Capire la società contemporanea*, Roma, 2007. Carocci editore, p. 68.

272 Giovanni Sartori: *La democrazia in trenta lezioni*, Milano, 2009. Oscar Mondadori, p. 99-100.

(„When the Zulus produce a Tolstoy we will read him”). Saul Bellow établit une distinction nette entre hommes et cultures et il n’accepte pas une des idées principales du multiculturalisme, c’est-à-dire l’égalité des hommes et des cultures. Roger Kimball est encore plus explicite quand il constate „The multiculturalists notwithstanding, the choice facing us today is not between a ‘repressive’ Western culture and a multicultural paradise, but between culture and barbarism. Civilization is not a gift, it is an achievement—a fragile achievement that needs constantly to be shored up and defended from besiegers inside and out”²⁷³.

Jacques Derrida sur l’hospitalité

Jacques Derrida aborda la question de l’hospitalité, de l’accueil, en 1996 à l’École des Hautes Études en Sciences Sociales. Cette thématique est devenue une question socio-politique fondamentale. Chez Derrida l’hospitalité se pose à un niveau théorique, mais toujours en rapport avec la réalité : aujourd’hui la France (comme d’autres pays d’Europe) fait face à l’arrivée de personnes extra-européennes. L’hôte peut adopter deux attitudes pour accueillir le „visiteur” selon Derrida. Ou bien il l’invite et dans ce cas-là l’étranger accepte les règles et les lois qui sont en vigueur chez l’hôte, ou bien il laisse ouverte sa maison au visiteur. Dans le premier cas, l’hospitalité a des pré-conditions, tandis que dans le deuxième il n’y en a pas.

Selon Derrida la vraie hospitalité est le second cas, elle a un caractère absolu. Dans ce cas-ci, l’hôte est exposé aux visiteurs inattendus, et il peut arriver qu’il soit transformé à un tel point qu’il se transforme lui-même, et que cette situation met en danger l’identité même de l’hôte. Dans ce cas, l’hôte accepte donc, que ce sont les autres – les „visiteurs” – qui établissent la législation, les règles dans son propre pays. L’accueil inconditionnel, la „visitation sans invitation” peut avoir l’effet inattendu pour l’hôte de devoir lui-même se transformer. Derrida dit, en fin de compte, qu’au lieu de l’assimilation, il faut essayer d’accueillir les migrants sous certaines conditions.

273 Roger Kimball: *Tenured Radicals*, New Criterion, January, 1991, p. 13.

Jürgen Habermas sur le multiculturalisme et sur la migration

Dans la société multiculturelle le problème principal de la coexistence est la „reconnaissance intersubjective” et l’acceptation de l’identité des différents groupes ethniques et nationaux.²⁷⁴ Dans un État de droit démocratique, selon Habermas, la validité des droits fondamentaux doit être étendue à tous les citoyens : les droits de la sécurité, de la justice sociale et du bien-être. Cela veut dire que les modes de vie, dans leur diversité, doivent être reconnus égaux dans une société multiculturelle. La reconnaissance des différentes identités et les mouvements émancipateurs peuvent représenter un défi s’ils revêtent un caractère régressif ou fondamentaliste.

En ce qui concerne les immigrants et les hôtes qui constituent la même nation dans une période historique, ils doivent rapprocher leurs modes malgré leurs traditions et cultures quelquefois même très différentes. Cependant, les minorités nationales peuvent, selon Habermas, conserver leurs autonomies comme „*distinctive society*”.

Quelle est la relation entre la culture indigène d’un pays et celle des immigrants ? Selon Habermas, on ne peut pas accepter la prééminence de la culture originelle, et il faut assurer les mêmes possibilités pour tous les citoyens, à l’exception des extrémistes. De la sorte, l’intégration éthique (et pas politique) peut se réaliser. Après les changements des régimes en Europe orientale, Habermas prévoyait que le problème principal auxquelles devraient faire face les sociétés serait l’immigration.²⁷⁵ La vague migratoire questionne les identités ethniques et politiques des citoyens des pays accueillants, car la masse des immigrants modifie la composition sociale et l’aspect ethnique et culturel de la population. Il y a beaucoup de question à ce propos, quant à la conservation de l’identité des citoyens du pays hôte ; celle-ci peut-elle justifier une obligation d’assimilation ?

