

Notes sur quelques usages italiens de Sartre Franco Fortini et la Nouvelle Gauche italienne

Dans les deux décennies qui ont suivi 1945, Jean-Paul Sartre a fait l'objet, en Italie, d'une réception spécifique portant essentiellement sur les formes et les modèles d'intervention des intellectuels dans l'histoire que le philosophe français avait proposés depuis la fondation des *Temps Modernes*. Il s'agissait, plus précisément, moins d'une réception passive que d'une confrontation à travers laquelle des groupes d'intellectuels appartenant à des générations différentes essayèrent d'inventer des pratiques à la hauteur de leur époque et de se positionner face aux événements qui étaient en train d'ébranler l'Italie et le monde : la Résistance et sa liquidation par la restauration des années 1950, la crise du mouvement ouvrier entre la Guerre Froide et la déstalinisation, la décolonisation et la guerre d'Algérie, la guerre au Vietnam, le « miracle économique » et l'industrialisation massive de l'Italie, l'essor de conflits sociaux et d'expériences socialistes irréductibles à la ligne des partis communistes et socialistes « traditionnels » et au paradigme soviétique, etc. L'activité de Sartre – ses prises de position, sa revue, ses rapports avec des figures comme Fanon et Merleau-Ponty – fut souvent un point de repère décisif pour des expériences destinées à jouer un rôle crucial dans l'essor de la Nouvelle Gauche italienne et dans la longue « séquence rouge » des mouvements et des luttes. Des études en langue française consacrées à cette séquence, à ses enjeux et à ses protagonistes commencent à devenir disponibles¹ ; dans les lignes qui suivent, qui ne sauraient représenter qu'une exploration initiale, il s'agira de repérer certaines « présences » de Sartre (des initiatives et des problématiques associées à son activité) à des moments cruciaux de cette histoire. Le fil conducteur de cette étude sera représenté par l'intellectuel italien qui aura revêtu pendant une vingtaine d'années un rôle majeur dans les différentes phases et modalités de ces « présences » : Franco Fortini (1917-1994).

Fortini a été sans aucun doute le seul intellectuel italien dont la problématique et les formes d'intervention sont comparables à celles de Sartre². Poète, traducteur et essayiste « encyclopédique », cet écrivain difficile, à la force polémique redoutable et à la prose tendue et obscure, aura incarné pendant plusieurs décennies le paradigme de l'engagement intellectuel : protagoniste du réveil du marxisme critique dans les années 1950³, il sera un maître à penser de la Nouvelle Gauche des années 1960 et, après 1968, jouera un rôle d'interlocuteur et de « directeur de conscience » des jeunes générations de militants gauchistes – un rôle comparable, bien que plus détaché, à celui que Sartre assumera vis-à-vis des maoïstes français. Mais les rapports entre Fortini et Sartre sont également des rapports directs : en tant que membre de la rédaction de la revue *Il politecnico*, il publie en 1946 dans la revue d'Elio Vittorini un entretien avec Sartre et Simone de Beauvoir. En 1947, *Les Temps Modernes* publie la traduction française d'un texte autobiographique de Fortini (déjà paru dans *Il politecnico* l'année précédente) dans un numéro

¹ Pour des présentations synthétiques de la période en question, voir Andrea Cavazzini, *Le printemps des intelligences. La Nouvelle Gauche en Italie – Introduction historique et thématique*, EurophilosophieEditions, www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article18 et *Cahiers du GRM*, 2, *La « séquence rouge » italienne*, EurophilosophieEditions, www.europhilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/CahierII-complet_dec_11_ac_liens.pdf ; sur les luttes ouvrières et la gauche extraparlamentaire des années 1960-1970, voir S. Wright, *À l'assaut du ciel*, Paris, Senonevero, 2007 ; Marcello Tari, *Autonomie*, Paris, La Fabrique, 2011, et les travaux du Séminaire du Groupe de Recherches Matérialistes, en particulier, les séances du 24 septembre 2011, du 19 novembre 2011 et du 3 décembre 2011, respectivement par Stéphane Pihet et Andrea Cavazzini, Fabrizio Carlino, et Andrea Cavazzini, disponibles sur le site www.europhilosophie.eu.

