

Je crois que quelque chose relie le petit Flaubert de Sartre et le petit Mozart de Volponi. Les deux situations, visiblement, tendent à se rapprocher l'une de l'autre. Et le fil conducteur de ce rapprochement est encore une fois le conflit entre la nécessité des conditions objectives et le projet que l'individu met en place pour dépasser la situation donnée. Évidemment, le « père » symbolique de Saracconi, qui l'empêche d'être libre et l'éduque à la passivité, est la domination incontestée de la valeur d'échange capitaliste. On peut mieux comprendre maintenant le sens de la bizarre comparaison proposée par Volponi.

Pour conclure, j'aimerais rappeler un passage important de Sartre :

Les marxistes d'aujourd'hui n'ont souci que des adultes : on croirait à les lire que nous naissons à l'âge où nous gagnons notre premier salaire ; ils ont oublié leur propre enfance et tout se passe, à les lire, comme si les hommes éprouvaient leur aliénation et leur réification dans leur propre travail d'abord, alors que *chacun la vit d'abord, comme enfant, dans le travail de ses parents* » (souligné par moi, G. F.)⁴³.

On peut donc affirmer que Volponi a sans aucun doute été un écrivain et un intellectuel « marxiste » considérablement différent par rapport aux autres.

Gabriete Fichera
(Université de Liège)

Sartre à l'Institut Gramsci.

L'échange avec Cesare Luporini, ou comment reprendre les fils d'un dialogue esquissé

L'objectif des pages qui suivent est celui de reconstruire le contexte dans lequel a eu lieu la rencontre de Sartre avec les intellectuels italiens liés au PCI, et plus précisément avec une figure centrale du marxisme italien d'après-guerre, comme l'a été celle de Cesare Luporini (1909-1993). Membre du Comité central du PCI, philosophe, brillant lecteur de Marx, Luporini a joué un rôle de premier plan dans la politique et dans le débat philosophique italiens, pendant presque un demi-siècle. À partir des échanges entre Sartre et Luporini qui ont suivi le Colloque à l'Institut Gramsci de Rome, en décembre 1961, il s'agira ici de creuser la proximité de leurs horizons philosophiques respectifs, à commencer par leur lecture de Marx.

D'une telle reconstruction résulte un croisement d'idées et de recherches qui, s'il n'a pas donné lieu à une véritable contamination réciproque, témoigne sûrement d'une pratique *située* de la philosophie que Sartre comme Luporini ont incarnée (respectivement, en dehors et au sein du Parti). À la lumière d'une commune conviction : faire du marxisme une philosophie *vivante* afin de faire de la critique une arme pour la politique.

I. Le contexte : Sartre et les communistes italiens

Les échanges entre Sartre et les membres du PCI sont nombreux au cours des années 1960 : outre sa participation à deux colloques organisés par l'Institut Gramsci de Rome en décembre 1961 et en mai 1964, il faut signaler la nécrologie de Palmiro Togliatti publiée en 1964 dans le journal officiel du PCI *L'Unità*⁴⁴, l'entretien avec Rossana Rossanda pour *Il*

Manifesto en 1969⁴⁵, la traduction en italien (chez Editori Riuniti, la maison d'édition du PCI) d'une série d'écrits politiques de Sartre dans un volume intitulé *Il filosofo e la politica*, préfacé par un des dirigeants du PCI Mario Alicata⁴⁶, ou encore le livre de Pietro Chioldi *Sartre e il marxismo*, qui est sorti en 1965 en donnant lieu à un véritable débat⁴⁷, sans oublier plusieurs numéros monographiques dédiés à Sartre par *Aut Aut*, la revue fondée par Enzo Paci en 1951⁴⁸.

Des échanges non occasionnels donc, mais témoignant au contraire d'un intérêt et d'une ouverture réciproques entre Sartre et les intellectuels italiens liés au PCI⁴⁹. Pour ces derniers, le défi est celui de mener une confrontation « objective » avec la pensée sartrienne, selon l'invitation faite par Alicata dans la Préface à *Il filosofo e la politica*, visant à indiquer dans l'analyse *philosophique* de l'histoire et de la politique communistes, les bases d'un possible dialogue avec Sartre. Précisément à partir de ce terrain de confrontation, il fallait remettre en question l'impossibilité, pour un Parti communiste, de partager avec l'intellectuel, dégagé de sa discipline, le moment de *l'élaboration politique*.

Pour Sartre, le début des années 1960 est un moment particulier à plusieurs égards : sur le plan de sa production philosophique, il fait face aux difficultés d'achever l'ouvrage auquel il travaillait depuis quatre ans, la *Critique de la Raison dialectique*, dont la sortie du premier tome avait reçu un accueil assez mitigé en France. Sur un plan personnel, il se trouve confronté à la mort des figures ayant revêtu un rôle important dans sa vie, comme Camus, Merleau-Ponty et Fanou⁵⁰. Sur le plan de la réflexion politique, enfin, les débats avec les

en parle comme d'un organe, qui « à cause de son esprit d'analyse et de synthèse, qui vient de Gramsci et de Togliatti, n'est pas uniquement le parti des ouvriers, pas même celui de l'intelligence : c'est le plus intelligent des partis. [...] Il est devenu pour ses adhérents non seulement la promesse d'une libération future, mais leur liberté présente de penser et d'agir, de comprendre le monde et de débarrasser leurs altérations. » (*Ibid.*, p. 151).

⁴⁵ Cf. J.-P. Sartre, « Masses, spontanéité, parti », repris dans *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972, p. 262-290. Dans cet entretien avec R. Rossanda, il est question d'explicitier les bases théoriques du problème incontournable posé par Mai 68, à savoir la possibilité de critiquer le spontanéisme des « mouvements de base » sans pour autant s'aligner sur le réformisme des partis communistes, ni sur leur dégradation bureaucratique. L'image du Parti défendue par Sartre pendant les années 1950 est ici soumise à une critique serrée : Sartre relève les carences théoriques qui, à l'époque, lui avaient interdit de penser une articulation différente entre, d'un côté, le particularisme de l'expérience fragmentaire de la lutte et, de l'autre, l'institutionnalisation d'un moment politique unificateur.

⁴⁶ J.-P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, trad. it. L. Trentin et R. Ledda, Rome, Editori Riuniti, 1964.

⁴⁷ Cf. P. Chioldi, *Sartre e il marxismo*, Milan, Feltrinelli, 1965. Il s'agit d'un livre très critiqué, en Italie comme en France, en raison de la reconstruction souvent grossière qu'il propose du rapport entre Sartre et la pensée de Marx. André Gotz, par exemple, a écrit un article pour déconstruire les thèses défendues par Chioldi, voir : « Sartre et le marxisme », *Critica Marxista*, n° 1, 1966 et repris dans M. Contat (sous la direction de), *Sartre*, Paris, Bayard, 2005, p. 101-125. De la même manière, R. Rossanda a critiqué le livre dans un article intitulé « Sartre e la pratica politica », *Aut Aut*, numéro spécial « Sartre dopo la Critique », n° 136-137, juillet-octobre 1973, p. 13-40.

⁴⁸ Cf. *Aut Aut*, n° 51, mai 1959 (articles de C. Bo, E. Filippini, P. Caruso, U. Segre, G. Morpurgo-Tagliabue, O. Boriello, E. Paci), *Aut Aut*, n° 82, juillet 1964 (articles d'E. Paci, G. Daghini, A. Bonomi, M. Maggù, P. Camuso); *Aut Aut*, n° 136-137, juillet-octobre 1973 (articles de E. Paci, R. Rossanda, P. A. Rovatti, F. Ferragni, C. Ambroise, G. Cera, A. Vigorelli, J.-P. Sartre).

⁴⁹ A cet échange entre Sartre et les communistes italiens suscité par des préoccupations théoriques et politiques similaires, ou du moins complémentaires, il faut ajouter la curiosité et l'admiration que Sartre a manifestées, dès le début des années 1950, pour les villes, la culture et la littérature italiennes, comme témoignent les belles pages de *La Reine Albenarie ou le dernier Touriste* (Paris, Gallimard, 1991). Il serait intéressant de conduire une lecture croisée entre les notes de Sartre sur Naples et celles rédigées par d'autres philosophes dans la première moitié du 20^{ème} siècle. Est disponible en italien un volume qui recueille les écrits sur Naples de T. W. Adorno, W. Benjamin, E. Bloch, S. Kracauer, A. Sohn-Rechel, *Napoli*, Ed. L. ancora del Mediterraneo, 2000.

⁵⁰ Après la mort de Merleau-Ponty, advenue le 3 mai 1961, la mort de Fanou date du 6 décembre 1961, donc une semaine avant le Colloque à l'Institut Gramsci de Rome. Pour comprendre les effets que cet épisode a eus sur Sartre, ainsi que les difficultés qui ont marqué sa vie personnelles et intellectuelle au début des années 1960, voir

⁴³ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, p. 57.

⁴⁴ Publié ensuite dans *Les Temps Modernes*, n° 221, octobre 1964 et repris dans *Situations IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, p. 137-151. L'enthousiasme avec lequel Sartre remarque l'ouverture du PCI au monde intellectuel semble parfois exagéré et son portrait du PCI apparaît même trop généreux – par exemple lorsqu'il

communistes français s'arrêtaient souvent sur des impasses et étaient engloutis par des tons polémiques, comme en témoigne la série d'articles publiés, quelques années après, dans la revue *Nouvelle Critique* sous le titre *Sartre est-il marxiste ?*⁵¹. Dans ces articles, où la position de Sartre est ramenée à un « fétichisme des masses » incapable de saisir le lien entre conscience de classe et forces productives – et sa lecture de Marx aplatie dans une perspective fortement hégélianisée –, se fait entendre, de façon claire et sans appel, le verdict de l'orthodoxie marxiste française envers l'auteur de la *Critique*⁵².

