

ENTRE ÉLAN ET DÉNOUEMENT: LE TÉLOS DE LA PARTICIPATION

Ana BAZAC¹

Abstract: *How and why participation is an ontological concept, and even of the Being, what is its specificity as observed in ancient Greek philosophy (as a transition from the static and passive understanding of being part to its conception as an active principle, of taking part), how participation is the condition and result of telos – are the premises.*

Therefore, the ontological decomposition of the concept of participation reveals its determining force, its telos. And in human ontology, the telos is the nail and highlights a universalizable normative. It is the origin of the impulse to participate. But the power relations divide participation into permitted and forbidden, generating the contradiction between this impulse and an impossible or disfigured participation. The result is that people weigh the calls for participation against its outcome. It is the consequences of participation that stimulate or hinder it.

Keywords: *ontology, the speculative, participation, telos, reason-to-be, impulse, consequences.*

1. La participation comme concept ontologique de l'Être

Participation c'est *intervention* dans l'état des choses. L'état des choses nous est donné et alors il semble l'être l'implacable. Mais si on si on veut *être partie* du donné en tant que *prendre part* au donné, si on veut se mêler dans le donné – venir entre ses éléments – donc si on *est* une partie du ce qui est donné, alors l'état des choses se transforme depuis son origine inhumaine – parce que en effet l'implacable est en dehors de l'humain, une *potentialité* sans significations – en état ouvert, mouvant, acquérant des significations et avide de significations ; en *actualité*, la seule réalité qui donne le contenu /la chair/ les significations à toutes les formes de la potentialité de l'existence. La participation est ainsi pas seulement – ou même pas d'abord – un concept décrivant le concret/le visible des relations entre les êtres humains, mais l'approche *ontologique* qui va au-delà de ce

¹ Division of Logic, Methodology, and Philosophy of Science, Romanian Committee of History and Philosophy of Science and Technology, Romanian Academy.

concret (conçu en nos temps plutôt comme politique, lié d'un jeu marqué par des règles de limitation ou d'extension des gens ayant des fonctions sociétales différentes) : à la compréhension de l'existence même ou de *l'Être*, si on veut employer la catégorie fondamentale devenue célèbre grâce à Heidegger.

En effet, ni les faits eux-mêmes ni leur connaissance n'ont pas lieu en soi, comme des objectivités données en dehors des fonctions et des conditions concrètes et comme une copie de ces objectivités. *L'oubli de l'Être* c'est-à-dire *de la présence comme telle* au-delà de et en même temps que par les formes diverses ou objets divers (l'oubli or le nihilisme or la métaphysique, comment considérerait Heidegger) peut avoir lieu seulement si on oublie aussi les êtres, c'est-à-dire si on les *réduit aux fonctions singulières dans un état de choses implacable*. L'Être comme *raison d'être de l'être* – et pas comme un universel abstrait – est saisi justement parce qu'il nous est présenté comme concepts des entités précises, concrètes.

Ce n'est pas tant la métaphysique (comme quête des principes fondateurs) basée sur ces concepts des entités précises, concrètes qui s'opposerait à la recherche de l'être, mais la manière *spéculative* dont on engendre et les concepts de ces entités et le concept de l'Être. Qu'est-ce que ce terme – manière *spéculative* – veut dire ici ? Il ne suggère ici seulement une déduction des choses – des êtres, des couleurs de l'existence – du principe fondateur (n'importe lequel) mais aussi un dessein exigü, une conception fonctionnaliste étroite dans une structure étroite, menée à servir une « intuition » inconsciente de sa génération historique et sociale concrète, comme si elle serait une donnée neutre et un fait implacable. Mais s'il n'existe pas de l'ontologie neutre, c'est d'autant plus qu'on doit saisir les sens dans lesquels les concepts avaient été conçus.

Dans la tradition philosophique européenne, *être partie de* était différent de *prendre part à*, même si en français – en italien et en roumain, mais pas en espagnol et en anglais – il paraît qu'ils sont identiques parce qu'on dit *faire partie de*. En fait ces traits ontologiques étaient même opposés. Les parties d'un système étaient – après ce qu'on les découvrait – ses éléments constitutifs inévitables par les relations précises, donnant une représentation cohérente mais réductrice du système et de ses éléments. C'était un structuralisme mal conçu : les éléments servaient seulement pour leur unique fonction précise ou leurs quelques fonctions précises et le système semblaient être composés d'éléments isolés, liés seulement par les relations des fonctions.

L'imagination européenne traditionnelle de la société est l'exemple typique : les individus *faisaient partie* de la société, mais *prenaient part* à la construction sociale seulement dans les limites de leurs fonctions précises. Ils n'étaient pas appelés à participer au-delà des limites données par cette vision spéculative. En fait, d'une part, ils participaient quand ils transgressaient ces limites, et d'autre part, justement cette participation était et est considérée par les « élites » possédantes de toujours comme le suprême danger pour l'existence (la cohérence, l'ordre) du système social.