² Sur Fortini, voir B. Simeone, « Protégez nos vérités, hommage à Franco Fortini », dans *Lecteur de frontière*, Vénissieux, Paroles d'Aube, 1997, p. 135 ; A. Cavazzini, « Le bon usage des ruines. Franco Fortini et la question des intellectuels dans la Séquence rouge italienne » et Diego Melegari, « Le battaglie e le idee. Politicità del lavoro intellettuale in Fortini e Foucault », dans *Cahiers du GRM*, 2, *La « séquence rouge » italienne*, op. cit. ; ainsi que la séance du 1 mai 2010 du Groupe de Recherches Matérialistes, disponible en ligne sur le site www.europhilosophie.eu.

³ Avec d'autres jeunes intellectuels, il fonde en 1955 la revue *Ragionamenti*, et c'est grâce à son impulsion qu'un groupe « jumeau », animé par Edgar Morin et Roland Barthes, donnera vie, en France, à *Arguments*.

consacré à la « nouvelle » Italie issue de la guerre et de la fin de la dictature. L'Éditorial du numéro oppose le communisme français – dogmatique et sclérosé – au « communisme des Italiens », lequel représente : « l'apologie du sujet, du risque, de l'initiative, l'esprit de recherche, l'ouverture à l'expérience, le refus du dogme, de la ruse et de la raison d'Etat⁴ ». Un parti communiste plus ouvert et plus souple, et le réveil d'un peuple qui refuse la passivité, le conformisme, le cynisme hédoniste, évoquent la possibilité d'un communisme qui est d'abord « volonté de rendre aux hommes le gouvernement de leur histoire », et qui s'avérera peut-être capable d'incorporer l'exigence d'une « révolution libérale » (selon la formule de Piero Gobetti) comme « conscience libérale du parti communiste⁵ ». Jugement beaucoup trop optimiste. Le parti communiste italien se fatiguera vite des consciences critiques, et ses attaques détermineront la fin du *Politecnico*, lequel visait à articuler le renouvellement de la culture italienne – dont les formes traditionnelles, élitistes et formalistes, avaient été délégitimées par leur compromission avec le fascisme – avec le protagonisme politique et civil des classes laborieuses.

La guerre froide avait tué précocement une expérience comparable à celle des *Temps Modernes*, mais le modèle « sartrien » continuera à agir. Fortini, en particulier, n'aura de cesse de réfléchir sur l'échec de cette première expérience d'organisation des pratiques intellectuelles au sein de la vie sociale et politique. Dans son trajet, il aura recours à des modèles d'intervention intellectuelle différents : Lukács et Adorno deviendront des références stratégiques pour la critique de l'industrie culturelle de masse et du capitalisme avancé des années 1960, et Brecht incarnera le moment « didactique » de l'engagement et sa traduction directement militante, mais Sartre restera, pour Fortini, le paradigme de la décision de se confronter à l'histoire à partir des apories de la conscience des intellectuels bourgeois, et une référence décisive lorsqu'il s'agira de concrétiser des positions critiques en programmes, groupes, revues, etc. Fortini avait sans aucun doute en commun avec Sartre un rapport ambivalent à sa classe d'origine. Le texte publié dans *Les Temps Modernes* s'intitule « Biographie d'un jeune bourgeois intellectuel ». Fortini y expose son sentiment de précarité et d'impuissance, relevant de son appartenance à une petite bourgeoisie de province (son père était un avocat juif libéral) nourrie de mythes jacobins et républicains, exclue tant de la stabilité et de l'insouciance des classes dominantes que des luttes héroïques et de la solidarité égalitaire du prolétariat.