Pour comprendre les raisons qui ont poussé Sartre à se tourner vers les réflexions et les recherches conduites par les communistes italiens, il faut rappeler que les liaisons entre le PCF et les cercles intellectuels ne sont pas de la même nature que celles entretenues par le PCI. Dans celui-ci, comme le souligne Marc Lazar, la présence des intellectuels, le plus souvent philosophes ou historiens, auprès de la direction du Parti, a favorisé l'éclosion des discussions théoriques et culturelles en son sein⁵³. En outre, en Italie, la persistance de l'esprit unitaire forgé par l'antifascisme a facilité la circulation d'idées entre les intellectuels et le Parti.

Si le PCF « diffuse avec un certain succès une version simplifiée et pédagogique du marxisme et en fait une méthode politique à part entière », en Italie la situation est différente : « non seulement parce que le marxisme y eut davantage des théoriciens qu'en France, en particulier avec un Antonio Labriola [...] ou un Benedetto Croce. Mais bien à cause d'Antonio Gramsci, théoricien et dirigeant politique [...] Avec Gramsci, le marxisme comme philosophie passe d'un moment purement didactique (doctrinaire pour l'essentiel), à celui de l'analyse et de la recherche sur le vif »⁵⁴.

Ainsi, le combat politique du PCI cherchait et trouvait une légitimité intellectuelle à travers une confrontation incessante avec la théorie et en particulier avec la réflexion philosophique, laquelle s'intégrait de façon essentielle à sa culture⁵⁵.

2. Portrait de Cesare Luporini en philosophe althussero-sartrien

Cesare Luporini est une figure centrale et emblématique du marxisme italien des années 1950 et 1960, aussi bien sur un plan politico-institutionnel (inscrit au PCI dès 1943, il a été membre du Comité Central du Parti, mais aussi sénateur de la République de 1958 à 1963), que sur un plan théorique et philosophique. Son profil intellectuel est sans doute singulier car Luporini propose, *tout à la fois*, une réélaboration de la tradition marxiste italienne (de la pensée de Gramsci en premier lieu) et une ouverture de ses recherches à l'horizon européen du marxisme – en tissant des dialogues structurés avec certains de ses représentants⁵⁶. Sa pensée fonctionnelle comme une sorte de prisme à travers lequel arrivent à se

croiser des faisceaux lumineux provenant d'horizons théoriques assez différents entre eux, comme par exemple le marxisme d'Althusser et celui de Sartre. Luporini a essayé de retenir les éléments les plus significatifs de l'un et de l'autre, en créant des interactions qui allaient au-delà des oppositions stériles nourrissant les querelles.

Avant de cerner de plus près les échanges philosophiques qui ont eu lieu (mais aussi ceux qui *auraient pu* avoir lieu) entre Sartre et Luporini, il est important de s'arrêter un instant sur l'attention prêtée par ce dernier à la pensée d'Althusser. Sans jamais adhérer entièrement aux analyses althusseriennes, Luporini a néanmoins joué un rôle très important dans l'introduction en Italie de celles-ci : c'est à lui, par exemple, que l'on doit la traduction de *Pour Marx*⁵⁷ chez Editori Riuniti, malgré les réticences manifestées à cet égard par la direction du Parti. Dans *L'introduction* à la traduction italienne de *Pour Marx*, Luporini expose les éléments qui doivent retenir l'attention des marxistes italiens, en premier lieu l'analyse proprement épistémologique qu'Althusser a appliquée sur les textes de Marx :

Une exigence, aujourd'hui inéluctable, se fait jour avec force dans les recherches d'Althusser ; celle de l'historicisation de chaque phase de la pensée de Marx – préhistoire et histoire du marxisme, avant tout chez Marx lui-même. [...] Ce qui compte avant tout, c'est l'hétérogénéité fondamentale, mise en lumière par Althusser, entre l'anthropologisme de Feuerbach et le terrain conquis par le matérialisme historique. [...] Il s'agit d'un point dont les conséquences théoriques sont d'une grande importance pour les sciences humaines et pour leur rapport avec le marxisme »⁵⁸.

Il ne manque pas, toutefois, d'explicitier une série de réserves vis-à-vis des positions théoriques d'Althusser, en critiquant par exemple la façon réductrice avec laquelle ce dernier a abordé la question de l'homme au sein de la pensée de Marx. Dans la longue introduction à la traduction italienne de *L'idéologie allemande*, Luporini discute la thèse althusserienne de la « coupure épistémologique » à l'égard des écrits de Marx successifs à 1845⁵⁹, et il affirme :

En dépit de grands mérites qui doivent lui être reconnus, cette interprétation [celle d'Althusser] nous semble perdue en chemin un terme qui restera toujours au centre du discours scientifique de Marx : les individus humains dans leur pluralité individuelle, laquelle, jointe à la reconnaissance de leur concrétude sensible, représente chez Marx l'héritage anti-spéculatif feuerbachien (« les individus humains vivants » comme unique « pré-supposé » de l'histoire, selon la formulation de *L'idéologie* version italienne du texte à para dans la revue *Critica Marxista*, n° 16, 1978, p. 17-50, sous le titre « Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx »).

Cf. L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. F. Madonia, Introduzione di C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1967. De la même manière, il faut attribuer en grande partie à Luporini la parution de plusieurs écrits d'Althusser (traduits en italien) dans la revue *Critica Marxista*, la revue théorique de la Direction du PCI, entre les années 1960 et 1970. Cf. par exemple : L. Althusser, « Marxismo e Umanesimo », *Critica Marxista*, n° 2, 1964, p. 69-88 ; « Per un concetto di storia », *Critica Marxista*, n° 1, 1966, p. 36-55 ; « Ideologia e apparati ideologici di Stato », *Critica Marxista*, n° 5, 1970, p. 23-65. Pour une description de la revue *Critica Marxista*, de son rôle dans le débat politique et culturel italien des années 1960-1970, mais aussi de la centralité que Luporini a revêtue dans l'orientation de la revue, voir G. Liguori, « Critica Marxista 1963-1991. Il marxismo italiano tra teoria e politica », dans P. Di Giovanni (dir.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste (1945-2000)*, Milan, Franco Angeli, 2006, p. 143-157.

Cf. Luporini, « Réflexions sur Louis Althusser » [version française de *L'introduction* à la traduction italienne de *Pour Marx*], *L'homme et la société*, n° 4, 1967, p. 23-35, disponible en ligne à l'adresse : http://www.persee.fr/doc/homo_0018-4306_1967_num_4_1_1020. Un autre aspect du travail althusserien apprécié et souligné par Luporini concerne la critique de l'historicisme, liée à une problématique de la temporalité posant « [...] contre Hegel (et contre la conception courante) la question des caractères et rythmes différentiels de la temporalité selon les différents niveaux et les différents contextes des activités humaines et sociales (structurelles et super-structurelles). C'est une problématique à peine ébauchée, mais d'une grande actualité : que l'on pense à l'importance qu'ont aujourd'hui, dans les sciences humaines, la distinction entre diachronie et synchronie, et les problèmes d'orientation et de méthodes qui s'y rattachent » ; voir *ibid.*, p. 35.

⁵⁹ Cf. L. Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 24-32.

G. Corraam, « Se récapituler au futur : Sartre et Fanon, l'enjeu d'une préface », *Les Temps Modernes*, n° 686, 2015, p. 105-134.

⁵¹ *Sartre est-il marxiste ? La Nouvelle Critique*, n° 173-174, 1966. Le recueil comprend les articles suivants : A. Gisselbrecht, « Présentation » ; J. Rony, « Sartre et la politique » ; J. Colombel, « Sartre : approches méthodologiques » ; F. Hineker, « Sartre et l'histoire » ; Ch. Glucksmann, « Sartre et le gauchisme esthétique ».

⁵² Cf. aussi J.-P. Sartre (avec R. Garaudy, J. Hyppolite, J.-P. Vigié, J. Orsel), *Marxisme et existentialisme. Controverses sur la dialectique*, Paris, Plon, 1962.

⁵³ Cf. M. Lazar, *Maisons Rouges. Les partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Paris, Aubert, 1992, p. 256 et sq.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 261.

⁵⁶ Comme exemple parmi d'autres, on signalera la participation de Luporini au Colloque sur « Marx et la critique de la politique », qui a eu lieu à Poitiers en novembre 1977. Une version augmentée de l'intervention de Luporini a été publiée dans É. Ballbar, C. Luporini, A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979. La

allemande). La scientificité du texte de Marx consiste proprement, me semble-t-il, dans le fait de penser les structures en fonction des individus (et vice versa) qui, dans le cas en question, sont les individus humains. Un structuralisme qui perdrait ou, en quelque mesure, consommerait ce présupposé [...] est pure idéologie, même s'il présente une apparence scientifique.⁶⁰

Ce sont des critiques assez proches de celles que Sartre lui-même adressait à Althusser et à une certaine version du structuralisme⁶¹. Cela ne doit pas étonner : Luporini a en commun avec Sartre une série d'interrogations et de problématiques philosophiques, qui marque de frappante proximité entre leurs réflexions respectives. Il suffit de rappeler l'exigence de redéfinir la question de l'humanisme marxiste, la centralité de la structure *projective* dans la construction de la subjectivité, la critique de toute position historiciste, jusqu'à l'expérimentation d'une méthode, dialectique et matérialiste, pour analyser à la fois et indissociablement la vie et l'œuvre littéraire d'un homme⁶². D'ailleurs, une telle proximité ne se borne pas au partage de certains axes de recherche ; elle semble même enracinée dans leurs biographies intellectuelles et dans leurs parcours de formation philosophique, qui ont souvent suivi des chemins parallèles.