Les grands philosophes avaient montré cette contradiction en différentes manières, mais le résultat n'était pas encourageant. Les esclaves mêmes étaient des êtres qui pouvaient accéder aux vérités, comme Platon l'avait montré en *Ménon*, et pouvaient être les amis des personnes libres – *comme s'ils étaient* des parties dans des contrats (ou justement parce qu'ils pouvaient l'être) – donc pas comme des esclaves mais *en tant que des humains* (libres), observait Aristote² : mais en effet ça ne pouvaient changer rien dans leur position sociale et ontologique et ni dans l'attitude et modèle tacite des personnes libres « qui comptaient », y inclus les philosophes. Seulement les hommes libres pouvaient entretenir des relations amicales entre eux : « l'esclave est un outil animé, et l'outil un esclave inanimé »³.

Et pourtant la philosophie avait suggéré le dépassement de ce structuralisme mauvais. Les êtres humains participaient justement par les significations qu'ils donnaient au monde : sans la subjectivité humaine le monde n'avait aucun sens, c'était le message depuis Socrate à Kant et Schleiermacher, donc bien avant le constructivisme contemporain et même en dépit de l'origine empiriste des sens. Et en même temps ces significations se mélangeaient, ayant comme fin des concepts et des modèles de leur organisation, donc des *critères* bien différents, même opposés, et des pages de représentation du monde, bien différentes, même opposées.

Ce qui expliquait cette multiplicité était *le mouvement / l'activité*, figure de l'ontique que l'on atteignait et pouvait comprendre seulement comme représentation ontologique. En tant que représentation ontologique, et considérant que le mouvement même implique participation, cette

² Aristote, *Étique à Nicomaque*, Traduction (1959) J. Tricot, Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2014, Livre VIII, 13, 1161b, p. 187.

³ *Ibidem*.

participation même était/l'est bien plus complexe que sa forme indirecte, virtuelle, comme significations construites par les relations interhumaines. Ce sont justement les relations sociales qui montrent que la participation n'est pas un ajout possible ou accidentel au système sociétal, et même un possible ajout dangereux pour son ordre, mais une qualité (structurelle, interne) du système.

2. La participation comme concept ontologique actif

Certainement, on peut *l'être partie* sans *prendre part*, donc sans participer consciemment. La connaissance commune, les sciences et même la philosophie avaient décrit les systèmes de la nature comme composition, une image plutôt statique des choses, où une simple méréologie. Toutefois quand on voulait décomposer les systèmes, on se confrontait avec le problème des *critères* utilisés pour nommer les parties d'un système. Et le concept de critère est déjà une idée *méta*, montrant la complexité de l'*ontos* et la faculté unique du savoir de pénétrer au-delà du visible et en même temps de le faire, en lui évaluant la complexité. Le concept de critère reflète la *position* des gens face à l'existence (et visible et invisible), et un *horizon* (évidemment l'horizon suppose un angle, c'est-à-dire un élément signalant l'existence seulement pour l'homme).

Reprenant Aristote, le mouvement est la transition entre potentialité et actualité et vice versa, la potentialité est la capacité de changement vers des formes tandis que le résultat est l'actualisation, donc le processus de travail en cours sur la potentialité et en même temps l'état complet et stable après avoir ait fait mais ayant en soi la finalité dès le commencement du processus (*entéléchie*). La raison des choses ou leur *raison d'être* ou la raison d'être de l'existence est intégrée dans le processus concret d'existence et de mouvement, donc, des choses concrètes. C'est justement cette raison interne qui est de grande utilité dans l'analyse de la participation.

3. De l'ontologie à l'ontologie humaine

On peut concevoir les concepts philosophiques – et les critères, évidemment – d'une manière « neutre » ou « engagée », c'est-à-dire relevant des significations au-delà de la déduction depuis l'origine ou les origines des mots. L'interprétation de Heidegger est bien neutre : la *physis* comme présence est « le principe du mouvement »

et l'essence du mouvement est l'*entéléchie*⁴. Mais si on comprends que l'être (*ousia*) est un concept de pensée ou un sens pensé, alors la manifestation de l'être comme présence (*physis*) a un préalable, l'*eidos* comme *apparence vue* – c'est-à-dire essence intuitive d'un coup, l'*idée de l'entière apparence* – dans le préalable, où il y a (en effet, l'*eidos* les contient) aussi le *télos* comme fin ou perfection qui détermine l'essence du processus de constitution ou transposition de l'*eidos* en présence, ou apparence qui était prévisible dès que l'*eidos* contenait le *télos*.