Le jeune Franco Lattes (il adoptera le nom de sa mère, Emma Fortini, à cause des lois fascistes sur la race) compense sa peur et son désarroi avec un culte typiquement petit-bourgeois de l'esthétique : « Dès ma plus tendre enfance, on m'apprit à admirer sans distinctions tout ce qui était "esprit", "art", "génie" [...]. La valeur esthétique sera l'instrument de ma fuite devant le réel⁶. » Le jeune homme fréquente la « jeunesse dorée » des hommes de lettres et des artistes de Florence, nourris, conformément aux canons culturels de l'époque, du culte élitiste de l'« esprit » et de la contemplation esthétique des mouvements intimes de l'âme :

Si presque tous mes amis parlent dédaigneusement du fascisme et se moquent des hiérarques et des phrases de Mussolini, c'est parce qu'ils sentent leur supériorité et qu'ils ont un orgueil intellectuel. Mais on ne va pas plus loin. La plus grande partie de mes camarades d'alors ont, comme idéal suprême, l'« intelligence », c'est-à-dire une certaine acuité psychologique, une certaine habitude de l'introspection, qui se traduit par des poésies ou par des contes. Ceux qui n'ont pas l'ambition de cette « intelligence » ne méritent pas la considération, sont inexistantes.⁷

Le jeune Fortini subit les persécutions contre les juifs et les anti-fascistes, et la fascination pour la guerre d'Espagne. Mais ce n'est que lors de l'entrée en guerre que sa conscience politique et morale est radicalement changée :

⁴ Editorial, *Les Temps Modernes*, n° 23-24, août-septembre 1947, p. 195-196.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ F. Fortini, « Biographie d'un jeune bourgeois intellectuel », *Les Temps Modernes*, n° 23-24, août-septembre 1947, p. 418.

⁷ *Ibid.*, p. 420.

Pour toute ma génération, l'expérience militaire fut fondamentale : elle nous apprit avant tout la misère de notre peuple, le bluff de la puissance fasciste et l'horreur de la guerre. Elle mit notre bourgeoisie en contact avec la population paysanne et ouvrière [...]. Pour moi, la vie de caserne, de juillet 41 à avril 42, fit tomber le bandeau que j'avais devant les yeux, elle me révéla l'épouvantable inconsistance de ma propre classe sociale⁸.

Pour le jeune bourgeois intellectuel, commence un parcours qui l'amène au socialisme et à la conviction que le marxisme et le mouvement communiste représentent « l'horizon indépassable de notre temps⁹ ». Impossible ici d'étudier les analogies et les différences entre le trajet biographique de Fortini et celui de Sartre. Il suffit de faire remarquer que l'ambivalence à l'égard des origines petites-bourgeoises, et la traversée des formes de la fausse conscience de la bourgeoisie intellectuelle, se concrétisent dans les deux cas en des modes d'« engagement » dont la question de la fonction possible des intellectuels vis-à-vis des luttes des classes constitue une problématique fondamentale.

Le « modèle » représenté par Sartre et *Les Temps Modernes* reste une référence pour Fortini lorsqu'il anime les activités de groupes et d'individus visant à rouvrir la question des perspectives de la gauche marxiste dans les années les plus sombres de la guerre froide, entre la fin des espoirs de rénovation démocratique de l'après-guerre et la crise du mouvement ouvrier. Dans une lettre adressée en 1952 aux intellectuels qui donneront vie à la revue *Ragionamenti*, Fortini évoque « l'échec épocal des gauches italiennes dans l'après-guerre¹⁰ » ; il propose d'entamer une réflexion générale sur les perspectives du socialisme par le biais d'une revue-collectif libre du contrôle des partis, et qui devrait aborder des sujets tels que la forme et le fonctionnement des partis communistes, la structure sociale de l'URSS, les perspectives socialistes dans les pays capitalistes d'Europe occidentale, l'intégration réformatrice de la social-démocratie au système capitaliste, « la question des intellectuels et de l'organisation de la culture en Italie et à l'échelle mondiale¹¹ », etc. La proposition de Fortini vise une « fédération » des différents collectifs qui travaillent sur ces problèmes, et la constitution d'un « comité de rédaction homogène, selon une formule analogue à celle d'*Esprit* ou des *Temps modernes*¹² ». Les activités autour de Sartre sont explicitement assumées comme modèle d'un rapport général de la critique intellectuelle à la politique du mouvement ouvrier :

Notre différence [par rapport aux gauches hérétiques tels les trotskistes et les bordiguistes] doit porter sur un point fondamental, dont la formulation la plus complète est fournie par les textes de Merleau-Ponty et de Sartre dans *Les Temps modernes*. A savoir : tout ce que nous disons s'adresse principalement aux cadres responsables et aux intellectuels du communisme italien et international, dans la mesure où nous refusons toute utilisation de notre travail qui viserait la division des forces de gauche¹³.