Tout comme Sartre, Luporini a fait un séjour d'étude en Allemagne en 1933-1934, qui lui a permis de suivre les séminaires de M. Heidegger à Fribourg et de N. Hartmann à Berlin. Très influencé par la philosophie heideggerienne, il a pris progressivement distance avec l'appareil conceptuel de *Sein und Zeit* pour écrire, en 1941, un ouvrage philosophique original intitulé *Situazione e libertà nell'esistenza umana (Situation et liberté dans l'existence humaine)*⁶³, qui le fait connaître comme un des principaux représentants italiens de l'existentialisme, dont il offre une version profondément marquée par la philosophie kantienne⁶⁴.

En 1945, il a co-fondé *Società*⁶⁵, une revue trimestrielle dont il a été vice-directeur, en jouant un rôle de premier plan au cours de deux premières années, auxquelles succède un

changement voulu par la direction du PCI : celle-ci réclame une ligne éditoriale plus compacte et organique par rapport au Parti, suite aux rappels à l'ordre reçus de la part de Moscou, qui ne voyait pas d'un bon œil la « voie italienne au socialisme » introduite par Togliatti.

Malgré cette intervention du Parti dans une revue qui, comme *Società*, était née *justement* pour se distinguer de la revue théorique officielle du PCI (*Rinascita*), Luporini continue de faire partie du comité de rédaction, en gardant une certaine marge d'autonomie dans les choix éditoriaux – ce qui lui vaudra des critiques de la part de Togliatti, même dans les années suivantes. Il n'hésite pas, par exemple, à donner une place à la littérature américaine (comme à l'ouvrage de Richard Wright, *Black Boy*, sorti en anglais en 1945 et traduit en italien par Cesare Pavese), ainsi qu'aux études d'ethnologie, en publiant, entre autres, l'essai d'Ernesto De Martino « Storia del mondo popolare subalterno » en 1949⁶⁶. Cela témoigne de la volonté de Luporini d'ouvrir la réflexion théorique et culturelle des communistes italiens à des références et à des voix qui n'étaient pas internes à la structure-Parti (voire qui étaient critiquées vis-à-vis de celle-ci) et qui pouvaient, néanmoins, produire des effets positifs sur le Parti lui-même, trop souvent enfermé dans une culture canonisée.

Ce qui distinguait le projet de *Società*, outre la déclaration explicite de ne pas être une « revue du Parti », c'était l'analyse des conditionnements historiques de la pensée et de la culture, point de départ indispensable pour mener une enquête critique sur le présent. C'est pourquoi, tous les numéros de la revue s'ouvraient par une section portant le titre (très sartrien !) de « Situazione » (presque toujours signée par Luporini entre 1945 et 1947), dans laquelle il s'agissait d'analyser un aspect de la situation politique contemporaine, afin de prendre position en son sein à travers les choix et les recherches menées par la revue.

Cela a signifié, en premier lieu, prendre des distances avec certaines visions de l'histoire italienne (comme celle défendue par Benedetto Croce) qui voyaient dans le fascisme une « aberration passagère et casuelle », comme s'il s'agissait « d'un corps étranger introduit de façon violente dans l'organisme social ». Au contraire, écrit Luporini, « le fascisme est né des viscères de notre société⁶⁷ », en défendant une approche des événements historiques à partir de leur enracinement social et politique, dans le sillage des enquêtes historiques de Marx et d'une attention constante à la critique de l'économie politique. Il y a là un des acquis méthodologiques auxquels Luporini ne renoncera jamais tout au long de sa réflexion philosophique et politique – mais aussi, probablement, le point de tangence majeure avec la

traduction française de la présentation de *Il Politecnico* écrite par Vittorini. La publication de l'article de Sartre dans *Il Politecnico* provoque une réaction assez forte de la part de Luporini, lequel écrit « Rigore della cultura » (*Società*, n° 5, 1946), article de réponse à la vision « synthétique » de la culture défendue par Sartre et par la ligne de la revue de Vittorini. Dans cet article, Luporini reformule des objections à Sartre qui avaient déjà été formulées l'année précédente par son ami A. Massolo dans l'article « Esistenzialismo e Borghesismo », paru dans la revue *Socialismo* (revue dirigée par Morand et Panzieri). Dans le même esprit critique (voire « anti-sartrien », même si Sartre a fonctionné ici, au moins partiellement, comme cible polémique pour critiquer la ligne de la revue de Vittorini), la revue *Società* publie en 1946 la traduction d'un article de J. Frid sous le titre provocateur « Sartre e l'individualismo borghese ».

60 Cf. E. De Martino, « Intorno a una storia del mondo popolare subalterno », *Società*, n° 3, 1949, p. 412-420. C'est Luporini qui voulut la publication dans la revue de cet essai, dans le but d'ouvrir un débat autour des rapports entre le marxisme et les disciplines ethno-anthropologiques, chose qui n'allait pas de soi en Italie, à cette époque là. L'objectif fut atteint (Luporini a publié à la suite une recension de l'essai de De Martino, « Intorno alla storia del "mondo popolare subalterno" », *Società*, n° 1, 1950), car s'ensuivirent une série de réflexions autour des rapports entre la culture des classes dominantes (hégémoniques) et la culture des classes subalternes, ainsi que de leurs conditionnements réciproques.

61 C. Luporini, « Situazione », *Società*, n° 1-2, 1945, p. 5.

19

60 C. Luporini, *Introduzione a l'Idéologie Allemande*, tr. fr. J. Tarrab, *L'homme et la société*, n° 7, 1968, numéro spécial 150^{ème} anniversaire de la mort de K. Marx, p. 34. Consultable en ligne à l'adresse : http://www.pensee.fr/doc/hommo_0018-4306_1968_num_7_1_1_097.

61 Cf. par exemple l'entretien avec B. Pingaud publié dans la revue *L'Arc*, n° 30, (numéro spécial Sartre), 1966, où Sartre affirme : « Je ne conteste pas l'existence des structures, ni la nécessité d'en analyser le mécanisme. Mais la structure n'est pour moi qu'un moment du pratico-inerte. Elle est le résultat d'une praxis qui débordé ses agents. Toute création humaine a son domaine de passivité ; cela ne signifie pas qu'elle soit de part en part subie. [...] L'homme pour moi est le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse » (p. 90).

62 S'il est superflu de rappeler les travaux de Sartre à cet égard, de Baudelaire à Mallarmé, de Genet à Flaubert, l'apport fourni par Luporini au champ de la littérature est sûrement moins connu, en particulier avec l'essai de 1947 « Leopardi Progressivo », repris dans *Filosofia vecchi e nuovi* : *Scheler-Hegel-Kant-Fichte-Leopardi*, Florence, Sansoni, 1947. En raison de l'attention suscitée par ce travail (aussi bien de la part des marxistes que de la part des spécialistes de la poésie leopardienne), *Leopardi Progressivo* a été republié en volume autonome en 1980.

63 C. Luporini, *Situazione e Libertà nell'esistenza umana*, Firenze, Le Monnier, 1942.

64 Cette « voie kantienne » de l'existentialisme est sûrement un des traits qui distinguent la pensée de Luporini : entre la fin des années 1920 et le début des années 1930, en Italie (mais aussi en France et en Allemagne), c'est le jeune Hegel qui constitue la référence principale pour l'existentialisme (le Hegel de Dilthey et de Nohl, le Hegel de la « conscience malheureuse » de J. Wahl, le Hegel « mystique » de G. Della Volpe, etc.). L'importance de Kant est bien visible tout au long de la production philosophique de Luporini, voir par exemple : *Filosofia vecchi e nuovi* : *Scheler-Hegel-Kant-Fichte-Leopardi*, Florence, Sansoni, 1947 ; *Il criticismo di Kant*, Florence, Sansoni, 1959 ; *Spazio e materia in Kant. Con una introduzione al problema del criticismo*, Florence, Sansoni, 1961.

65 Avec Ranuccio Bianchi Bandinelli, Romano Bilentchi et Maria Chiesi. Il n'est pas inutile de rappeler la polémique qui est née entre la revue *Società* et celle dirigée par Elio Vittorini, *Il Politecnico*. Cette dernière a publié, en janvier 1946, le texte de présentation des *Temps Modernes* écrit par Sartre et traduit en italien sous le titre « Una nuova cultura come cultura sintetica » (et, réciproquement, Sartre publie dans *Les Temps Modernes* la

façon sartrienne de penser l'histoire comme « nécessité de la contingence », c'est-à-dire d'un point de vue philosophique, critique et matérialiste tout à la fois.⁶⁸

*

Ce type de rapprochement entre la biographie et la réflexion de Sartre et celles de Luporini, n'a certainement pas le but d'établir, entre les deux, des connexions purement extérieures ou de négliger les différences profondes qui les séparent – à commencer par leur rapport au Parti et à l'institution : entièrement intégré et activement engagé en leur sein, Luporini (membre du Comité Central du PCI, sénateur de la République, professeur de philosophie à l'Université), radicalement critique et foncièrement inassimilable dans le cas de Sartre. Il s'agit plutôt, à travers cette rapide traversée de leur vie et de leur production intellectuelle, d'expliquer les raisons qui ont poussé, l'un comme l'autre, à entamer un dialogue autant sur le plan philosophique que sur le plan politique, à vouloir cerner leur accord et leur désaccord sur la façon de lire et d'« utiliser » la pensée de Marx, bref, à se reconnaître réciproquement comme interlocuteurs dans le but, commun, de garder vivant le marxisme.