L'essence de l'être – la présence *constante* – est fixée dès le commencement dans une direction très spécifique ; l'être de tout ce qui est présent dans le caché et l'apparence est saisi dans une fin finie seulement en apparence mais qui montre et le mouvement ou le travail même et l'œuvre ou l'activité : le travail vers le sens de ce qui doit être produit ; cette fin est contenue dans le mouvement même et ce contenu donne la caractéristique de ce mouvement créateur, l'*entéléchie*, justement comment le mouvement est un processus de transformation / de travail (selon la fin posée au commencement), un processus caractérisé comme *energeia*. La forme donne le *télos* parce qu'en essence la forme est *entéléchie*⁵.

Rien n'est fini d'avance mais rien ne peut pas s'achever sans le *télos* préalable. Mais cette image dialectique – si on emploie le sens antique du mot, de classifier, donc de mettre de l'ordre raisonnable par discussions et en dépit des contradictions – saisie par Heidegger est stérilisée par l'effacement aristotélécienne de la *différence* entre situations naturelles et situations artificielles de l'être, où les premières sont générées par le principe interne des parties décrivant ces aspects, mais les secondes sont générées par des causes (entités / êtres) extérieures⁶.

Aristote aussi peut donner l'impression de construction neutre : mais si on n'ignore pas la signification du but, l'universel de l'idée – et cette signification est le principe de l'activité (constitutive, pas accidentelle), ou

⁴ M. Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der Φυσικ. Aristoteles, Physik B, 1 », (1939), in *Gesamtausgabe*, 1 Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1919-1970. Band 9 *Wegmarken* (1919-1961), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 239-301 (ici p. 250 et 295).

⁵ Op. cit., pp. 251 267, 270, 271, 284, 286, 287.

⁶ Aristote, *Physique*, II, Traduction et commentaire par Octave Hamelin, Paris, Alcan, 1907, 192b, p. 1.

le principe de la vie, disait-il, donc du *logos*, de la *fin* de l'activité⁷ – alors on peut voir avec Hegel que cette impression est superficielle. C'est la raison qui donne ou arrive à comprendre l'essence – donc ce qui *existe* – ou le *concept* des choses. Son contenu et son caractère concret (le *télos* comme cause tout aussi primordiale comme les causes directes, matérielle, formelle, efficiente) donnent l'importance extraordinaire de la philosophie d'Aristote : celle qui introduit la *responsabilité* de la pensée et des actions dans l'ontologie.

La raison/le *logos* et ainsi l'étant/le substantiel/le général (l'universel)/la fin c'est le Bien : et le Bien du *tout*, de l'idée comme de l'ensemble objectif⁸.

Mais est-ce que le *concret* du Bien/ de la fin ne tient pas de l'*ontos* ? Le grand problème est ainsi de déployer une ontologie de l'humain où, en questionnant le *télos*, on peut entrevoir le Bien.

4. Le clou de l'ontologie humaine, le *télos*

Le *télos* est une cause spéciale, c'est-à-dire une critique immanente des autres causes (matérielles, formelles, efficientes), une critique du fonctionnalisme étroit et du mode linéaire de comprendre la relation cause – effet. Le *télos* n'est pas seulement une critique des causes séparées entre elles, mais aussi ou surtout une critique de l'interprétation mécaniste, séparée, des causes : le *télos* a toujours en vue le *tout*, le système, ainsi le système des causes.

Mais le *télos* est une cause spéciale aussi parce qu'il attire l'attention sur l'*objectif* des choses. C'est-à-dire pas tant que tout ce que nous connaissons – donc existe (comme présent) pour notre esprit – passe par nos idées, mais plutôt que ce sont les hommes qui donnent les critères selon lesquels la raison d'être des choses est découverte par eux. La vérité requiert, évidemment, une correspondance entre nos idées et les faits, mais c'est nous qui choisissons les points de vue selon lesquels nous saisissons et les faits et leurs analyse et représentations, donc et leur image idéale

⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 151, 152.

⁸ Op. cit., pp. 152, 166.

qui donne leur essence. Le *télos* questionne justement *la raison d'être des idées et des points de vue*.

Si la cause finale existe dès le commencement de la pensée et de l'objet, alors le cadre de l'existence humaine est le *plan* : la construction de l'*objectif* et des *voies* de l'implémenter. Souvenons-nous d'Aristote une fois de plus : l'idée d'actualité (d'activité, de création complexe) est antérieure à la faculté de mouvement ou de potentialité. On ne peut pas attendre de l'objectivité des choses le déroulement des événements selon nos désirs. De nouveau, ce sont nos idées et nos faits qui donnent la direction des faits et, certainement, les fins finales.