Habermas fait une distinction nette entre les deux genres de l’assimilation. Selon sa conception, *l’assimilation formelle* est externe, elle

274 Jürgen Habermas: *Kampf Anerkennung im Demokratischen Rechtsstat*, Frankfurt am Main, 1996. Suhrkamp Verlag (en version italienne: *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in: Jürgen Habermas – Charles Taylor: *Multiculturalismo*, op. cit. p. 63-110.).

275 Jürgen Habermas: *Lotta di riconoscimento...*, op. cit. p. 96.

signifie l'acceptation des principes constitutionnels et de la culture du pays (comme aux États-Unis) ; et *l'assimilation intérieure* exige l'acceptation de la mentalité, des habitudes culturelles (comme dans le régime de Bismarck). Selon Habermas, la première forme de l'assimilation est souhaitable, mais seulement à partir de la deuxième génération, et on peut attendre seulement une adaptation des immigrants à la culture de leurs nouveaux pays. Les formes agressives de l'assimilation sont inacceptables selon Habermas. Le problème crucial, selon lui, est que la volonté d'immigrer est beaucoup plus forte que le souhait d'accueil, bien que les pays hôtes puissent également profiter des migrations.²⁷⁶ Pour des raisons morales, nous devons, selon Habermas, avoir une politique libérale de migration, ce qui ne signifie pas qu'il ne faille pas réguler les conditions de l'immigration en Europe.

La quête de l'identité: le nouveau nomadisme

Aujourd'hui, dans le monde multiculturel existent des formes nouvelles de migration. Au-delà des motifs financiers ou de la famine, la recherche d'autres possibilités de vie motive parfois les migrations.²⁷⁷ Le voyageur d'aujourd'hui cherche parfois seulement une nouvelle forme de vie, une nouvelle situation dans le monde : un autre travail, une autre famille. Le monde est en mouvement et il arrive que les formes de vie usuelles se décomposent, que des usines se disloquent, les institutions se vident et que l'on devienne superflu dans son propre pays. En analysant cette situation, Richard Sennett parle de trois défis : celui du *temps* (on a besoin seulement pour peu de temps de l'expérience professionnelle de l'individu parce que la structure de la production change), celui de la qualification, (rapidement obsolète) et du rapport au passé (parce qu'il faut rompre avec le passé). De cette manière, les modèles de vie se transforment graduellement et *radicalement*.²⁷⁸

276 Jürgen Habermas: *La lotta di riconoscimento...*, op. cit. p. 102.

277 Ildikó Szabó: *Nemzet és szocializáció. A politika szerepe az identitások formálódásában Magyarországon 1867-2006*, (Nation et socialisation. Le rôle de la politique dans la formation des identités en Hongrie, 1867-2006), Budapest, 2009. L'Harmattan.

278 Richard Sennett: *The Culture of New Capitalism*, New Haven – London, 2006. Yale University Press.

Les migrations d'aujourd'hui ont beaucoup d'avantages : le voyageur peut connaître des pays, des langues, des cultures et peut aussi construire des amitiés. Parmi les nouvelles raisons motivant les voyages, on peut trouver le désir d'aventures, la recherche de nouvelles expériences, le tourisme, facilités par le temps libre. C'est ainsi que des touristes restent définitivement, par exemple, en Thaïlande ou à Java.²⁷⁹ Pour caractériser la société actuelle on pourrait emprunter le concept de Gerhard Schulze, et évoquer une „société d'expériences" (*Erlebnisgesellschaft*).

Khalid Koser sur le concept du migrant

Dans son livre sur la migration internationale Khalid Koser donne la définition suivante du migrant : „someone living outside their own country for a year or more".²⁸⁰ Cette définition suit la définition donnée par l'ONU, mais il faut y ajouter aussi d'autres caractéristiques. Les migrants forment un groupe de personnes hétérogènes, qui vivent dans des situations diverses. Il est difficile d'établir leur nombre exact et le temps qu'ils passent à l'étranger. Une autre incertitude est la date à laquelle ils cessent de devenir migrants. À l'ère de la globalisation, il peut arriver qu'un migrant puisse devenir un membre de communautés internationales ou d'une diaspora.