En effet, Luporini a toujours pris position à l'égard des conceptions philosophiques de Sartre, de l'usage que celui-ci a fait de la pensée de Marx, sans dissimuler les distances politiques qui l'en séparaient. Par exemple, dans un article paru en 1963 dans *Critica Marxista*, sous le titre « Sartre e i comunisti »⁶⁹, il déploie une défense de Sartre comme réponse au portrait assez critique qu'en avait dressé, quelque mois auparavant, un des dirigeants du PCF, Léo Figuières.⁷⁰ Cette prise de position, a au moins deux objectifs : tout d'abord, rappeler aux camarades français que l'ennemi contre lequel il faut se battre n'est pas Sartre ; au contraire, les communistes ont des ennemis en commun avec Sartre et c'est précisément pour les combattre avec plus d'efficacité qu'ils doivent se confronter avec la pensée de l'philosophe. En outre, Luporini en profite pour relancer une réflexion sur les rapports entre les communistes et la figure de « l'intellectuel indépendant », de celui qui se déclare marxiste sans militer dans le Parti ; autrement dit, d'un intellectuel comme Sartre qui, en tant qu'homme singulier, assume une position propre, entre dans une bataille démocratique, avec sa propre contribution d'idées, de problèmes, de critiques et de recherche. À cet égard, Luporini rapproche Sartre de ce que Gramsci nommait le « philosophe individuel » pour le distinguer du « penseur collectif », c'est-à-dire du Parti révolutionnaire de la classe ouvrière. Il voit donc chez Sartre les caractères d'une nouvelle figure d'intellectuel, capable de se faire un « organisateur des aspects pratiques de la culture », de se saisir non seulement en tant que personnalité individuelle, mais surtout à travers un « rapport social actif

de modification du milieu culturel »⁷¹. Luporini invite ainsi les communistes (italiens et français) à ne pas se limiter à considérer Sartre pour ce qu'il dit dans les interviews, dans des déclarations parfois rhétoriques ; il invite à saisir, plus profondément, ce qui se manifeste sur le vif de sa pensée et de son action, à saisir les effets matériels de son réel engagement démocratique et anticolonialiste. En reprenant l'invitation faite par Togliatti dans son discours au X^e Congrès du PCI, Luporini insiste sur la nécessité de s'ouvrir aux positions des intellectuels externes au Parti à partir d'une « analyse de contenu »⁷², c'est-à-dire à partir des vérités que les communistes considèrent comme propres et qui, souvent, sont simplement formulées dans un langage différent.

Au début de la *Critique de la Raison dialectique*, Sartre énonce que le marxisme est la philosophie indépassable de notre époque. [...] Je crois qu'il s'agit d'une vérité que nous avons en commun avec lui, à partir de laquelle nous devons commencer et recommencer à discuter (de façon utile non pas pour une seule partie, mais avec esprit de recherche) chaque position philosophique de Sartre que ne nous semble pas acceptable.⁷³

Cette « distance dans la proximité » – qu'il faut reconnaître, selon Luporini, pour favoriser les échanges avec Sartre – ne se borne pas à une volonté formelle de dialogue, ni à une posture intellectuelle qui aurait pour but d'émousser la rigidité du Parti vis-à-vis des positions critiques. Ce qui fait du dialogue entre Sartre et Luporini un dialogue « de contenu », et non pas de simple contingence, c'est en premier lieu leur approche *existentielle* du marxisme, le fait d'avoir rencontré la pensée de Marx à travers celle de Kierkegaard, en reprenant (chacun à sa façon) une thématique abordée au milieu des années 1930 par Karl Löwith.⁷⁴ Tout comme Sartre, au début de *Questions de méthode*, salue dans la philosophie de Marx une heureuse synthèse matérialiste de deux différentes conceptions de l'homme, respectivement celle de Hegel et celle de Kierkegaard⁷⁵, de la même manière (et déjà à partir des années 1940), Luporini voit chez Kierkegaard et Marx l'indication des points fondamentaux pour construire un « humanisme réel », à savoir les catégories d'« individualité » et de « socialité » par rapport auxquelles seulement les notions de dialecticité et d'historicité peuvent acquérir sens et valeur.

⁷¹ C. Luporini, « Sartre e i comunisti », p. 106.

⁷² C'est pourquoi Luporini cite comme exemple d'un dialogue productif entre Sartre et les communistes l'essai de Roger Garaudy *Questions à Jean-Paul Sartre* (Paris, Clarté, 1960) où Garaudy mène une critique serrée de la *Critique de la Raison dialectique*, précédée par une *Lettre ouverte à Sartre*. Dans celle-ci, Garaudy souligne que ses critiques doivent s'entendre à partir d'un horizon commun. Tout en reconnaissant les divergences théoriques, il ne fait pas oublier l'essentiel : Sartre, tout comme les communistes français, a combattu dans la Résistance, s'est opposé à la guerre du Vietnam, a pris maintes fois position contre la guerre d'Algérie, il est contraire à toute forme de pouvoir personnel, bref les iniquités et les colères qui enflammèrent Sartre sont les mêmes que celles qui occupent le PCF, bien que celui-ci ne puisse pas accepter les solutions politiques proposées par le philosophe.

⁷³ C. Luporini, « Sartre e i comunisti », p. 110.

⁷⁴ Luporini a été sans doute influencé par l'article de K. Löwith, « La conclusione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard », publié en italien dans la revue de G. Gentile *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 16, 1935, p. 343-371. Cet article de Löwith a paru pour la première fois en français dans la revue *Recherches Philosophiques* (vol. IV, n° 5-6, 1934-1935, p. 232-267) sous le titre « L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard ». Il est donc fort probable que Sartre le connaissait, vu que, à cette même époque, il plaçait dans la même revue son essai sur *La transcendance de l'Égo*.

⁷⁵ « Par rapport à Hegel [Kierkegaard] marque un progrès vers le réalisme puisqu'il insiste avant tout sur l'irréductibilité d'un certain réel à la pensée et sur sa primauté. [...] Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel, puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de l'existence humaine et puisqu'il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective », J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 16-18 (Sartre souligne).

⁶⁸ Que l'on pense à l'insistance de Sartre sur la nécessité d'expliquer les faits historiques en considérant aussi bien les conditions « objectives » que les déterminations « subjectives » qui se trouvent à leur base, et en réduisant au minimum le rôle du hasard, de l'indétermination et du non-savoir : « Ce que nous entendons montrer c'est que ce Napoléon était nécessaire, c'est que le développement de la Révolution a forgé en même temps la nécessité de la dictature et la personnalité entière de celui qui devait l'exercer ; [...] il ne s'agit pas d'un universel abstrait, d'une situation si mal définie que plusieurs Bonaparte étaient possibles, mais d'une totalisation concrète où cette bourgeoisie réelle, faite d'hommes réels et vivants, devait liquider cette Révolution et où cette Révolution créait son propre liquidateur en la personne de Bonaparte », J.-P. Sartre, *Questions de méthode* [1957], Paris, Gallimard, Tel, 1986, p. 78-79 (Sartre souligne). La même approche a été adoptée par Sartre dans son analyse de l'*individu-commun* Staline et du stalinisme comme *historialisation du marxisme* : voir *Critique de la Raison dialectique*, t. II, *l'Inintelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985, p. 214-217.

⁶⁹ C. Luporini, « Sartre e i comunisti », *Critica Marxista*, n° 2, 1963, p. 102-110.

⁷⁰ L. Figuières, « La lutte idéologique en France », paru en italien dans la revue *Problemi della pace e del socialismo*, janvier 1963, cité par Luporini dans « Sartre e i comunisti », p. 103.

De même, tout comme Sartre n'a jamais cessé de marquer l'écart entre sa conception de la dialectique et la dialectique de Hegel, Luporini (en jouant Kant contre Hegel) a prêté une grande attention à distinguer la dialectique proprement historique de la matérialité de la nature, à ne pas postuler leur homogénéité, à n'accepter aucune fermeture du cercle dialectique ; ce qui revient à dire, en termes sartriens, à refuser un arrêt du mouvement totalisateur, celui-ci ne pouvant se déployer autrement qu'en forme de *spirale*. Admettre une dialectique de la Nature, telle qu'Engels l'a décrite dans *L'Anti-Dühring* (« la nature sans addition étrangère ») signifie tomber dans une perspective théologique et « soumettre l'humain à l'Autre que l'homme » – chose qui, pour Sartre, est aussi dangereuse qu'accepter la conception heideggerienne de l'Être⁷⁶.

La critique du « matérialisme métaphysique » est donc centrale aussi bien chez Sartre que chez Luporini, car tous les deux considèrent à la base de la dialectique historique l'activité humaine sensible, comme *praxis*, travail, capacité transformatrice⁷⁷.

3. Le débat Sartre/Luporini à l'Institut Gramsci : enjeux philosophiques et politiques

3.1. Subjectivité, objectivité, objectivation

C'est précisément autour du rapport entre homme et nature, entre subjectivité et objectivité, que s'ouvre le Colloque de 1961 à l'Institut Gramsci, ayant pour thème *Marxisme et subjectivité*. Après la conférence de Sartre⁷⁸, c'est Luporini qui prend la parole, avec une intervention intitulée « Il problema della soggettività » (Le problème de la subjectivité)⁷⁹. Dès le début, il tient à expliciter son accord avec Sartre sur la nécessité d'attribuer à la question de la subjectivité un rôle central dans le marxisme, jusqu'à la considérer comme le véritable « noyau générateur » de la réflexion marxiste. En outre, il partage la tentative d'évaluer, d'un point de vue critique et scientifique, le rôle de la subjectivité au sein du devenir historique, considéré dans son développement « objectif ».