Ce que Fortini propose est, en fait, une « voie italienne au compagnonnage de route » : les cadres des partis communistes sont les seuls interlocuteurs et destinataires de l'élaboration intellectuelle, mais cette élaboration doit se faire en dehors de tout conditionnement politique direct. Si le primat politique des partis existants ne saurait être mis en question par une proposition organisationnelle alternative, l'organisation des intellectuels doit en revanche garder son autonomie.

⁸ *Ibid.*, p. 424.

⁹ Conviction tacite qui lui sera explicitement reprochée par un ex-disciple, le critique littéraire Alfonso Berardinelli, dans un pamphlet – pointu mais non dépourvu de ressentiment et d'un désir douteux de « tuer le père » –, *Stili dell'estremismo*, Rome, Editori Riuniti, 2001, repris dans *Casi critici. Dal postmoderno alla mutazione*, Macerata, Quodlibet, 2007.

¹⁰ F. Fortini, « Cari amici » (1952), dans *Un giorno o l'altro*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 129. Ce volume est une « autobiographie » composée de documents et matériaux commentés à laquelle Fortini a travaillé pendant 15 ans, et qui été publiée posthume en 2006.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 130.

De toute évidence, cette position est instable, et s'avérera rapidement intenable. L'essor d'une vague de luttes ouvrières dans les grandes entreprises impulsera l'ébauche d'une alternative politique qui mettra en question la position autonome de la pratique intellectuelle. La revue-collectif *Quaderni Rossi*, fondée au début des années 1960 par l'ancien cadre socialiste Raniero Panzieri (1921-1964), dont Fortini était très proche, représente un nouveau modèle d'engagement. Les *Quaderni Rossi* visent l'analyse directe de la structure sociale capitaliste avancée par le biais d'une pratique systématique de l'enquête menée dans les lieux de la production, ce qui constitue aussi une pratique d'agitation et de construction de noyaux militants dans les usines. L'historien Stefano Merli parle dans les termes suivants de la distance initiale entre Panzieri et Fortini :

Fortini repropoait la problématique, qui était celle de Vittorini, d'un « pouvoir de la culture », en dehors de tout parti, et d'une méthode de la pratique culturelle autonome, orientée par des intellectuels qui anticipent sur les options du mouvement ouvrier. Pour l'un (Panzieri), il y allait de la méthode du « travail de masse » [...] ; pour l'autre (Fortini), il y allait de la méthode de l'engagement sartrien, qui côtoie les mouvements politiques sans s'y identifier.¹⁴

Selon le témoignage de Merli, Fortini avoua avoir découvert par la suite le moment de vérité « prophétique » du modèle-Panzieri vis-à-vis de l'hypothèse sartrienne de l'autonomie « institutionnelle » des intellectuels ; et il s'efforça d'adopter ce modèle. Lors de la phase la plus intense des luttes étudiantes et ouvrières, entre 1964 et 1969, Fortini renonce au rôle « médiateur » de l'intellectuel. Les revues des années 50 avaient introduit en Italie le marxisme dialectique des années 20 et 30, la critique du capitalisme contemporain par l'École de Francfort, la sociologie critique contemporaine, en réussissant à renouveler la culture de la gauche marxiste externe au Parti Communiste. Mais la séparation des intellectuels et l'adresse aux dirigeants politiques étaient devenues des formules inadéquates face à une classe ouvrière qui semblait ne plus avoir besoin de la médiation pédagogique des partis, et à la révolte des jeunes générations confrontées à l'industrie culturelle et à la scolarisation de masse.