En plus, il faut distinguer deux catégories de migrants: les migrants volontaires, et les migrants forcés. Le premier cas est assez simple, le deuxième est plus complexe : à cette catégorie appartiennent ceux qui sont obligés de quitter leurs pays à cause de conflits socio-politiques, et économiques, de désastres environnementaux ou de persécutions. Les personnes persécutées sont les réfugiés, une catégorie qui peut comprendre des cas variés : des femmes fuyant la violence, des membres d'ethnies ou religions persécutées. En l'an 2000, on recensait 9 millions de migrants forcés (des réfugiés) et en 2005 on estimait le nombre des migrants volontaires à environ 190 millions.

279 Lásd: Claudio Baraldi – Monica Teodorani: *Avventure Interculturali. Il turismo alternativo nell'era della globalizzazione*. Bologna, 1998. Calderini.

280 Cfr. Khalid Koser: *International Migration. A Very Short Introduction*, Oxford, 2007. Oxford University Press, p. 16.

Selon une autre classification des migrants, il existe des migrants économiques, sociaux (femmes et enfants ou autres membres de famille) et politiques. On peut faire encore une autre classification avec la catégorie des „clandestins”, dépourvus de titres de séjour.

Il est néanmoins très difficile d'estimer précisément le nombre des migrants dans un pays en

raison des frontières européennes ouvertes de l'espace Schengen. Les migrants peuvent augmenter les tensions ethniques en Europe et constituer une source de danger, par exemple pour la sécurité sociale d'un pays donné.²⁸¹ Et cela de deux façons : d'une part les migrants illégaux renforcent la criminalité organisée, d'autre part ils peuvent créer les conditions de la violence ou même du terrorisme. La société d'accueil juge généralement assez négativement la présence des masses de migrants sans ressources et sans travail, avec ainsi la présence de phénomènes de discrimination ou de racisme.²⁸² Pour les éviter, la capacité à parler la langue du pays et à accepter l'ordre politico-social de la nation, pour pouvoir participer à la vie sociale et culturelle, est un atout.

L'effet politique des migrations de masse est encore plus contradictoire. Une partie des migrants (surtout les musulmans) s'attache au fondamentalisme islamique, et existent des „cellules dormantes” prêtes à commettre des actes de violence. Pour ces raisons, dans beaucoup de pays (comme la Belgique, les Pays-Bas, l'Autriche ou la France) l'extrémisme contre les migrants commence à s'accroître d'une façon significative. Les nouveaux partis d'extrême droite empêchent la réalisation des droits politiques et sociaux des migrants.²⁸³ Dans le même temps la présence des migrants est perceptible dans la vie quotidienne : dans la culture culinaire, dans le sport, dans la vie religieuse (la construction des mosquées ou le problème du foulard par exemple) etc.

On voit donc, qu'aujourd'hui, il y a beaucoup de théoriciens qui s'occupent du problème du territorialisme, des frontières et en général de

281 Khalid Koser: *International Migration*, p. 77.

282 Khalid Koser: *International Migration*, p. 120.

283 Voir sur ce phénomène socio-politique : Pierre Milza: *L'Europe en chemise noire. Les extrêmes droites européennes de 1945 à aujourd'hui*, Paris, 2002. Librairie Arthème Fayard. Le romancier français Michel Houellebecq évoque un futur islamique pour la France (et pour l'Europe?) dans son roman intitulé *Soumission* (Paris, 2015. Flammarion).

celui des migrations. Tous ces phénomènes posent la question de l'identité de la personne, et des problèmes moraux d'un point de vue différent des „vieux” problèmes de l'Europe.

Les défis de sécurité politique de la migration

Depuis 2015, le problème le plus important en Europe est celui des migrations de masse. Si au début des années 90 – avec les événements politiques en Afrique du Nord – on pouvait déjà enregistrer des vagues migratoires dans certains pays comme l'Italie, le phénomène actuel est sans commune mesure, en termes d'importance des flux.

Certains experts affirment que les migrations internationales présentent des *avantages* comme par exemple une meilleure compréhension entre les peuples, les cultures etc. La nouvelle situation mondiale dans laquelle les gens peuvent voyager et connaître des pays différents aiderait à la coopération entre nations et peuples différents. Le „global village” (McLuhan) deviendrait de plus en plus accessible pour tous.