À partir de ce cadre, Luporini montre le double rapport que la subjectivité humaine entretient avec la nature : celle-ci doit être considérée, d'un côté, comme *objet* pour la satisfaction du sujet et, de l'autre, comme élément objectif présent (de façon subjective) au sein même de l'homme. C'est pourquoi, la catégorie de nature doit être analysée en tant qu'élément distinct et opposé par rapport à l'homme, mais aussi comme champ de manipulation et de transformation technique *par et pour* l'homme (ce que Sartre appelle la « matière ouverte »). Face à ce que Luporini nomme la « fermeture zoologique de l'animal⁸⁰ »,

⁷⁶ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, t. 1 : *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960 (noté CRD), p. 248 ; voir, en particulier, la note 1, où Sartre avance le parallèle entre la conception heideggerienne de l'Être et la conception engelsienne de la Nature.

⁷⁷ Cf. C. Luporini, *Dialectica e Materialismo*, p. 66. Dans un contexte philosophique encore marqué par le néo-idéalisme (B. Croce et G. Gentile) comme l'était le contexte intellectuel italien des années 1940 et 1950, l'insistance de Luporini sur cet aspect de la pensée de Marx ne doit pas être sous-estimée. Voir, à ce propos, A. Tosel, *Marx en Italie. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Manuzim, I.E.R., 1991.

Voir aussi la traduction italienne de cette conférence, accompagnée d'un long et utile appendice où Raoul Kirchmayr fournit les coordonnées historiques et culturelles de la rencontre entre Sartre et les intellectuels italiens du PCI, ainsi qu'un résumé détaillé du débat qui a suivi le colloque : J.-P. Sartre, *Marxisme e soggettività. La Conferenza di Roma del 1961, con ampio resoconto del dibattito che ne seguì*, trad. it. R. Kirchmayr, Rome, Christian Marinotti, 2015.

⁷⁹ Le texte de la conférence prononcée par Luporini à l'Institut Gramsci de Rome en 1961 est disponible en italien, retranscrit et publié sous le titre « Il problema della soggettività », *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze*, 2002, p. 5-20, en ligne à l'adresse : <http://www.fupress.net/index.php/adf/article/view/1972/1894>.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 19.

l'homme se dépasse dans le monde, en produisant une réalité objective. En tant qu'« être se projetant dans le monde objectif par le langage, par le travail et par la technique », l'homme produit une « deuxième subjectivité », s'inscrivant dialectiquement dans une « première subjectivité », constituée par sa dimension proprement biologique et animale – sur laquelle, évidemment, les effets de la projection vont rétroagir, en la modifiant. Le mouvement projection-réaction caractérise donc l'activité humaine comme activité transformatrice : selon Luporini, le marxisme a saisi cet aspect mieux que toute autre philosophie, et c'est justement ce qui le rend, à la fois, un humanisme et un naturalisme⁸¹.

C'est sur ce plan que Luporini se dit prêt à accueillir la conception sartrienne de la subjectivité comme « processus d'objectivation de soi⁸² », en précisant toutefois deux conditions ; premièrement, il faut considérer toujours la subjectivité dans la perspective d'une « seconde nature » constituée par l'ancrage social, économique et historique de l'homme ; deuxièmement, il faut garder la distinction entre deux plans d'analyse de la subjectivité : un plan strictement épistémologique (concernant la pratique effective de la recherche scientifique), où il est question d'évaluer le rôle subjectif de l'observateur qui modifie la nature de l'objet observé ; ensuite, un plan réflexif-existential, concernant le mouvement rétroactif par lequel la subjectivité se modifie elle-même dans le moment où elle s'objectivise en s'observant. Cette inévitable modification de soi produite par l'autoréflexion de la subjectivité empêche la fermeture intégrale du savoir sur l'homme ; c'est pourquoi, affirme Luporini, l'écart entre la sphère biologique-naturelle et la sphère socio-culturelle ne pourra jamais être entièrement comblé : il existera toujours une dialectique ouverte, voire conflictuelle, entre ces deux dimensions.

Au premier abord, la conception du rapport subjectivité-objectivité exposée par Luporini semble entièrement partageable d'un point de vue sartrien. Au cours de son intervention, Sartre lui-même a affirmé, en utilisant l'exemple de l'ouvrier communiste qui découvre son antisémitisme à travers une prise de conscience réflexive, que « l'apparition de la subjectivité-objet [via l'autoréflexion] entraîne pour la personne elle-même sa transformation »⁸³. En outre, Sartre a beaucoup insisté, dans son argumentation, sur le débordement constitutif de la subjectivité à la connaissance ; en tant que médiation entre deux moments de l'être transcendant (entre deux types d'extériorité) et étant précisément une médiation immédiate pour elle-même, la subjectivité ne peut pas contenir son propre savoir, elle se donne comme non-connaissance de soi-même⁸⁴, comme une « espèce d'épaisseur obscure qui est la façon dont on se comprend soi-même⁸⁵ ». Pareillement, est tout à fait acquise pour Sartre ce que Luporini pose comme condition méthodologique, c'est-à-dire l'évaluation du rôle de la subjectivité dans le rapport observateur-observé. Comme déjà *Questions de méthode* ne manquait pas de le souligner :

⁸¹ Cf. K. Marx, *Les Manuscrits de 1844 (Économie politique et philosophie)*, trad. fr. E. Bottigelli, Paris, Les Éditions Sociales, 1972, p. 81-82.

⁸² Dans son intervention, Sartre part de la question suivante : « Dans quelle mesure la subjectivité se fait-elle créant l'objectivité ? » ; la réponse émergeant de son analyse est que la subjectivité n'existe que dans et par l'action à travers laquelle elle se fait objet ; se faire continuellement objet est la seule façon pour la praxis d'opérer une transformation subjective de l'objectivité. Cf. J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, p. 47 et p. 97. Dans la *Critique*, Sartre avait déjà longuement justifié la distinction catégorielle entre *objectivation* et *objectivité* : la première concerne « l'homme agissant sur la matière », alors que la seconde décrit « la matière totalisée agissant sur l'homme ». Voir, par exemple, J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, t. 1, p. 284-285.

⁸³ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, p. 44.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 37-39.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 123.

La seule théorie de la connaissance qui puisse être aujourd'hui valable, c'est celle qui se fonde sur cette vérité de la microphysique : l'expérimentateur fait partie du système expérimental. C'est la seule qui permet d'écartier toute vision idéaliste, la seule qui montre l'homme réel au milieu du monde réel. Mais ce réalisme implique nécessairement un point de départ réflexif, c'est-à-dire que le *dévoilement* d'une situation se fait dans et par la *praxis* qui la change.⁸⁶

Malgré cette proximité méthodologique et conceptuelle dans la façon de poser le problème de la subjectivité, quand on lit la transcription du débat qui a eu lieu entre Sartre et Luporini, après le Colloque de 1961, on a parfois l'impression d'assister à un dialogue entre sourds.⁸⁷

Certes, pour l'un comme pour l'autre, la subjectivité constitue un moment indispensable du processus de l'objectivation, mais il y a un point de divergence *en amont* : pour Sartre, toute projection de la subjectivité dans le monde est une *objectivation*, ce qui veut dire une *réalisation* de la subjectivité ; pour Luporini, au contraire, il n'est pas suffisant de penser l'objectivité exclusivement en termes d'objectivation, car il y a une objectivité qui existe *réellement* et que le sujet ne doit pas seulement acquérir, mais aussi *conquérir* : une sorte d'« objectivité première » de la réalité — à partir de laquelle, seulement, le processus dialectique de l'objectivation pourrait se déclencher. D'un point de vue matérialiste (ou mieux : d'un matérialisme qui porte la marque de la formation *kantienne* de Luporini), il faut admettre l'existence d'une objectivité qui n'est pas objectivée, c'est-à-dire qui n'est pas le résultat d'une action du sujet, d'une objectivation. La première objectivité, à la différence de la seconde, indique une dimension qui, *en droit*, peut exister indépendamment de l'homme. En refusant la contraposition opérée par Sartre entre, d'un côté, le couple « réel »/« réalité » et de l'autre, « objectif »/« objectivité », Luporini affirme : « Il y a un *en soi* de l'objectivité, un *soi*, un *In-sich*, de l'objectivité, un *en-soi* de la partie de l'objet que, non seulement j'acquiers, mais que je *conquiers* par ce mouvement ». ⁸⁸

Or, il est évident que Sartre ne peut pas accepter cette position (et, significativement, il la renvoie à l'ontologie de Merleau-Ponty⁸⁹ : déjà *L'être et le néant* avait montré que *l'en-soi* est, par définition, indépendant de sa « conquête » de la part du *pour-soi*, quitte à tomber dans une conception idéaliste de l'être. Toutefois, ce postulat ontologique ne doit pas se transposer sur le plan gnoseologique, car il n'est pas possible de connaître (acquérir ou conquérir) une réalité sans faire d'elle un *objet pour nous*⁹⁰. Sartre défend cette position non seulement du point de vue de l'ontologie phénoménologique, mais aussi du point de vue du matérialisme historique : tout l'effort de la *Critique* vise à marquer l'irréductibilité de l'être au savoir, sans pour autant éliminer la médiation réflexive entre ces deux dimensions⁹¹. Le principe matérialiste qui établit la priorité de l'être sur la conscience n'affirme pas, chez Sartre, l'indépendance totale de l'être par rapport à l'activité humaine (théorique et pratique).