Enfin, le *télos* montre comment la différence entre l'*ontos* extra humain et l'*ontos* humain est importante. La tendance de transposer les corrélations « techniques », « objectives » du monde des objets inanimés dans le monde des êtres humains a son origine pas seulement dans la tradition moderne⁹ des sciences mais aussi ou plutôt surtout dans la logique de la société moderne : on doit contrôler, dominer les humains et la société de la même façon dont on contrôle, domine, juge par réduction les systèmes inertes : sans jugeant les *conséquences*¹⁰ des relations, des institutions et des situations et, certainement, en « inclinant le possible vers des formes souhaitables¹¹ ».

Les humains construisent et changent et les objectifs et les voies de les implémenter et les systèmes dans leur intégralité selon les conséquences qu'on ne désire plus et selon d'autres qu'on veut le moins à partir de ce moment présent-là.

5. La participation dans la lumière du *télos*

En laissant de côté la représentation *métaphysique* de la participation – *l'être partie* par l'intermède des significations créés de manière inhérente à une déploiement inéluctable et préétablie – la participation est *politique*, à

⁹ Certains la considèrent mécaniste.

¹⁰ Ana Bazac, "Three concepts in the history of the knowledge of the world (cause, consequence, telos) and a conclusion", *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 7, No. 2, Spring 2017, pp. 155-77.

¹¹ A. Jorn, « Les situationnistes et l'automation », *Internationale situationniste*, 1, juin 1958, p. 23. C'est « le rôle de la dialectique de l'esprit ».

savoir une manifestation des membres de la société *qua* membres de la société, mais en même temps comme membres *des classes* concrètes et comme partisans des *idéologies* concrètes. Donc, la participation politique

- a, consciemment ou pas, un caractère *de classe*,
- est *asymétrique* du point de vue et de la *puissance* d'une certaine participation envers d'autres et du *nombre* des participants des diverses classes et idéologies,
- et son *intermittence* ou *permanence* reflètent la position des classes participantes et les rapports de force et les idéologies les soutenant et promouvant.

Tout d'abord, la participation politique est « empirique », c'est-à-dire répondant directement aux besoins et intérêts ponctuels qui sont au font des besoins et intérêts de classe, et justement cette espèce de participation est considérée tout d'abord quand on discute les problèmes de la participation. La conception des objectifs et des voies comme émanant de situations concrètes *hic et nunc*, et seulement de ces situations : la participation comme « copie » ou réponse copie des situations réelles, sans tenir compte ici des points de vue selon lesquelles les situations réelles sont décrites.

De nos jours la tendance de participation politique « empirique » – et ici nous nous contentons de signaler seulement celle des classes dominées – est aussi puissante qu'avant : *d'un côté*, traditionnellement mais générée par le caractère « nationale » du capitalisme des premières révolutions industrielles, la participation par des grèves pour salaires, emplois, conditions de vie et de travail – et conjoncturellement par des grèves et des manifestations pour la paix – et certainement par le but d'entrer dans les parlements et les gouvernements, se continue aujourd'hui dans le cadre de la même idéologie « présentiste » et *hic et nunc*. C'est une participation *réformiste*, « dans le système », donc visant des changements anti capitalistes en maintenant la logique du système qui en fait, d'une part ne permet pas ces changements anti capitalistes (du moins elle ne les permet pas dessus d'un certain seuil et quantitatif et qualitatif) et d'autre part, intègre cette participation réformiste dans le fonctionnement du système.

D'autre côté, les mêmes classes dominées avaient participé d'une manière *anti réformiste*, mais la radicalité, disons la révolution, visées avaient été de deux sortes.

L'une était celle nommée par Marx *lumpen*, une fausse radicalité¹² parce qu'elle était seulement la forme utilisée par les classes possédantes pour mieux atteler l'indignation, les situations et les intérêts des classes dominées dans le système et par les transformant en masse de manœuvre d'une faction dominante contre autre factions dominantes¹³. Cette fausse radicalité – si elle n'a jamais comporté la transformation, voire l'abolition du *système* des relations structurelles (propriété privée, exploitation et concurrence internes et internationales, profit réalisé par l'expansion des valeurs d'échange) et donc la transformation de la logique économique des valeurs d'échange en logique économique des (simples) valeurs d'usage, mais seulement le changement d'une équipe dirigeante avec une autre ou seulement un changement du *régime* politique, de la *forme* des relations entre les classes opposées comme aussi entre les factions et les institutions dominantes – avait correspondu à la décadence et au nihilisme saisis par Nietzsche : le nivellement de la conscience de masse et du savoir de la masse pour qu'ils puissent être privés de toute volonté autonome¹⁴. En fait, cette fausse radicalité est une soupape pour libérer les sentiments de la masse trahie par le réformisme et en même temps séparée de la radicalité de classe prolétarienne : si même les tendances des dirigeants des partis communistes étaient réformistes – aussi en éloignant la théorie, qui de communiste est devenue « académique », des classes populaires¹⁵ – il est

¹² Par exemple, celle des supporters des néo-libéraux « démocrates » mais aussi celle des supporters du conservatisme : les deux orientations politiques promouvant au fond le même darwinisme social selon lequel « les plus forts survivent, les autres sont tout simplement superflus ».