Fortini est l'inspirateur d'une autre revue de jeunes intellectuels, qui exprime exemplairement l'exigence d'une intervention plus directe dans les contradictions du capitalisme avancé – de sa technocratie progressiste et de ses masses de consommateurs –, et joue un rôle décisif, avec les *Quaderni Rossi*, dans la préparation idéologique de la révolte étudiante de 1967-1968 et dans la formation des groupes extra-parlementaires après la vague des grèves ouvrières de 1969. Les *Quaderni piacentini*, fondés par Piergiorgio Bellocchio et Grazia Cherchi, relaient les problématiques et les positions de *Il Politecnico* et de *Ragionamenti*, tout en s'adressant à une Nouvelle Gauche, alternative aux partis socialiste et communiste, qui est désormais une réalité politique et qui est promise à devenir bientôt la protagoniste d'une longue séquence de luttes sociales et d'expérimentations politiques. Encore une fois, le modèle sartrien, en dépit de toute rupture avec la ligne du compagnonnage de route, est très présent, mais sous une forme élargie et transformée :

Les deux fondateurs des *Quaderni piacentini* [...] furent capables de saisir la revitalisation du *pathos* de la Résistance (et de l'existentialisme) réactivé par les événements de 1956, la Pologne, la Hongrie. Une référence plus importante encore que Sartre était l'orientation morale et intellectuelle française qui refusait la nouvelle technocratie gaulliste.¹⁵

Le modèle adopté par les *Quaderni piacentini* hérite du Sartre de la moitié des années 1940, mais aussi du « réseau Jeanson » et du Manifeste des 121, tout en accentuant et explicitant les liens de ces activismes intellectuels avec les groupes et les figures des années 1920 et 1930 : Nizan, les Surréalistes, peut-être Bataille... Ce qui est peut-être plus intéressant est la rupture explicite et violente avec les forces politiques traditionnelles de la gauche – avec ses organisations mais aussi

¹⁴ S. Merli, « Introduction » à R. Panzieri, *Lettere (1940-1964)*, Venise, Marsilio, 1987, p. XXXI.

¹⁵ F. Fortini, « I primi anni di *Quaderni piacentini* » (1970), dans *Un giorno o l'altro*, p. 409.

avec ses stratégies et en général avec son interprétation de la réalité contemporaine. Une rupture que partagent, au début des années 1960, Sartre, Fortini, les *Quaderni piacentini*, Panzieri et les *Quaderni rossi*. L'acceptation, d'une part, du cadre social et institutionnel du capitalisme avancé, et, de l'autre, du modèle soviétique, font de la gauche une entité inconsistante, incapable d'orienter des positionnements réels vis-à-vis du monde contemporain. Si pour Sartre la gauche est « un cadavre à la renverse », les *Quaderni piacentini* et la Nouvelle Gauche italienne refusent désormais toute interlocution avec les intellectuels de gauche¹⁶, et vont à la recherche de toutes les expériences irréductibles tant à la social-démocratie qu'à l'URSS sclérosée : leur attention se porte sur la décolonisation, sur la Chine maoïste et sur les luttes de classes qui avaient recommencé à briser le consensus technocratique du capitalisme avancé.

L'interprétation de l'époque contemporaine est l'enjeu d'une confrontation avec Sartre qui reste la plus directe dans le trajet et l'œuvre de Franco Fortini. En 1965, Fortini publie une anthologie intitulée *Profezie e realtà del nostro secolo*¹⁷ : il y recueille et commente des textes qui semblent exprimer les tendances et les perspectives décisives du monde contemporain.¹⁸ Dans son Introduction, Fortini affirme vouloir s'adresser à « l'homme moyen » de la « civilisation néocapitaliste » – une condition à laquelle personne ne peut plus échapper dans les pays d'Europe occidentale et aux USA –, lequel subit la manipulation technocratique de la conscience et le chantage des spécialismes, et auquel il faut restituer la capacité de s'orienter vis-à-vis des questions qui restent les plus importantes : « Son rapport aux autres [...] ses possibilités d'intervention sur les conditions de vie de tous, l'économie et la politique (ces deux noms du destin). Et la possibilité de devenir différent¹⁹. » Les textes choisis sont censés proposer une orientation idéologique, suivant une acception du concept d'idéologie qui relève explicitement de la philosophie sartrienne du projet :

[Les idéologies sont] ces visions du monde, ces structures de l'interprétation de la réalité et ces formules de projet dans et par lesquelles – et en dépit de leurs aspects de défense, justification et « mauvaise foi » – les hommes portent témoignage d'une totalité tendancielle et possible de leur existence²⁰.