Quels sont les vrais défis des migrations du „New World Order” ? À côté des aspects positifs assez minimes, le passage et la violation des frontières constituent un vrai défi et même un danger pour la sécurité des États souverains. Les migrants illégaux arrivent souvent dans un pays à l'aide de groupes ou d'organisations mafieuses, payant des sommes d'argent importantes. Il existe d'autres défis : les vols, les pillages parce que dans les pays d'accueil il n'y a pas assez de travail ; le chômage est en effet assez fréquent dans les pays occidentaux. Tous ces éléments peuvent participer de l'augmentation du nombre des groupes et des partis hostiles à toutes formes de migration. Existente aussi des stéréotypes quant aux migrants, notamment leur état sanitaire jugé inquiétant, avec des prétendus risques de contagion pour les populations locales, qui suscitent la peur de celles-ci.²⁸⁴ A cause de ces rumeurs, les droits humains élémentaires des migrants peuvent être niés.

Il y a deux sortes de solutions qui s'affrontent pour diminuer les dangers de la migration illégale. Assurer les droits de l'homme pour tous les

284 Sur la situation des chinois en Hongrie, cfr. par exemple le volume intitulé *A zárva várt Nyugat*, Budapest, 2002. éd. Sík Kiadó. 138-162. old.

migrants arrivés sur le territoire, assurer le contrôle des frontières pour que nouveaux groupes migrants n'arrivent pas dans le pays. On voit donc qu'il est délicat d'influencer les flux migratoires avec des mesures juridiques. Les pays sont aux prises avec des difficultés qui peuvent paraître insolubles.²⁸⁵ De toute façon, actuellement ce sont les migrants venant des pays de l'Asie et de l'Afrique qui joueront le rôle du sujet historique. Ils vont former et changer notre futur proche. Et l'Europe telle que nous l'avons connue jusqu'ici, ne sera plus la même.²⁸⁶

285 Cfr. encore: *A migráció szociológiája*. (La sociologie de la migration), manuel E., Budapest, 2012. ELTE, éd. TáTK., vol. I-II.

286 Étienne Balibar: Europe: crise et fin?, Paris, 2016. Éd. Le Bord de l'eau. Voir encore mon essai: Human Rights or Security? Mass Migration and Italian Mass Media?, in: Central European Political Science Review, 2016. (à paraître), et aussi le roman de Michel Houellebecq: Soumission, Paris, 2015. Flammarion.



Annexe

Ma jeunesse étudiante en France en 1968-69

Tout d'abord, je tiens à souligner que je me considère comme un soixante-huitard. Toute ma carrière intellectuelle et universitaire est marquée par le séjour et les études que j'ai effectués en France à cette époque. En tant que boursier du gouvernement français (dans le cadre du protocole d'échanges franco-hongrois), j'ai en effet vécu trois mois en Franche-Comté puis un mois à Paris entre novembre 1968 et mars 1969. Il est vrai que la grande vague de contestation étudiante était alors déjà passée, mais les "manifs" étaient encore fréquentes, tant à Besançon qu'à Paris, naturellement. Après avoir été inscrit aux cours universitaires de langue et littérature françaises à Besançon, je me suis inscrit à plusieurs cours de philosophie à Paris. Depuis des années, je souhaitais étudier en France, mais c'est par hasard que j'ai eu la chance d'y être précisément en 1968.

Comment cela se fait-il – en fin de compte – que j'ai pu passer quatre mois en France en cette année historique ? Depuis 1965, j'étais inscrit à l'Université de Szeged dans deux spécialités : la langue et la littérature française et italienne. Dès le début de mes études, je m'étais orienté vers des pays qui étaient alors considérés comme "ennemis" des pays soi-disant socialistes. De fait, dès le début de ma prise de conscience idéologique, je m'étais intéressé à la situation socio-politique des pays d'Europe occidentale. Peu d'informations filtraient à travers le contrôle sévère des médias. Les frontières des pays socialistes étaient fermées par le rideau de fer. Après l'échec de la révolution de 1956, la situation