¹³ Le *lumpen* est composé de parties des classes inférieures mais aussi de parties des classes moyennes supérieures, A. Serwer, *The Capitol Rioters Weren't 'Low Class'*, January 12, 2021, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/01/thoroughly-respectable-rioters/617644/>.

¹⁴ Voir aussi P. Vignola, "Symptomatology of Collective Knowledge and the Social to Come", *Parallax*, 23:2, 2017, pp. 184-201.

¹⁵ Voir l'excellent F. Giliani, *Il mito di Gramsci 'l'Occidentale'. Egemonia, guerra di movimento e di posizione: cosa resta di Gramsci nel 'gramscismo'?*, 08 Dicembre 2020, <https://www.marxismo.net/index.php/teoria-e-prassi/movimento-operaio-italiano/502-il-mito-di-gramsci-l-occidentale-egemonia-guerra-di-movimento-e-di-posizione-cosa-resta-di-gramsci-nel-gramscismo>. (Mais aussi Ana Bazac, « Gramsci et Mounier sur "la guerre de position" », *Romanian Review of Political Science and International Relations*, 1, 2011, pp. 81-94).

facile de détourner la masse « nihiliste » mais désireuse de radicalité révolutionnaire vers des révolutions fascistes d'un type ou d'autre¹⁶. Un moyen est justement le désordre induit, fomenté, la subvention et l'incitation des terroristes, l'impression du chaos « demandant » une main forte, l'abolition des droits démocratiques au nom de la sécurité et de l'ordre.

L'autre avait été la participation révolutionnaire *contre le système*: cette participation n'est pas liée seulement aux pays arriérés – c'est comment et la vulgate dominante et celle réformiste l'avaient clamé – et, en donnant la raison ultime, toujours ajournée, de toutes les protestations et manifestations, est démontrée par toute l'histoire et tout le présent où, même si dans des enclaves favorisées le système puisse donner l'impression que le réformisme fonctionne encore, les contradictions et les problèmes le font maligner pour l'espèce humaine, pour la vie et pour l'équilibre de la Terre. La participation révolutionnaire vise justement l'ordre : rationnel, pour le bien de la société entière et de chaque individu.

Puis, en allant au-delà de l'expérience directe (des réponses *hic et nunc* aux situations concrètes) la participation politique *doit être* conçue du point de vue du *télos* : ce n'est pas l'activité comme telle de protester, de manifester qui doit être visée, mais le *pourquoi*, le *but* de cette activité. De cette manière, la *raison d'être* de la participation politique est au-delà des conséquences directes, surtout si pour les classes subalternes en effet *ces conséquences ne sont pas atteintes vraiment*¹⁷. Et si nous voyons que ce sont justement les conditions générales – comme la paix et le contrôle démocratique et humaniste de la nature – qui ne sont jamais atteintes par la participation « empirique », nous comprenons encore une fois que, philosophiquement, on doit pénétrer au-delà des apparences, reproduisant en effet la *négation* de l'empirisme allant des apparences vers des idées de protestations sans finalité ; cette négation est la tournure kantienne « de la vérité contre

¹⁶ Mais toutes sont basées sur « sophophobie », D. Ugresic, *An Archaeology of Resistance*, November 16, 2020, <https://www.nybooks.com/daily/2020/11/16/an-sarchaeology-of-resistance/>.

¹⁷ Évidemment il y a des objectifs qui peuvent être atteints (comme récemment *Indian court suspends new agriculture laws after mass protests*, 12 Jan 2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/12/indian-court-suspends-new-agriculture-laws-after-mass-protests>) mais l'implémentation de la mesure officielle est seulement différée.

l'apparence »¹⁸ ou des idées et des significations comprises par une analyse dialectique complexe de la totalité sociétale contre des apparences immédiates d'un intolérable jamais dépassé.