Fortini distingue deux formes de l'idéologie en tant que lieu de l'élaboration des perspectives collectives : les « anticipations » et les « prophéties ». Les anticipations sont des extrapolations fondées sur des connaissances scientifiques, et leur objet est l'ensemble des transformations de l'homme que rendent possibles les formes contemporaines du lien social et du développement technologique. L'anticipation est un moment nécessaire de tout projet politique ; elle constitue un horizon « nécessairement optimiste », car elle lance « un appel silencieux à des énergies positives en mesure de dissoudre le mauvais sort²¹ ». Mais l'anticipation, réduite à « prévision » et « prospective », peut devenir un instrument d'intimidation technocratique (tant dans le capitalisme avancé que dans l'URSS de la planification), car elle a tendance à voir les *moyens* de la transformation tout en négligeant la problématisation des *fins*. Au contraire, la prophétie est un discours sur les valeurs, lequel « témoigne d'une insuffisance de la réalité²² » ; elle énonce des principes et des horizons insaturables par tout état de choses donné, et esquisse un « devoir-être » irréductible aux puissances et aux tendances existantes. Par conséquent, la prophétie indique la

¹⁶ L'Avant-propos de Sartre à *Aden-Arabie* date de 1960. En 1963, le comité de rédaction des *Quaderni piacentini* publie un texte intitulé « Congedo dagli intellettuali di sinistra ».

¹⁷ F. Fortini (éd.), *Profezie e realtà del nostro secolo*, Bari, Laterza, 1965.

¹⁸ Parmi les auteurs réunis, on trouve Sartre (avec Marcuse, le seul représenté par deux textes), Fanon, Adorno, Ch. Wright Mills, M. Foucault, Cl. Lévi-Strauss, J. Fourastié, S. Mallet, N. Wiener, Teilhard de Chardin, M. Tronti, K. Nkrumah, E. de Martino, J. Baldwin, Malcolm X, etc.

¹⁹ F. Fortini (éd.), *Profezie e realtà del nostro secolo*, p. VII.

²⁰ *Ibid.*, p. XII. Ces notions, et l'usage qu'en fait Fortini, relèvent bien entendu de la pensée de Sartre, mais aussi de celle de Lukács et de Lucien Goldman, dont l'écrivain italien a traduit (avec Luciano Amodio) *Le Dieu caché* en 1961.

²¹ *Ibid.*, p. XIII.

²² *Ibid.*

nécessité de lutter pour réaliser quelque chose qui n'est pas donné : irréductible au savoir du présent et à la programmation de l'avenir, elle instaure la négation et la négativité comme ressorts du processus historique. La tension entre prophétie et anticipation tend à se réduire lorsque des « réalités contemporaines – groupes, minorités, peuples, sociétés – deviennent des "figures" et des "propositions" d'avenir²³ ».

Les révolutions communistes ont représenté cette articulation entre l'horizon des fins et la réalisation concrète, mais la glaciation du « socialisme réel » a essayé de réduire la prophétie au processus historique, les fins à la réalisation, ce qui empêche précisément de questionner les fins en tant que fins. Selon Fortini, la « tendance profonde » de la seconde moitié du XX^{ème} siècle est « *la redécouverte de l'hypothèse communiste à l'échelle mondiale*²⁴ », ce qui implique la disjonction entre l'horizon des fins et les réalisations historiques, la réactivation de la prophétie dans son excès par rapport aux concrétisations socio-politiques. Le cadre dans lequel la prophétie se dégage de la réalité historique donnée, *tout en demandant des nouvelles réalisations*, consiste en trois facteurs : la prise d'acte que la révolution socialiste n'est pas irréversible, mais peut au contraire déboucher sur la restauration des classes et de l'exploitation ; le constat que les revendications traditionnelles du socialisme – redistribution de la richesse, économie planifiée, tutelle sociale des travailleurs – ont été réalisées par le capitalisme avancé, si bien que la seule instance antagoniste reste la classe ouvrière en tant qu'objet d'une forme d'exploitation absolue et « existentielle » dans laquelle convergent l'oppression brutale des masses du Tiers-monde et l'aliénation des couches moyennes néo-capitalistes ; des expériences révolutionnaires telles que le communisme chinois, qui réfute dans la pratique l'idée que le dépassement du capitalisme impliquerait d'en assumer plusieurs aspects, en particulier ceux qui sont liés au développement industriel.