politique en Hongrie était devenue encore plus dure pour la population. Dans les années soixante, les citoyens hongrois ne disposaient pas d'un passeport et s'ils désiraient sortir du pays, ils devaient en faire la demande aux autorités (le précieux document devait bien sûr être restitué aux autorités dès le retour au pays). La sortie du territoire était d'ailleurs à l'époque l'une des faveurs les plus difficiles à obtenir. Lors de mes premières années d'étude, les autorités (surtout policières) refusèrent à au moins dix reprises de me donner un passeport, en dépit de l'avis favorable de mes professeurs à l'Université de Szeged, qui souhaitaient m'envoyer à l'étranger pour un séjour de courte durée. La réponse des autorités était invariablement la suivante : « Votre projet de voyage à l'étranger contrevient à l'intérêt général ». Et pourtant, en 1968, pour des raisons que j'ignore, j'obtins enfin la permission de sortie et une bourse d'études en France.

Pour faire comprendre ce qu'un séjour de quatre mois en France représentait à l'époque, il faut se rappeler la situation dictatoriale dans laquelle se trouvaient les pays socialistes, dont on a esquissé quelques aspects. La Hongrie était un pays dans lequel l'État-parti décidait directement du sort de chaque individu. Avant d'être autorisé à voyager, ma seule consolation avait été de correspondre avec de jeunes Français. À l'époque, dans certaines revues ou journaux d'information, les étrangers passaient des annonces pour correspondre avec des jeunes gens des pays de l'Est et mieux connaître la situation des pays en question. C'est ainsi que j'eus la chance d'échanger une vaste correspondance avec des jeunes français, des lettres et des cartes postales, et même parfois de petits cadeaux. Or l'année même de mon départ en France, qui devait avoir lieu en novembre, certains correspondants et amis parisiens vinrent me rendre visite pendant l'été à l'occasion d'un séjour en Hongrie ; ils étaient pour la plupart étudiants et ouvriers, ou du moins travailleurs d'orientation socialiste, intéressés par l'étude politique et idéologique de la Hongrie, mais il y avait aussi parmi eux des patrons et cadres d'entreprise, dont l'un d'eux, épicurien incomparable, est resté un bon ami, et un autre était cadre chez Renault à Boulogne Billancourt. Tous étaient enchantés de pouvoir parler français avec moi pour obtenir des renseignements officiels sur un pays socialiste. Le 20 août, nous étions au bord du Lac Balaton quand eut lieu l'invasion de la Tchécoslovaquie par les troupes militaires des pays socialistes. Pendant que nous

commentions ensemble la situation, je prenais connaissance d'idées bien différentes de l'opinion officielle hongroise. Je me rappelle avoir été frappé par la clarté du raisonnement de mes amis. Quelques mois plus tard, lors de mon séjour en France, l'influence française allait continuer son œuvre. La confrontation à la diversité des opinions et des points de vue allait finalement modifier non seulement mes idées sur la politique et sur la société, mais, en même temps, mon orientation mentale, c'est-à-dire la méthode par laquelle je considérais le monde et ses diversités, ses antagonismes et ses contradictions. Des convictions déjà partiellement formées en Hongrie (au préalable, dans ma famille, puis à travers les contacts avec mes correspondants) allaient être considérablement renforcées pendant mon séjour en France. Et depuis, je n'ai jamais cessé de considérer tout événement (sans exception) dans un esprit réfléchi et critique, sans préconception.

Quelles que soient les circonstances, le départ de la Hongrie n'était pas une simple formalité. Du reste, comme je l'ai déjà souligné, je n'ai jamais réussi à comprendre pourquoi c'est précisément en 1968, en pleine contestation étudiante et ouvrière, que l'on m'a finalement accordé ce visa pour la France. Je fus convoqué au Ministère de l'Éducation où l'on me remit les documents nécessaires en me conseillant vivement de m'abstenir de toute immixtion dans quelque manifestation. Avec ces conseils dans ma valise, je pris l'avion en direction de Paris où nous atterrîmes après un bref transit à Zurich. Un ami que j'avais déjà connu lors de sa visite en Hongrie au mois d'août m'attendait à l'aéroport du Bourget. Une période importante de ma vie a commencé ce 4 novembre 1968.