Cette tournure kantienne ne concerne pas seulement l'aspect méthodologique mentionné, mais aussi l'aspect *méta* de cette méthodologie. Ce aspect *méta* a été développé plutôt après Kant mais dans son sillage : chez Marx, le raisonnement est défini comme *spéculatif* quand la théorie est *séparée* de la pratique, c'est-à-dire quand le raisonnement considère cette théorie séparée comme la Vérité et quand il n'est pas poussé *jusqu'au bout*, jusqu'aux conséquences multiples en pratique, sur la vie des êtres humains. Chez Hegel, le concept de *spéculatif* (en effet, de la *positivité logique de la philosophie*) concernait la *nécessité logique* mise en évidence de manière réaliste par l'analyse des phénomènes, mais considérée comme le seul raisonnable, le schéma des choses établi dialectiquement comme la Vérité, donc dépassant ce que la vie même de la société soit et fait.

Avant, comme pionnier moderne, Kant avait construit un système théorique où l'ontologie vue de manière constructiviste se continua avec l'éthique de l'impérative catégorique, ou mieux, en est venue à contenir la norme morale de l'impérative catégorique¹⁹. Cette continuité ou inclusion était liée au *télos* aristotélicien²⁰, évaluée par Hegel justement comme raison ou « *opération conforme à un but* » comme chez Aristote²¹, et illustre l'image ou l'ontologie unitaire et cohérent de l'*ontos* humain. Le normatif inclus dans l'ontologie par Kant n'avait rien de spéculatif s'il était seulement normatif et si ce normatif était *universalisable*. Et même si le vrai de Hegel était *le tout* « s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement »²², le caractère spéculatif de la paradigme constructiviste logique où « dans le

¹⁸ C. De Pascale, "La rivoluzione kantiana della dialettica", *nel* (A cura di Alberto Burgio), *Dialettica: Tradizioni, problemi, sviluppi*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 123-151 (ici, 150).

¹⁹ Ana Bazac, "Our Most Important Everyday Use of Kant: The Categorical Imperative", *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, N. 54 (2/2024), pp. 47-99.

²⁰ Ana Bazac, "The philosophy of the *raison d'être*: Aristotle's *telos* and Kant's categorical imperative", *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304.

²¹ G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T. I, trad. fr. Jean Hyppolite 1939, Paris, Aubier, rééd. Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1970, p. 20.

²² Op. cit., p. 18.

concept seul la vérité trouve l'élément de son existence »²³ avait exclu justement ce normatif ontique et ontologique universalisable. L'inclusion de ce normatif – un *télos* humain universalisable – a eu lieu précisément dans le système marxien : basé aussi sur le constructivisme, la dialectique et la complexité de l'ontologie humaine, mais où l'unité ou l'interdépendance de la théorie et de la praxis avait permis et demandé la conception de *l'universalisable*.

6. Élan et déploiement de la participation : entre objectivité froide et le *télos*

La cause *télos*, spéciale entre les causes ou les idées de causes, met en évidence une fois de plus la différence entre le déterminisme objectif physique et chimique – et celui de la biologie pré- humaine – parfaitement compréhensibles par les causes matérielles, formelles et efficientes et, d'autre part, la complexité sociale jamais réductible au jeu de ces causes mais explicable justement par l'entrelacement des tant des *télos*, au-delà des causes mentionnées. *More metaphysico*, si le *télos* existe dès le commencement tout ce qui se passe ultérieurement est ce qu'il devait l'être. Mais si on pense de manière *réaliste*, dans le sillage d'Aristote, de Kant et Marx, alors seulement les *résultats* comptent en nous éclairant et les intentions primaires (et les modèles d'action construites afin de les réaliser) et les liaisons entre ces intentions et modèles et leurs résultats.

L'action de se joindre aux activités des autres hommes est nommée participation. Son résultat est que l'individu devient partie de l'activité commune et même que cette activité devient dépendante de la participation des participants.

L'*appartenance* de l'individu aux systèmes des activités sociales et de leur finalité génère le désir de participer, un besoin *sous-entendu* parce que la conscience de ce besoin ne vient pas uniquement de l'extérieur de la situation – *comme si* l'individu, une entité absolument indépendante et isolée, serait obligé de prendre part – mais tout d'abord est la conscience de l'interdépendance mutuelle *sine qua non* des êtres humains dans leurs actions et ainsi, de la dépendance absolue des actions de la participation de chaque être humain.

²³ Op. cit., p. 8.

C'est l'origine de l'*élan* de participer. Personne ne doute que la participation est normale, tout au contraire on s'inquiète devant la rétraction des gens, devant leur refus de s'impliquer.

Être partie de la société : ça existe quand on se contente de remplir ses tâches dans le cadre de la société. L'*élan* de participer est ici passif. C'est seulement quand « l'oïkeiopragia », la division sociale des fonctions existante dans la gestion de la société existante ne correspond pas aux intérêts, aux besoins et aux représentations de la vie humaine, quand la simple participation passive ne suffit pas, l'*élan* de participer se manifeste comme *intervention directe* dans la politique, c'est-à-dire comme réfutation du simple être partie.