Cette discussion autour des notions d'*objectivité* et d'*objectivation* pourrait se réduire à une simple confusion de mots, de langues ou de définition catégorielle ; en réalité, l'enjeu

⁸⁶ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 34, n. 1 (Sartre souligne).

⁸⁷ Au cours du débat, Luporini affirme : « Je pense être celui [parmi les intervenants au Colloque] qui a les difficultés les plus grandes à l'égard de la position de Sartre ». J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, p. 136 et sq. Dans *Qu'est-ce que la subjectivité ?* a été retranscrite une entière section du débat entre Sartre et Luporini, autour du problème « Réalité et objectivité », cf. *Ibid.*, p. 164-174.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 169. Luporini formule ainsi sa question : « Est-il possible de parler d'une réalité sans se référer, en quelque manière, à l'objectivité ? ». La réponse de Sartre est que c'est impossible, *Ibid.*, p. 172.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 168-169.

⁹⁰ Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, voir en particulier : Introduction. *À la recherche de l'être*, § IV, V, VI, p. 23-33 ; Deuxième partie, Ch. III *La transcendance*, § I : *La connaissance comme type de relation entre le pour-soi et l'en-soi*, p. 208 et sq.

⁹¹ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, I, p. 115-135.

est bien plus important et s'atteste sur un plan strictement philosophique⁹². La question concerne les rapports entre la notion de « réalité » et celle d'« objectivité », c'est-à-dire la relation entre le plan de l'*être* et celui de l'*existence*, ainsi que leur *médiation* dialectique.

Si Luporini tend à faire passer le réalisme phénoménologique sartrien pour un idéalisme masqué, Sartre semble prêt, de son côté, à faire une concession partielle à son interlocuteur : une réalité qui n'est pas encore entièrement connue (travaillée ou intériorisée) par la subjectivité, affirme-t-il, peut être nommée une « objectivité relative », une « objectivité en marche, en mouvement, une objectivité implicite qui va s'explicitier, mais non pas une véritable objectivité »⁹³. À le considérer d'un tel point de vue, le débat de 1961 entre Sartre et Luporini ne semble pas avoir été très productif sur le plan philosophique, ni avoir sorti des effets considérables sur les interlocuteurs impliqués. Cependant, il n'en est pas tout à fait ainsi : premièrement, ce débat a poussé Luporini à écrire en 1962 un long essai intitulé « Marxisme e soggettività » (Marxisme et subjectivité) où il reprend les thématiques du colloque de l'année précédente, en discutant ouvertement les thèses exposées par Sartre à cette occasion. Cela nous autorise à penser que la discussion avec Sartre en 1961 a marqué dans une certaine mesure (ou du moins stimulé) la réflexion de Luporini, au point qu'il y revient à un an de distance — et qu'il retravaillera de nouveau ce texte en 1974 lorsqu'il décidera de le publier dans le recueil *Dialectica e Materialismo*⁹⁴.

Il y a une autre raison d'affirmer que le dialogue entre Sartre et Luporini n'a pas été une confrontation à vide ou de surface mais, au contraire, une véritable occasion pour réfléchir ensemble à des problèmes qui hantaient la pensée de l'un comme de l'autre. En effet, au cours de ce même débat de 1961, la question de l'objectivité a été posée sur un plan d'analyse supplémentaire, un plan « axiologique » qui concerne la permanence des valeurs (de l'œuvre d'art ou des actions collectives). Le problème est soulevé, encore une fois, par Luporini⁹⁵ qui s'interroge sur la possibilité d'évaluer une situation, un objet artistique, un événement historique, etc. comme pourvus d'une valeur « objective », « qu'il faut sans cesse reconquérir, mais qui est toujours là »⁹⁶. Luporini pose ainsi la question des paramètres objectifs et sociaux (possédant une certaine force *normative*) à partir desquels on peut

⁹² Il faudra, en outre, mesurer la portée de ce débat aux analyses que Marx a dédiées aux catégories d'*objectivation* et d'*objectivité*, en particulier dans les *Manuscrits de 1844*, où on lit (p. 56-57) : « L'actualisation du travail est son objectivation. Au stade de l'économie, cette actualisation du travail apparaît comme la *perte* pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la *perte* de l'objet ou l'*asservissement* à celui-ci, l'appropriation comme l'*aliénation*, le *dessaisissement* ». Mais encore plus important eu égard à la discussion entre Sartre et Luporini est le passage suivant, où Marx décrit l'homme comme « être objectif », comme objet lui-même : « L'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet *social*, que s'il devient lui-même pour soi un être social [...] ». A mesure que, partout dans la société, la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et, par conséquent, la réalité de ses propres forces essentielles, tous les *objets* deviennent pour lui l'objectivation de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient *lui-même* objet. », *Ibid.*, p. 86 (Marx souligne).

⁹³ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, p. 174.

⁹⁴ Cf. C. Luporini, « Marxismo e soggettività », *Dialectica e materialismo*, Rome, Editori Riuniti, 1974, p. 111-149. Dans ce texte, Luporini déploie la question de la dialectique entre production et consommation dans le processus de production capitaliste, à partir de la « finalité objective (subjectivée dans le capitalisme) de l'autoréalisation du capital » (*Ibid.*, p. 149). Après avoir analysé une série de passages tout au long des trois livres du *Capital*, Luporini souligne l'importance de la question de la subjectivité non pas pour la classe dominante, mais en tant que « objectivité ouvrière ». Celle-ci trouve sa base dans et par la prise de conscience des besoins : du fait que les besoins sont internes et fonctionnels au système, mais surtout qu'ils ont des racines matérielles et un sens historique déterminé.

⁹⁵ Cf. J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, p. 156.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 157.

leur caractère irréductiblement singulier. Cette question touche, selon la formulation de Luporini, aux connexions entre différentes formes de connaissance : de l'art ou de la critique littéraire⁹⁷, celle de l'historiographie, des sciences humaines, etc., mais aussi – et c'est le point qui retiendra notre attention comme elle a retenu celle de Sartre – de la connaissance philosophique visant à fonder la relation entre la sphère de l'éthique et celle de l'action politique.

Sartre accueilli avec un grand intérêt cette question, en soutenant la nécessité de créer une « axiologie marxiste » capable de fonder, d'un point de vue critique et matérialiste, les évaluations politiques et les jugements de valeur portés sur les œuvres d'art aussi bien que sur les événements du présent et du passé. Probablement, cette confrontation avec les communistes italiens a constitué l'occasion, pour Sartre, de revenir sur une question qui a toujours hanté ses recherches (celle d'une morale à la fois nécessaire et impossible) mais qui, au début des années 1960, demandait d'être posée précisément comme un problème interne au marxisme⁹⁸.

3.2. De l'axiologie marxiste à une éthique communiste.

Ce n'est pas un hasard si le colloque organisé à l'Institut Gramsci de Rome en mai 1964 a pour thème « Morale et société », comme à vouloir reprendre les fils de la discussion esquissée trois années auparavant autour d'une possible axiologie pour le marxisme. À cette occasion, on remarque encore une fois des liens frappants entre l'approche de Sartre et celle de Luporini, qui prennent la parole au colloque l'un après l'autre. Luporini présente une intervention ayant pour titre « Le "radici" della vita morale » (Les « racines » de la vie morale)¹⁰⁰ et, dès le départ, revendique une continuité avec ce que Sartre venait d'exposer dans son intervention intitulée « Détermination et liberté »¹⁰¹.

Le premier objectif qu'ils ont en commun est celui de ne pas rabattre la question de la morale et des « valeurs » dans une perspective aux allures néo-kantienne : il ne s'agit pas de trouver des valeurs morales capables d'orienter dans une direction préalable les actions individuelles et collectives des hommes¹⁰². Le point de départ pour penser ce que Sartre

comme la « structure éthique du socialisme » ne peut que s'enraciner dans les conditions matérielles de production et reproduction de la vie des hommes : il est alors indispensable de montrer les effets objectifs des rapports de production dans les déterminations de la vie subjective et intersubjective. Sartre insiste sur ce point fondamental, lorsqu'il écrit dans le manuscrit préparatoire pour la conférence de 1964 :

Si l'on [ne] prend [pas] la morale au niveau de l'homme social au travail [...] on tombe dans une littérature parasitaire qui s'explique sans difficulté par la condition du moraliste¹⁰³.

C'est pourquoi l'un et l'autre estiment pouvoir trouver les bases d'une éthique matérialiste à même la pensée de Marx : tout comme il ne s'agit pas, en 1961, « d'introduire du dehors une notion comme celle de subjectivité qui ne se trouverait pas dans le marxisme »¹⁰⁴, ainsi, en 1964, il n'est pas question de prôner un « rétablissement de l'éthique » comme « précaution efficace » contre les dérives dictatoriales soviétiques¹⁰⁵. Le défi est plutôt celui de poser autrement la question de l'éthique en tant que forme spécifique des rapports que les hommes entretiennent entre eux, à partir des conditions matérielles données, en vue d'une transformation collective de celles-ci.

On voit qu'il s'agit là d'un autre aspect du même problème que Sartre et Luporini avaient longuement discuté en 1961, c'est-à-dire de la dialectique entre l'objectivité et la subjectivité, pensée à travers les processus d'objectivation, leurs effets de rétroaction sur les *praxis*, mais aussi (dans le cas de Sartre) au prisme des possibilités de subjectivation ouvertes par un certain rapport à la norme éthique¹⁰⁶.