Je passai d'abord quelques jours à Paris en visitant les merveilleux monuments historiques et culturels de la capitale. Paris me surprenait, voire me choquait : en compagnie de mon ami (avec qui j'entretiens aujourd'hui des relations toujours aussi amicales), je vis le Louvre, la place de la Concorde, la tour Eiffel, le quartier latin, la Sorbonne, l'opéra, puis nous allâmes au château de Versailles. Dans les musées de Paris, j'admirai les œuvres des plus importants peintres du monde, Delacroix, Courbet, Monet, Matisse, Rouault, Dufy, Chagall, Picasso, Dali, Van Gogh etc. J'étais fortement impressionné. Après ces quelques jours mémorables, je quittai la capitale en direction de Besançon le 12 novembre. Avant mon départ pour la France, j'avais réussi à réserver une chambre

sisse quai Veil-Picard au n° 73, dans la Cité Universitaire Canot des bords du Doubs. De la fenêtre de la chambre n° 106 qui m'avait été attribuée, je pouvais admirer la belle couleur verte du fleuve, qui est restée profondément marquée dans ma mémoire. Le loyer de la chambre était de 76 francs par mois. Le coût de la chambre et le montant de ma bourse (480 francs) m'avaient été communiqués à l'avance dans un petit livret envoyé par le C.R.O.U.S., intitulé « Étudiant étranger à Besançon » (qui est toujours en ma possession). Au bureau de l'administration, je dus répondre à quelques questions et remplir des formulaires, je me rendis également au poste de Police. Je reçus une carte de séjour, une carte d'étudiant étranger, une carte d'étudiant de la Faculté des lettres et sciences humaines, un certificat de scolarité et une attestation de couverture sociale (par la Mutuelle nationale des étudiants de France). M'étant acquitté de la somme de 25 francs, je fus admis à l'université de Besançon en tant qu'« auditeur libre », mais avec le devoir d'assister aux cours de lettres modernes, de linguistique et de stylistique. J'ai ainsi fréquenté, pendant quelques mois, les cours de linguistique de M. Peytard, les cours de littérature française de M. Petit, sur Balzac et Proust, et un autre cours de théâtre français consacré à Claudel.

À midi, on faisait la queue au restaurant universitaire où l'on recevait un repas entier (entrées diverses, menu principales avec de la viande, fromages et vins) pour 1,70 franc, ce qui n'était absolument pas cher vu le montant de ma bourse. (On ne peut pas comparer à la Hongrie parce que chez nous les prix étaient très bas à cette époque-là). Pendant que l'on faisait la queue au resto U, des activistes de différents groupes politiques distribuaient des tracts politiques invitant à participer aux débats politiques et aux manifestations qui se déroulaient régulièrement, et dont l'objectif était d'obtenir des changements non seulement dans l'enseignement scolaire et universitaire, mais aussi dans plusieurs autres secteurs de la société. L'esprit révolutionnaire soufflait de ces documents parfois sommaires : les étudiants de Besançon n'étaient pas satisfaits des résultats obtenus pendant les mois d'avril-mai 1968 ; ils voulaient continuer le combat et obtenir une plus grande participation aux décisions de l'université. Enthousiasmé, je participai moi aussi aux assemblées des étudiants. J'assistai, par exemple, un jour à une réunion des étudiants et des professeurs où les étudiants obligèrent M. le professeur Quémada (très renommé)

à changer la méthode de ses cours et celle de ses examens ; selon eux, les examens devaient se dérouler en public et le professeur devait se rendre plus disponible aux problèmes des étudiants. D'autres contestations étaient à l'ordre du jour. Un autre jour, au beau milieu d'un cours dans le grand amphithéâtre, des étudiants entrèrent et interrompirent le professeur en brandissant des pancartes, tous ceux qui partageaient leurs points de vue sur les réformes pédagogiques et sociales devaient les suivre immédiatement jusqu'au centre ville afin de protester contre la loi d'Edgar Faure, alors ministre de l'éducation. Tous les suivirent. Et moi, je les accompagnai, cette fois-ci. Plus tard, j'allais me contenter d'être un simple observateur des opérations extérieures, non sans être profondément bouleversé par des événements qui étaient pour moi extrêmement inédits. D'ailleurs, commençant peu à peu à m'habituer à ce genre de scènes, je me rapprochai du centre des débats socio-politiques, c'est-à-dire de la cafétéria qui se trouvait au rez-de-chaussée de mon bâtiment dans la cité universitaire. Presque tous les soirs, il s'y déroulait de longues discussions sur la situation politique en France et à l'étranger, auxquelles je participai activement. Dans un véritable vertige, j'entendais prononcer les noms de Marcuse, Mao, Marx, Trotski, Che Guevara et d'autres. Les étudiants critiquaient vivement le caractère oppresseur du capitalisme et réclamaient la transformation radicale et révolutionnaire du système politique. Cette liberté de ton était très sympathique au jeune homme venu d'un pays où la simple critique du régime n'était pas admise.