Mais cet élan de *prendre part* activement en politique est encadré et limité par les relations de pouvoir (de *domination – soumission*), relations de *classe* entre classes opposées et entre groupes opposés de la même classe : tout ça aussi internationalement. La division de la participation politique dans la société basée sur *domination et soumission* entre celle *permise* (donc possible) et celle *interdite* ou impossible est la base d'une énorme contradiction : entre l'*élan* de participer et l'impossibilité de le faire, avec tous les appels à la participation démocratique. Encore une fois, c'est l'exemple de la participation de type réformiste social-démocrate (même si au commencement ni ce type n'était pas permise). Si néanmoins la participation politique directe et active des classes et des groupes subalternes a lieu de manière pacifique mais en dépassant par ses objectifs les limites permises, elle est considérée dangereuse « pour le tissu social » et « l'ennemi » pour la défaite duquel tous les moyens sont acceptés et promus.

Donc, la division de la participation politique dans la société basée sur *domination et soumission* entre celle *permise* (donc possible) et celle *interdite* ou impossible est la base d'une énorme contradiction : entre l'*élan* de participer et l'impossibilité de le faire, avec tous les appels à la participation démocratique.

Le résultat est que les gens mettent en balance ces *appels* et le *dénouement* de la participation dans le cadre démocratique. Ce sont les *conséquences* de la participation qui la stimulent ou freinent. Le concept qui décrit cette dépendance de la participation de ce qui se passe après est le *télos*, et justement le *télos* explique la tournure radicale de la participation politique. Mais les différentes espèces de tournure radicale ne sont pas similaires et les dénouements des différentes espèces de tournure radicale

montrent l'importance décisive des *critères* de distinction entre ces espèces. Ce qui est cardinal ici est montré par les résultats qui concernent *et l'individu* quelconque qui participe à la politique *et la société* dans son ensemble : c'est-à-dire par la possibilité d'achever le *télos* humain au niveau de chaque individu et de la société entière.

7. La participation et l'universalisable : comment leur convergence n'est pas spéculative

La clé de la conception réaliste sur la participation est la *raison d'être* de la participation, et cette raison d'être est le *contenu* concret de la participation. En termes philosophiques, les objectifs de la participation politique de toute sorte (dans le système, contre le système, pour des acquis ponctuels, pour des transformations radicales) peuvent être résumés comme des *raisons d'être qui peuvent ou ne peuvent pas devenir universalisables*, donc si celles-ci sont réalisés aux frais d'autrui, y compris en portant atteinte à leur dignité. C'était l'idée révolutionnaire de Kant, promue dans l'éthique de l'impératif catégorique. Hegel avait avancé l'universalisable dans la logique dialectique, mais la différence énorme entre ce type d'universalisable et la vie réelle des hommes demandait d'aller plus loin afin de creuser « le secret » de la *possibilité* de l'universalisable dans cette vie réelle. Marx avait « creusé » ce « secret » et il est en même temps très simple et très compliqué.

La cause *télos* dirige toutes les causes parce qu'elle les fonde, leur donne *leur* raison d'être. Cette *raison d'être* est d'une tout à fait autre qualité que les autres causes : elle les intègre, envisageant le *tout* / le *système* à lequel participent toutes ces causes.

Concernant l'homme, c'est justement comme raison d'être et du système individu et du système société que cette cause *télos* est *universalisable*. Si la raison d'être des actions d'un individu contredit jusqu'à l'annulation la raison d'être / la raison de la vie, et de la vie digne qui se développe comme ensemble des conditions propices à montrer l'unicité irremplaçable d'un autre individu, la première n'est pas universalisable. Et si la raison d'être des actions d'un individu ou des cohortes d'individus contredit jusqu'à l'annulation la raison d'être de la société humaine / de la vie (la survie) de la société et de la nature, la susdite raison d'être n'est pas universalisable mais est réductrice et maligne.

L'histoire nous a montré que les actions humaines pour le dessein de la survie et pour les ambitions qui donnent les raisons de la vie et des desseins étaient loin de l'exigence éthique de l'universalisabilité des *télos*. Mais est-ce que ça veut dire que cette universalisabilité et la rigueur de l'universalisable soient des simples fantaisies ?

La confrontation des théories et des concepts avec l'histoire renvoie non seulement à leur raffinement, mais aussi à leur pouvoir de critiquer l'objet qu'ils saisissent. Si la raison d'être de la manifestation ou de la protestation est d'obtenir les choses pour lesquelles on manifeste ou d'annuler les autres considérées intolérables, inacceptables, comment peut-on penser que les manifestations ou les protestations d'aujourd'hui seraient parfaitement suffisantes et parfaitement promues par des théories qui, soigneusement mettant des confinements, estiment qu'ils soient encore suffisants pour la logique sociale ?