La mise en question du paradigme socialiste classique – celui du XIX^{ème} siècle, dont l'URSS et la social-démocratie sont les deux héritiers – met à l'ordre du jour le communisme tant comme fin ultime que comme possibilité concrète. Mais il s'agit d'un communisme qui détruit les mythes évolutionnistes du progrès technique et de la suprématie de la civilisation occidentale. L'hypothèse communiste implique désormais le retour ou le rachat de peuples, civilisations et valeurs que l'essor du monde capitaliste européen et nord-américain avait réduits au rang de simple objet passif, de donnée « naturelle », mais qui retrouvent aujourd'hui leur statut de sujets d'une action historique, et qui représentent désormais des « modèles » pour leurs anciens maîtres. Le communisme contemporain constitue, pour Fortini, un immense processus de confrontation avec l'altérité d'un refoulé historique qui demande impérieusement sa *reconnaissance*. La pensée de Sartre représente de toute évidence l'expression et l'interprétation « prophétiques » de cet accès aux fins et à l'action des couches réifiées de l'histoire humaine : l'Introduction de Fortini considère le philosophe français comme le paradigme du mode « prophétique » de l'idéologie, un mode qui implique un rapport déterminé à cette demande de reconnaissance et d'incorporation de l'altérité.

Dans le dernier paragraphe du texte fortinien, Sartre et Lévi-Strauss incarnent les deux propositions principales, réciproquement antagonistes, portant sur cette réduction épocale du clivage entre histoire et non-histoire. Fanon et Foucault sont considérés par Fortini comme internes à la problématique sartrienne : les deux formes d'altérité que sont la condition coloniale et la folie sont vues comme « récupérables » par un processus dialectique qui correspond à des transformations historiques.²⁵ Lévi-Strauss incarne une position antagoniste par rapport à celle de Sartre, une position fondée sur la modalité de l'« anticipation ». Le « débat » entre le marxisme sartrien et l'anthropologie structurale est explicitement considéré comme l'un des possibles axes de

²³ *Ibid.*, p. XIV.

²⁴ *Ibid.*, p. XV.

²⁵ L'ouvrage foucauldien dont Fortini tire un texte pour son anthologie est évidemment *l'Histoire de la folie*. Le commentaire explique que le livre de Foucault, héritant de la problématique surréaliste et d'une approche philosophique essentiellement sartrienne, montre que la folie et la démence sont devenues des négations, donc des valeurs – ou des contestations des valeurs dominantes – au lieu d'être considérées comme des non-réalités, de simples déviations pathologiques, ou des données naturelles (*ibid.*, p. 566-567).

lecture de l'anthologie ; il correspond assez exactement à la complémentarité conflictuelle entre « prophétie » et « anticipation »²⁶. Lévi-Strauss plaide passionnément en faveur d'une vision unitaire du genre humain, et contre la réduction des « primitifs » à de simples êtres « naturels » à exploiter et à consommer jusqu'à l'épuisement et à l'extinction. Mais pour l'anthropologue – homme de la science exacte et de l'anticipation « objective » – il s'agit en premier lieu d'établir « l'identité catégoriale de l'homme²⁷ », une identité qui peut être connue et re-connue comme objet du savoir anthropologique. Le savoir est l'opérateur de l'universalité objective et « naturelle » de l'humanité, toute singularité étant réduite au rang de contingence historique. Le « matérialisme non-dialectique » de Lévi-Strauss implique « [u]ne très forte méfiance à l'égard de tout ce qui reste de volontarisme et de subjectivisme dans l'idée d'histoire comme histoire des luttes des classes²⁸ ». Pour Sartre, au contraire, l'unité du genre humain n'est jamais donnée comme un objet naturel : les différences, et les inégalités, ne sont pas des « contingences », mais des données irréductibles, « ontologiques », et nécessairement traumatiques, qu'il s'agira de réduire et de transformer par une lutte ayant en vue une unité présomptive, impossible à présentifier et à objectiver :