Les analyses sartriennes des « conduites de moralité » partent d'une double détermination de l'éthos : celui-ci est, d'un côté, structure commune à toute *praxis*, moment essentiel de toute action en tant que celle-ci, pour pouvoir se réaliser, doit poser son propre fin comme inconditionnellement possible, comme devant-être-réalisé. De l'autre côté, l'éthos est un moment provisoire de l'action, puisque sa réalisation historico-matérielle déclenche des effets inertiels qui en transforment radicalement la portée initiale, ouvrant ainsi ce que Sartre appelle le « paradoxe éthique »¹⁰⁷. Il nous amène ainsi à penser l'articulation entre deux niveaux de normativité, relevant tous les deux d'un *ethos*, c'est-à-dire d'une certaine disposition pratique du corps¹⁰⁸.

Dès le départ de sa réflexion sur l'éthique, Sartre cherche à dépasser les visions prétendument universalistes qui fondent l'éthique sur un idéal abstrait de l'homme, tout comme celles qui s'appuient sur la « fraternité de misère » entre les prolétaires en la faisant

dés valeurs morales, en affirmant que la portée révolutionnaire de l'action collective est liée précisément à sa capacité de détruire tout système de valeurs. Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, I, p. 301-303.

¹⁰³ J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 15 (Sartre souligne).

¹⁰⁴ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, p. 39.

¹⁰⁵ J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 14.

¹⁰⁶ Voir par exemple *ibid.*, p. 20 : « La possibilité fondamentale désignée par la norme c'est celle – pour un *nezus* – de déterminations extérieures – de se faire sujet d'intériorité par l'accomplissement de la tâche. [...] La norme – quel que soit le contenu [...] – est ma possibilité de me produire sujet » (Sartre souligne). Bien qu'à partir d'autres références textuelles (en particulier les *Réflexions sur la question juive*), Pierre Macherey a bien saisi l'originalité de la façon dont Sartre pense le rapport entre norme et subjectivation, grâce à la catégorie de « situation ». Cf. P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, surtout p. 75-91.

¹⁰⁷ Cf. J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 23 et suiv.

¹⁰⁸ Il serait utile à ce propos de confronter la conception sartrienne de l'éthique comme *praxis* enracinée dans le besoin matériel avec l'usage que Bourdieu a fait des catégories telles que *ethos*, *hexis*, *habitus*. Voir, par exemple, P. Bourdieu, *Le marché linguistique* (1978), dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1981, en particulier p. 133-136.

⁹⁷ Voir l'exemple de l'œuvre de Tolstoï utilisé par Luporini pour décrire le rapport entre le romancier et la création de ses personnages, tout comme le mélange de fiction et d'histoire résultant du processus de « dénaturalisation du prototype réaliste ». Cf. *ibid.*, p. 136-139.

⁹⁸ L'influence que les échanges avec les communistes italiens (et en particulier avec Luporini) ont pu avoir sur la façon dont Sartre a repris à travailler la question de la morale au début des années 1960 est soulignée aussi par les éditeurs du Manuscrit *Les Racines de l'éthique* : « Le 29 janvier 1964, Franco Ferri [secrétaire général de l'Institut Gramsci] rappelait [à Sartre] une discussion qu'ils eurent tous les deux, en octobre 1963, avec Cesare Luporini. Le but était dès ce moment d'organiser un colloque sur la morale où seraient discutés trois points :

a) celui de la « racine » de ce qu'on appelle [...] expérience morale ; b) celui de la relation entre individu et groupe ; c) celui de savoir s'il est possible de déterminer « la morale qui peut se développer [...] à partir du marxisme dans la situation actuelle des hommes ». Le texte de Sartre [...] est composé dans le cadre de ce projet », J. Bourgauf, G. Cormann, « Présentation » à J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, *Études sartriennes*, n° 19, 2015, p. 5-6.

¹⁰⁰ C. Luporini, « Le "radici" della vita morale », dans *Morale e società. Atti del Convegno di Roma organizzato dall'Istituto Gramsci 22-25 maggio 1964*, Roma, Editori Riuniti, 1966, pp. 43-63.

¹⁰¹ Il s'agit du titre donné par Sartre à son intervention à l'Institut Gramsci qui, comme il est notoire, constitue une partie du manuscrit récemment publié sous le titre *Les racines de l'éthique*, éd. J. Bourgauf, G. Cormann, *Études Sartriennes*, n° 19, 2015, p. 11-118. Le texte envoyé par Sartre à l'Institut Gramsci en vue de la publication italienne des Actes du Colloque garde en fait ce même titre « Determinazione e libertà » : voir *Morale e Società*, p. 31-41.

¹⁰² Une position en ligne avec la longue (et fondamentale) note sur les valeurs que l'on trouve dans la section de la *Critique* consacrée à l'analyse de la matérialité de l'être-de-classe, où Sartre délégite toute systématisation

fonctionner comme lien politique et comme base pour la morale révolutionnaire¹⁰⁹. Il s'agit, en revanche, d'analyser les rapports entre dimension éthique et dimension politique de la *praxis* à partir d'une structure normative élémentaire et originaire : le *besoin* comme nécessité pour l'homme d'être « produit intégral de l'homme »¹¹⁰.

Marquant une profonde convergence avec l'argumentation sartrienne, Luporini reprend à son tour la fameuse formule utilisée par Marx en 1843 à l'égard de la critique feuerbachienne de la religion, à savoir : « la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même ». En montrant que les fondements et la genèse de l'aliénation religieuse (et de tout type d'aliénation) se trouvent dans l'homme réel, Marx a pu tirer à *la fois* une conclusion axiologique, un jugement de valeur (« l'homme est pour l'homme l'être suprême ») et un impératif éthico-politique (« renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable »)¹¹¹. Dans ces deux pôles fixés par le jeune Marx, Luporini voit aussi bien les racines révolutionnaires du matérialisme historique comme science, que les racines de la morale communiste¹¹².

Évidemment, il ne faut pas penser cette « racine humaine de l'homme » (ce que Sartre pense à travers la catégorie de *besoin*) dans les termes d'une nature générique (*Gattungswesen*) ou d'une essence éternelle – même si une telle ambiguïté est présente dans l'héritage feuerbachien du jeune Marx. Selon Luporini, la conception de-substantialisée de l'homme garde toute sa validité dans l'œuvre postérieure de Marx, car la doctrine scientifique du matérialisme historique n'exclut pas la présence d'un « élément permanent ». Au contraire, elle permet de penser une constitution entièrement empirique de l'homme, vérifiable empiriquement, qui reste opérante tout au long des changements historiques et que Luporini appelle « structure formelle » de l'organisme humain¹¹³. Cette structure concerne le caractère *projectif* de l'homme (moins dans le sens existentialiste que *dispositionnel* voire comportemental), le fait que celui-ci entre dans un rapport *actif* avec la nature, selon les deux formes téléologiques de l'agir qu'Aristote nommait *praxis* et *poiesis*. Si, comme on lit dans la VI^e Thèse sur Feuerbach, l'essence de l'homme [*das menschliche Wesen*] est l'ensemble des rapports sociaux [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]¹¹⁴, l'individu singulier peut, certes, se *résoudre* dans l'ensemble des relations sociales (puisque il en est le résultat), mais *non pas se dissoudre* en lui. Ainsi, selon Luporini, les « racines » de la vie morale ne peuvent se trouver que dans la *vie de l'individu humain*, en tant qu'être biologique :

L'homme naît dans la société, mais il ne naît pas *sociale* pour autant. Il le devient à travers l'éducation qui lui fait assumer sa propre condition factuelle et originaire [...] L'éducation, et la morale qu'elle imprime, sont des formes d'intégration de l'individu humain dans la société où il est né. Mais au fond on trouve le besoin, les nécessités vitales [...] La racine axiologique est assez plus profonde de toute conquête *objective*. [...] [Cependant] même si la société humaine doit toujours répondre à des exigences qui sont avant tout *biologiques*, elle ne peut qu'avoir sa base dans cette « seconde nature » qui est l'économie¹¹⁵.

¹⁰⁹ Cf. J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 14.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹¹¹ Cf. K. Marx, *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Introduction* (1843), dans *Critique du droit politique hégélien*, trad. fr. A. Baraquin, Paris, Les Éditions sociales, 1975, p. 240.

¹¹² Luporini conserve une distinction, toutefois, entre la doctrine scientifique (descriptive) de l'aliénation chez Marx et l'idéal (axiologique) de sa suppression, idéal qui appartient au plan moral et socio-politique. Cf. « Le "radici" della vita morale », p. 60.

¹¹³ *Ibid.*, p. 46-47 (nous traduisons).

¹¹⁴ Cf. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845), trad. fr. G. Labica, Paris, PUF, 1987.

¹¹⁵ C. Luporini, « Le "radici" della vita morale », p. 61-62 (nous traduisons).

Il ne s'agit pas, en d'autres termes, d'éliminer une fois pour toute la tension entre l'individu vivant et la normativité socio-économique – chose qui ne pourrait pas se produire, probablement, même dans des formes avancées de la société communiste. Luporini repère plutôt, dans une direction très proche de Sartre, une *instance normative* à même la matérialité biologique de l'homme, dans laquelle s'enracine l'*ethos* en tant que structure formelle de la *praxis*, en tant qu'orientation des comportements dans un groupe ou dans une société¹¹⁶.