Des manifestations comme les « gilets jaunes » ou le mouvement des paysans en Inde sont non seulement nécessaires mais aussi des *étapes* vers la réalisation de leur buts ; autrement, donc sans être clairement considérés comme des étapes, leur raison d'être est dissoute, annulée. Mais la conception que les protestations pour le bien de cette forme soient suffisantes et respectables, car en allant au-delà de cette forme est dangereux et destructeur, est justement le point de vue politique qui annule l'utilisation logique des concepts.

Bien entendu les attentes et les espérances de la participation politique peuvent être légitimées par le *contenu* des *objectifs* de cette participation. Mais si on veut légitimer ce contenu on doit l'évaluer philosophiquement : si les objectifs politiques sont *universalisables*, donc si et comment ces objectifs politiques sont aussi moraux, la moralité elle-même étant évaluable du point de vue de l'*universalisabilité* morale.

Autrement dit, l'exigence de l'universalisabilité des actions humaines implique l'énoncé clair du critère de *raison d'être* de ces actions et certainement la lutte des différentes raisons d'être d'une même action. À leur tour, ces raisons d'être sont et doivent être examinées du point de vue de leur universalisabilité. Et si l'on ne peut laisser cet examen à la seule spontanéité, cela signifie qu'une étape décisive dans le développement de la participation humaine est l'éducation des *valeurs* qui permettent aux actions d'atteindre le possible universalisable. Les projets de participation vont ainsi au-delà d'une « optimisation collective de l'égoïsme » : vers des

actions morales de type kantienne²⁴. Toute ingénierie sociale doit avoir en vue cette exigence.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE. *Physique*, II, Traduction et commentaire par Octave Hamelin, Paris, Alcan, 1907, 192b, p. 1.
- ARISTOTE. *Étique à Nicomaque*, Traduction (1959) Jean Tricot, Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2014, Livre VIII, 13, 1161b, p. 187.
- BAZAC, Ana. « Gramsci et Mounier sur “la guerre de position” », *Romanian Review of Political Science and International Relations*, 1, 2011, pp. 81-94.
- BAZAC, Ana. “The philosophy of the raison d’être: Aristotle’s telos and Kant’s categorical imperative”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304.
- BAZAC, Ana. “Three concepts in the history of the knowledge of the world (cause, consequence, telos) and a conclusion”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 7, No. 2, Spring 2017, pp. 155-77.
- BAZAC, Ana. “Our Most Important Everyday Use of Kant: The Categorical Imperative”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, N. 54 (2/2024), pp. 47-99.
- DE PASCALE, C. “La rivoluzione kantiana della dialettica”, *nel* (A cura di Alberto Burgio), *Dialettica: Tradizioni, problemi, sviluppi*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 123-151.
- GILIANI, F. *Il mito di Gramsci ‘l’Occidentale’. Egemonia, guerra di movimento e di posizione: cosa resta di Gramsci nel ‘gramscismo’?*, 08 Dicembre 2020, <https://www.marxismo.net/index.php/teoria-e-prassi/movimento-operaio-italiano/502-il-mito-di-gramsci-l-occidentale-egemonia-guerra-di-movimento-e-di-posizione-cosa-resta-di-gramsci-nel-gramscismo>.
- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l’esprit*, T. I, Traduction par Jean Hyppolite (1939, Paris, Aubier), Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1970, pp. 8, 18, 20.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 151, 152, 166.
- HEIDEGGER, Martin. « Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 », (1939), in *Gesamtausgabe*, 1 Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1919-1970. Band 9 *Wegmarken (1919-1961)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 239-301.

²⁴ Y. Quiniou, « La dialectique du nécessaire, du possible et de la valeur dans l’idée de la révolution » (p. 217-225) dans *Dialectiques aujourd’hui*, Paris, Éditions Syllepse et Espaces Marx, 2006, p. 223.

INDIAN court suspends new agriculture laws after mass protests, 12 Jan 2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/12/indian-court-suspends-new-agriculture-laws-after-mass-protests>.

JORN, A. « Les situationnistes et l'automation », *Internationale situationniste*, 1, juin 1958, p. 23.

SERWER, A. *The Capitol Rioters Weren't 'Low Class'*, January 12, 2021, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/01/thoroughly-respectable-rioters/617644/>.

UGRESIC, D. *An Archaeology of Resistance*, November 16, 2020, <https://www.nybooks.com/daily/2020/11/16/an-sarchaeology-of-resistance/>.

VIGNOLA, P. "Symptomatology of Collective Knowledge and the Social to Come", *Parallax*, 23:2, 2017, pp. 184-201.