Mon emploi du temps était très rempli, les assemblés et les manifestations alternaient avec les cours universitaires. D'ailleurs, la fréquentation des cours et de la bibliothèque restait très importante pour moi, parce que – en fin de compte – j'étais venu en France pour y suivre des études. Au cours de stylistique, nous eûmes à travailler sur quatre thèmes : un panorama de la stylistique contemporaine, les approches linguistiques de la littérature, la sémantique et la sémiologie littéraire. À mon retour en Hongrie, j'allais abondamment puiser dans cet enseignement pour achever ma thèse sur le style littéraire de Cesare Pavese. Au cours de littérature française, le professeur aborda le Côté des Guermantes, les caractères chez Proust et son expérience du temps, influencée par Bergson. On y analysa également le Lys dans la vallée de Balzac. Je suivais aussi le cours de civilisation française qui me plut

énormément, et m'incita à regarder les trésors culturels de la France selon une nouvelle perspective.

C'est alors que je commençai à fréquenter un atelier de peinture, nommément l'École des Beaux-Arts de Besançon. Je peignis un tableau abstrait à huile, intitulé *Paysage*. Avec les artistes qui se trouvaient dans cet atelier, nous discussions des questions de l'art, notamment des problèmes de composition d'un tableau. Cet intérêt pour l'art (qui était déjà le mien avant mon premier voyage en France) a été renforcé tout au long de mes relations avec la France et de mes voyages ultérieurs. J'ai en effet visité beaucoup de villes françaises comme Dijon, Lyon, Grenoble, Strasbourg, Metz, Le Havre, Honfleur, Charleville-Mézières, Reims, Ronchamp, Belfort, Sceaux etc. Dans chacune de ces villes, j'ai visité les monuments artistiques, culturels et historiques. La peinture reste encore aujourd'hui l'une de mes occupations favorites avec le travail scientifique.

Outre ces expériences révolutionnaires, universitaires et artistiques, je continuai à compléter mes connaissances dans le domaine de la littérature en lisant beaucoup. C'est alors que j'ai commencé à lire les romans classiques français. Mes auteurs de prédilection à cette époque étaient André Gide, Albert Camus, Boris Vian et Jean-Paul Sartre. J'assistai également à des représentations théâtrales au Théâtre Municipal de Besançon et – plus tard, à Paris – à l'Opéra où j'ai eu la chance d'assister à Carmen de Bizet. J'assistai aussi à la représentation de la IX^e Symphonie de Beethoven, présentée par l'ensemble de ballet de Maurice Béjart.

Une expérience formidable à Besançon fut aussi la rencontre non seulement d'étudiants et autres citoyens français (et même de comtes et comtesses, par l'intermédiaire de mes amis de correspondance), mais aussi celle d'étudiants de divers pays du monde. J'élargis ainsi mon champ de vision grâce à des rencontres souvent très amicales avec des étudiants indiens, thaïlandais, canadiens, américains, vénézuéliens, brésiliens, argentins, irlandais, anglais, allemands (de l'Ouest), libanais, etc. Chaque jour, on organisait des soirées dans les sous-sols de l'université ou dans les chambres pour faire connaître les traditions, les coutumes, l'histoire, la société et la vie quotidienne d'un pays en particulier. Certaines amitiés ont été durables. Après ce séjour en France, certains d'entre nous sont restés en contact. À l'occasion de mon départ de Besançon, mes amis m'ont écrit une lettre d'adieu émouvante. Dans

cette petite compagnie, il y avait aussi un Hongrois, émigré dissident, qui n'avait plus la possibilité de retourner en Hongrie.