Les singularités sont d'abord affirmées comme étant irréductibles (le Juif, la Femme, le Nègre, le Prolétaire) à toute « essence » ; mais, immédiatement après, elles accèdent à la dimension historique, en prenant leur place dans une séquence de médiations et totalisations successives, si bien que la singularité du Juif est dépassée en direction des conditions de classe, tout comme celle du Nègre, etc., et que toute singularité n'a droit à l'existence que dans ce se-dépasser-soi-même en direction de l'Autre-que-soi.²⁹

Autrement dit, pour Sartre : « Les inégalités sont à la fois naturelles *et* historiques tandis que l'égalité ne sera qu'un résultat de l'histoire³⁰. » La vision de l'humanité et de sa possible unité vise d'abord ce qui, de l'homme, est encore incomplet, inachevé, voire absent : « L'anthropologie semblerait devoir être la description du projet humain, lequel vise un autre homme qui est encore inexistant³¹. » Et cette visée implique les luttes par lesquelles cet inexistant pourrait être *forcé* dans l'existence :

Si l'homme traite les autres hommes comme des objets c'est parce que l'homme est devenu réellement un objet pour l'homme et que la de-réification de l'homme n'est pas qu'un processus cognitif : elle est bien plutôt une praxis³².

Ces positions ont des implications du point de vue de la conception des fonctions et des statuts des pratiques intellectuelles. Le modèle « prophétique » de Sartre témoigne de l'insuffisance de toute perspective de dépassement des inégalités par le biais d'une « intégration » scientifique ou techno-scientifique, orientée et gérée par des savants en tant que spécialistes de la « fabrication du progrès³³ ». Si Lévi-Strauss préconise un dépassement de la « malédiction » qui force les « sociétés chaudes » à produire du progrès avec de l'inégalité, sa perspective finale semble représenter un usage technocratique de la science et de la culture qui correspond au projet néocapitaliste d'une « administration scientifique des choses ». Du point de vue de la « prophétie », il s'agit bien plutôt de « projeter la totalité du savoir humain *au-delà* de la structure sociale actuellement dominante³⁴ ». C'est pourquoi la fonction intellectuelle doit être constamment repensée et réinventée, sans pouvoir considérer comme un acquis définitif le rôle – et le privilège – de l'intellectuel-savant. Cette réinvention est la réponse au défi représenté par le capitalisme avancé des années 1960. Elle

²⁶ *Ibid.*, p. XX.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. XX-XXI.

³⁰ *Ibid.*, p. XXI.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. XXII

³³ *Ibid.*, p. XXII.

³⁴ *Ibid.*

implique de toute évidence un programme politique que les mouvements étudiants éclatés en Italie en 1967 sembleront pouvoir endosser.³⁵

Dans le trajet d'un secteur consistant de la Nouvelle Gauche italienne, l'activité de Sartre aura fini par représenter – et inspirer – successivement la possibilité d'une culture engagée et démocratique dans l'après-guerre, l'exigence d'une autonomie des intellectuels à l'époque brutale et cynique de la guerre froide, et, finalement, la perspective d'une transformation radicale de la fonction intellectuelle à l'époque des utopies réformistes et techno-scientifiques. Cette perspective sera léguée ultérieurement à la séquence des mouvements dans les années 1970. Notre tentative d'en reconstruire les traits voudrait suggérer qu'elle continue à nous interpeller, et que les questions qu'elle implique se posent toujours avec autant de force et d'urgence. L'étude des « usages de Sartre » devrait servir comme *prolegomenon* pour toute réflexion sur l'usage qui reste à faire de la pensée, du savoir et de la parole.

Andrea Cavazzini
(Université de Liège)

³⁵ Mais cette histoire ne peut faire ici que l'objet d'une allusion et d'un renvoi. Cf. le Cahier du GRM n° III, consacré aux luttes étudiantes de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, EurophilosophieEditions, www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?mot113.