Loïn de constituer un simple « fait social » dont le sociologue ou l'historien devraient se limiter à rendre compte, la dimension éthico-normative de la *praxis* possède une efficacité historique réelle, reconnue avec force autant par Luporini que par Sartre. Ce dernier accomplit toutefois un pas supplémentaire par rapport à la réflexion de Luporini et au contexte du colloque – en montrant ainsi la maturation d'un trait spécifique de sa pensée au milieu des années 1960 : penser l'éthique en tant que sens et ouverture de l'histoire¹¹⁷.

Sens éthique de l'histoire : non pas un *telos* transcendant supposé ordonner l'agir collectif des hommes ; plutôt : refus de la répétition, au nom de la possibilité d'éliminer les raisons qui maintiennent les hommes dans la condition de sous-humanité. Cela ne revient surtout pas à valider l'idéologie humaniste visant à établir ce que *l'homme doit être* : « L'homme à faire » est au contraire une fin *non connaissable*, qui peut être saisie tout au plus comme *orientation* d'un être se définissant par la *praxis* historique et par la lutte contre le système qui fait de lui le produit de son produit. Si la fin éthiquement posée concerne l'émancipation à partir d'une domination commune de la matérialité¹¹⁸, les moyens pour l'atteindre ne pourront pas reproduire la hiérarchie du modèle contre lequel on combat, ni se limiter à changer de signe les rapports de domination.

Il s'agit en revanche de mesurer la validité des moyens à l'obtention de la fin : le moyen doit se faire « moyen absolu », c'est-à-dire démontrer d'être à la hauteur de sa propre fin, l'anticiper dans le mouvement même qui devrait conduire à sa réalisation. Le geste sartrien acquiert ainsi un poids précis au sein de la perspective marxiste¹¹⁹. L'examen critique du rapport entre moyens et fins ne signifie pas, toutefois, faire descendre d'en haut, dans la dialectique historique, une relecture socialiste du formalisme kantien ; ni tracer le périmètre abstrait d'une intersubjectivité morale où pourrait s'inscrire une version rectifiée du socialisme réel. Une telle interrogation vise plutôt à montrer la détermination historique des actions collectives des hommes, en vertu de laquelle chaque lutte doit être mesurée, à chaque fois, à sa conjoncture spécifique. Mais aussi à considérer comme élément nécessaire pour

¹¹⁶ Déjà deux années auparavant Luporini avait souligné l'importance de la dimension des besoins : « Il se peut qu'aujourd'hui il est insuffisant de concentrer la question de la structure de la subjectivité (humaine-sociale) sur le thème du besoin, et que d'autres doivent s'ajouter à celui-ci. Toutefois, dans sa flexibilité et extensibilité historique, qui concerne tout de même les besoins « physiques » primaires, celui-ci reste également un thème fondamental qui se projette dans le futur, à partir de la contradiction présente. S'il existe une voie de la libération de l'homme, en sens universel – c'est-à-dire du contrôle des « puissances étrangères » générées par l'homme lui-même au cours du processus social [...] –, cette voie ne peut pas se passer par ce que Marx nommait les « besoins de développement de l'ouvrier », C. Luporini, « Marxismo e soggettività », p. 148 (nous traduisons).

¹¹⁷ Cf. J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 39.

¹¹⁸ Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, I, p. 302 : « Du point de vue de l'éthique [...] s'il doit y avoir une liquidation possible de ces structures [pratico-inertes], les valeurs disparaîtront avec elles pour découvrir la praxis dans son libre développement comme seule *relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'il s'agit de la matière* » (je souligne).

¹¹⁹ « Cela consiste à développer dans l'action l'émancipation vraie du prolétariat par la représentation claire du but essentiel de cette action, c'est-à-dire de créer une *éthique de l'histoire*. Ou d'identifier l'histoire au développement dramatique de la morale. De ne pas la cantonner au niveau des superstructures mais d'y voir la définition même de la praxis [...] La morale est contrôlée de la praxis en fonction d'elle-même, c'est-à-dire de son but. [...] Tous les moyens sont bons pour atteindre la fin à la condition qu'ils ne l'altèrent pas en la produisant. » J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, p. 117.

rendre intelligibles et donc transformables les rapports de domination sociale, l'expérience éthique qui permet aux hommes de pratiquer de nouvelles formes de production et reproduction de leur vie.

Ouverture de l'histoire : une fissure dans le *continuum* de la temporalité imposée par le système (lire : par le capital), celle du futur antérieur¹²⁰. L'éthique telle que Sartre s'efforce de la penser, permet de reconnaître une possibilité nommée *inconditionnelle* dans la mesure où elle n'est pas subordonnée aux déterminations antéro-extérieures¹²¹. Cela ne signifie pas qu'elle soit prévisible au sens positiviste, au contraire : en introduisant un décalage temporel au sein même du présent, ce possible se situe à l'opposé de l'idée selon laquelle l'avenir sera accouché par le présent, une fois que celui-ci aura développé toutes ses contradictions. La précision de Sartre est cruciale à cet égard : une possibilité n'est pas dite « inconditionnelle » quand toutes les conditions sont réunies, de manière qu'elle ne pourra que se réaliser, mais plutôt quand elle se présente comme réalisable *quelles que soient les conditions*, ce qui ne veut pas dire qu'elle le sera nécessairement¹²².

On comprend alors pourquoi la possibilité inconditionnelle (tout comme la subjectivité en 1961) ne peut faire l'objet d'aucun savoir : l'avenir n'est pas prévisible précisément parce qu'il est à *faire* et il se dévoile comme *négation à effectuer de l'organisation présente* :

Les conditions de réalisation [de cet avenir non connaissable] se dévoilent à mesure que l'entreprise avance [...]. Il [l'avenir] apparaît, au cœur du non-sens et de l'aliénation, comme possibilité inconditionnée pour le passé-présent d'avoir un sens¹²³.

Dans le manuscrit préparatoire de la conférence de 1964, c'est surtout à travers l'exemple de la lutte de libération anticoloniale en Algérie, que Sartre essaye de penser la portée politique d'une revendication éthique. Une revendication qui, tout en prenant la forme d'un refus radical (inconditionnel) de l'oppression coloniale, contient déjà en soi une force affirmative¹²⁴.

La possibilité pour la *praxis* de se soustraire aux morales aliénées des classes dominantes est suspendue à la contingence d'une *expérience-limite*, celle capable de mettre tout en jeu, jusqu'à sa propre vie, et de redéfinir par là le rapport entre conditionnement et déconditionnement, entre un passé qui pèse comme un sceau sur la *praxis* et un avenir où pourra se produire la « libération de la liberté ». En ce sens précis, la possibilité éthique (arrivant jusqu'au choix de la mort) devient une pratique de l'insubordination ; mieux : celle-

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 32-33.

¹²¹ Cela ne signifie pas pour autant qu'elle fasse entièrement abstraction du passé. Plutôt, son inconditionnalité se manifeste dans la capacité de *réjouer* le passé (évidemment un *certain passé*, le passé des luttes et des tentatives révolutionnaires, par exemple) à même le présent : soustraire le présent à l'automatisme et à la répétition passe aussi par un « usage des reminiscences historiques » et par une réactivation innovatrice des héritages des luttes.

¹²² Cf. *ibid.*, p. 19-21.

¹²³ *Ibid.*, p. 38-39.

¹²⁴ « Il existe en eux [les indigènes] une force incompressible. Et cette force les conduit à *refuser* le statut d'inhumanité qu'on leur impose. Or, si l'on préfère, à *nier le système au nom de l'homme* [je souligne C.C.]'. Cette force ne peut pas se définir par un idéal : il s'agit d'une contre-violence liée directement à la situation matérielle de l'indigène. Et pourtant elle ne peut se déchaîner sans se faire normative puisqu'elle réclame la fin de la sous-humanité de l'homme. C'est la racine même de l'éthique, son jaillissement au niveau de la matérialité la plus profonde. À considérer l'histoire de la lutte algérienne, nous voyons que le mouvement anticipateur prend racine *dans le besoin* [Sartre souligne], *ibid.*, p. 70. Voir aussi les distinctions catégorielles opérées par Sartre à propos des différentes phases de la révolte anticoloniale en Algérie (*ibid.*, p. 73-94). Sur ce thème, lire H. Oul'hen, *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, Port Bab, La Digitale, 2014.

ci n'acquiert le sens d'une affirmation de la liberté que dans la mesure où elle accepte de se pousser à la limite de l'expérience — qui est, aussi et toujours, expérience de la limite¹²⁵.

Chiara Collamati

¹²⁵ Dans la perspective sartrienne, l'acceptation de la mort ne constitue pas la forme privilégiée de l'inconditionnel éthique — ce qui permet d'en mesurer la distance avec le *Sein zum Tode* heideggerien. En outre, chez Sartre la disponibilité à mourir n'est pas posée par principe comme un impératif catégorique — ce qui en ferait une caricature de la philosophie morale bourgeoise dont le but est celui de priver la mort de son caractère de nécessité physique, pour l'accueillir moralement dans la volonté (laquelle redeviendrait ainsi autonome). Plutôt, la thématisation sartrienne de la possibilité inconditionnelle ayant la mort comme cas-limite, consiste dans une « modalité non-négative du refus », qui se produit quand le pouvoir de dire « non » à une vie impossible devient l'énonciation d'un « oui » à la liberté. Il s'agit d'une nuance essentielle qu'É. Balibar a bien saisie dans sa lecture de la *Déclaration pour le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie* (1961) qui avait été écrite par Sartre aussi parmi ses signataires. Cf. É. Balibar, « Blanchot l'insoumis (à propos de l'écriture du Manifeste de 1961) », dans *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 435-461.