Quant à moi, je quittai définitivement Besançon et son université le 10 février 1969, afin d'aller continuer mes études et visites à Paris. Dans la capitale française, je continuai à visiter les monuments de la ville (Notre-Dame, l'Orangerie, le Petit et le Grand palais etc.), mais aussi – toujours à l'aide de mes amis français – les usines Renault à Boulogne-Billancourt où je parvins à parler avec des ouvriers. Je fréquentais la faculté des lettres de la Sorbonne, notamment un cours consacré aux conceptions de Platon sur la relativité ou l'universalité des lois (question : faut-il s'y soumettre ou ne pas s'y soumettre ? Thème éminemment actuel) et un autre sur la philosophie morale des stoïciens grecs et latins. D'autre part, l'ambiance politico-sociale était la même que celle que j'avais laissée derrière moi à Besançon : les contestations contre le régime gaulliste ne cessaient pas. Un jour (on était en février 1969 !), sortant de la Sorbonne, je me suis soudain trouvé au milieu d'un défilé d'étudiants hurlants qui marchaient contre un mur de policiers armés sur le Boulevard Saint-Michel. La tension était énorme entre les deux groupes qui étaient prêts à en découdre, violemment (c'est d'ailleurs ce qui arriva une demi-heure plus tard). Le moment était difficile pour moi. Je ne parvenais pas à me décider à rejoindre les étudiants contre les policiers, ou à ne pas le faire. Sur le fond, j'étais d'accord avec les étudiants contestataires, d'autant plus que je venais de rencontrer des collègues de la Sorbonne qui m'avaient de nouveau expliqué la situation politique. Toutefois, après avoir mûrement réfléchi, je me décidai à ne pas prendre part à la bagarre, en pensant qu'un citoyen étranger, pour différentes raisons, ne devait pas s'y mêler, quand bien même il partageait les opinions de ses collègues d'études. D'ailleurs, à l'occasion d'une rencontre strictement privée, loin des yeux qui surveillaient en tout lieu et à tout moment, un étudiant m'avait fait un tableau assez détaillé des partis d'extrême gauche en présence (les Jeunesses communistes révolutionnaires, les Jeunesses marxistes-léninistes, les anarchistes, les maoïstes, les guevaristes, les castristes, le Mouvement du 22 mars, les situationnistes inspirés par Marcuse etc.). Tous avaient pour objectif de prendre pour de bon le contrôle des décisions prises par les enseignants, de renouveler le syndicalisme étudiant (l'U.N.E.F.), de moderniser l'université et, en fin de compte, de renverser le système politique. J'étudiais

aussi attentivement les tracts révolutionnaires, dont j'ai conservé la plupart jusqu'à ce jour.

De retour en Hongrie, j'ai lu le roman de Robert Merle intitulé *Derrière la vitre*, qui décrit parfaitement l'ambiance des années 1968-69. Au cours de ces quatre mois décisifs passés en France en tant qu'observateur et – en partie – participant des événements contestataires orchestrés par les étudiants français, j'ai formé mon esprit critique, ce qui est resté il me semble un caractère constant de ma personnalité.

Après de si riches expériences universitaires et socio-politiques, il était vraiment très difficile de rentrer en Hongrie. Dans ce pays de l'immobilité sociale et politique, on parlait peu de la contestation française, bien que la critique sévère du capitalisme eût pu ne pas déplaire aux autorités, mais, douze ans après la révolution hongroise de 1956, les autorités craignaient que cela ne dégénère en contestations ou critique du régime. Je dus – pour cette raison – me contrôler et veiller à ce que je pouvais dire et ne pas dire, afin d'éviter d'éveiller l'attention de la police politique. Quoi qu'il en soit, j'ai tenu à conserver pour moi-même non seulement *l'esprit* de ces événements, mais aussi tous les documents glanés lors de cette période de ma vie. J'ai aussi soigneusement préservé dans ma mémoire tout ce que j'ai vu, entendu et compris, tout ce que j'ai fait pendant ma jeunesse étudiante en France. C'est pour cette raison que je me considère encore aujourd'hui un soixante-huitard.



