

# Conscience et subjectivité

*Michel Kail et Raoul Kirchmayr*

Lorsque Sartre prononce la conférence que l'on va lire, à Rome, en décembre 1961, à l'invitation de l'Institut Gramsci, il vient de publier, en avril 1960, la *Critique de la raison dialectique*, gros ouvrage philosophique qui organise une confrontation avec le marxisme en se fondant sur une appréciation paradoxale : le marxisme s'est arrêté<sup>1</sup> et il constitue l'horizon indépassable de notre temps<sup>2</sup>.

Pourquoi cette conférence se tient-elle à Rome et non à Paris ? Sartre ne risque guère d'être invité par le Parti communiste français depuis qu'en 1956, en condamnation de l'intervention soviétique en Hongrie, il a renoncé au rôle de « compagnon de route » qu'il avait endossé en 1952. En revanche, le Parti communiste italien, soucieux d'ouverture culturelle et intellectuelle, ne manque pas d'être attentif à l'œuvre de Sartre. Le politologue Marc Lazar a

---

1. « Le marxisme s'est arrêté : précisément parce que cette philosophie veut changer le monde, parce qu'elle vise "le devenir-monde de la philosophie", parce qu'elle est et veut être *pratique*, il s'est opéré en elle une véritable scission qui a rejeté la théorie d'un côté et la *praxis* de l'autre » (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [1960], Paris, Gallimard, 1985, p. 31).

2. « Il [le marxisme] reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. [...] Mais la proposition de Marx me paraît une évidence indépassable *tant que* les transformations des rapports sociaux et les progrès de la technique n'auront pas délivré l'homme du joug de la rareté. » (*ibid.*, pp. 36 et 39).

insisté sur le fait que si le PCF réservait au mieux aux intellectuels un rôle d'experts, le PCI favorisait leur intervention dans la définition même de la politique : « En dépit des conflits qui éclatent en certaines périodes entre la direction et les intellectuels, par exemple durant la guerre froide, les réflexions des clercs, surtout celles qui se développent dans le cadre des instituts Gramsci, contribuent à l'élaboration de la politique du parti. Cette présence des intellectuels, le plus souvent philosophes ou historiens, auprès de la direction du parti favorise l'éclosion de discussions théoriques ou culturelles en son sein<sup>3</sup>. » L'institut Gramsci de Rome, en particulier, fonctionne comme « un véritable laboratoire d'idées pour la direction du parti<sup>4</sup> ». Aussi comprend-on qu'un tel institut soit désireux d'entendre l'auteur de la *Critique de la raison dialectique*.

Dès l'abord de son intervention, Sartre affiche son ambition de mettre la subjectivité au centre de l'analyse marxiste, pour lui redonner l'allant qu'elle a perdu. Dans le même temps, il mène une charge critique virulente contre Lukács alors que l'œuvre majeure de cet auteur, *Histoire et conscience de classe* (1923), est lue, à cette époque et encore maintenant, comme répondant à cette ambition.

Lukács est un auteur incontestablement présent dans la réflexion sartrienne. Dans *Questions de*

---

3. Marc Lazar, *Maisons rouges. Les Partis communistes français et italiens de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992, pp. 257-258.

4. *Ibid.*, p. 114.

*méthode*<sup>5</sup>, Sartre fait ainsi référence à l'ouvrage de Lukács, *Existentialisme ou marxisme*<sup>6</sup> (1948), qu'il cite fautivement comme *Existentialisme et marxisme* (lapsus qui ne manque pas de saveur, et, sans doute, de sens pour les remarques présentes). Dans cet ouvrage, de facture médiocre, Lukács dénonce dans l'existentialisme, essentiellement sartrien, un nouvel avatar de l'idéalisme qui n'est lui-même que l'arme idéologique maniée par la bourgeoisie en vue d'assurer sa légitimité. Lukács se défend, sans convaincre, de tout scientisme, et s'honore de développer un matérialisme non mécaniciste dans la mesure où l'essence des réalités n'est pas saisie statiquement, mais dans leur évolution. Ce qui ne fait cependant pas échapper au mécanicisme puisque chaque stade de l'évolution est réfléchi passivement par la conscience.

Il faut cependant noter qu'au cours des années 1960 et 1970, les lecteurs français se tournent davantage vers *Histoire et conscience de classe*<sup>7</sup>, ouvrage d'une tout autre qualité philosophique, et que le préfacier français présente comme un « livre maudit du marxisme » au même titre que l'ouvrage de Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*<sup>8</sup>. Condamnation lancée avec la même vigueur aussi bien par le marxisme orthodoxe, accusant Lukács et Korsch de

---

5. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 30.

6. Georges Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, traduit du hongrois par E. Kelemen, Paris, Nagel, 1948.

7. Traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, préface de K. Axelos. Cet ouvrage, publié en allemand en 1923, contient des études écrites entre 1919 et 1922.

8. Également publié en 1923, ce livre paraît en français aux Éditions de Minuit en 1964.

révisionnisme, de réformisme et d'idéalisme, que par la social-démocratie. Ces critiques adressées à Lukács et Korsch sont inspirées, nous rappelle K. Axelos, par le culte du scientisme, de l'objectivisme des sciences de la nature, entretenu par la définition réaliste vulgaire de la vérité comme adéquation des représentations avec les objets qui se trouvent hors d'elles.

Le projet de Lukács est d'embrasser la *totalité* de l'expérience sociale et historique se déroulant par le moyen de la *praxis* sociale et de la lutte des classes. La catégorie qui favorise la compréhension d'un tel processus étant la *médiation*, qui assure le lien entre l'immédiateté engluée dans la facticité et la totalité en devenir, et autorise un dépassement permanent. Le Parti, pourvu d'une « volonté totale consciente », est apte à unifier la théorie et la *praxis*, à déterminer la *forme* (*Gestalt*) de la conscience de classe prolétarienne. Ce pour quoi Lukács s'attache à l'analyse de la *réification* qui transforme tout ce qui est en marchandise et assigne tout ce qui est à une « pseudo-objectivité rationaliste » ou à une « pseudo-subjectivité idéaliste ». Le monde, totalité engendrée par la production humaine, se dresse comme étranger face à la conscience. Le mode de production capitaliste pousse la réification à son paroxysme, à charge pour le prolétariat d'y mettre fin grâce au Parti.

Dans le texte intitulé « La conscience de classe<sup>9</sup> », Lukács introduit la notion de *possibilité objective* : « En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes *auraient eu*, dans une situation vitale déter-

---

9. *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 67-102.

minée, *s'ils avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société ; on découvre donc les pensées, etc., qui sont conformes à leur situation objective<sup>10</sup>. » L'auteur précise que de telles situations ne se présentent qu'en nombre limité, mais alors la réaction rationnelle adéquate qui doit être *adjudée* à ce type de situation, façonné par le processus de production, n'est autre que la conscience de classe, qui commande l'action historiquement décisive de la classe comme totalité. Aussi importe-t-il de ne pas confondre la conscience de classe avec la conscience psychologique de prolétaires individuels ou de leur masse, car elle est « *le sens, devenu conscient, de la situation historique de la classe*<sup>11</sup> ». La conscience de classe ressortit à la logique de l'*adjudication*, elle est « imputée<sup>12</sup> » par les intérêts de classe. En exergue de son texte, Lukács a placé une citation de Marx et Engels, également référencée par Sartre : « Peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier *imagine* momentanément comme but. Seul importe ce *qu'il est* et ce qu'il sera historiquement contraint de faire en conformité de cet *être*<sup>13</sup>. »

---

10. *Ibid.*, p. 73.

11. *Ibid.*, p. 99.

12. L'expression allemande *zugerechneten Bewusstsein* est traduite en français par « conscience adjudée », mais également par « conscience imputée ». Rappelons qu'une adjudication est une « vente forcée ».

13. *La Sainte famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, 1845, *Karl Marx, Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 460.

Autant d'analyses qui conduisent Lukács à reprocher aux « marxistes vulgaires » de n'avoir pas compris que la compréhension de l'essence de la société est pour le prolétariat *seul* une arme décisive, exclusivité qu'il doit à la « fonction unique » que remplit pour lui la conscience de classe : elle rend le prolétariat capable d'appréhender la société depuis son centre, comme un tout cohérent, et du même coup, d'agir de manière centrale ; la conscience de classe prolétarienne réconcilie la théorie et la pratique.

Dans un ouvrage où il critique très durement Sartre<sup>14</sup>, Merleau-Ponty réserve un accueil favorable aux thèses de Lukács<sup>15</sup>, qu'il félicite de vouloir maintenir contre ses adversaires « un marxisme qui incorpore la subjectivité à l'histoire sans en faire un épiphénomène<sup>16</sup> ».

Ce que nous avons rapporté de l'argumentation de Lukács et ce jugement de Merleau-Ponty devraient satisfaire Sartre et l'amener à reconnaître en Lukács un penseur de la subjectivité, adversaire d'un marxisme qui se contente de mettre en mouvement dit dialectique les conditions dites objectives. D'autant plus que Sartre souligne la pertinence du diagnostic de Lukács concernant le marxisme arrêté, un idéalisme volontariste, et qu'il partage avec le philosophe hongrois la thématique de la conscience et de la totalité.

---

14. Maurice Merleau-Ponty, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », in *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 131-271.

15. « Le marxisme "occidental" », in *ibid.*, pp. 43-80.

16. *Ibid.*, p. 57.

D'où viennent les réticences sartriennes ? Dans sa conférence, Sartre présente la subjectivité sous les deux traits du non-savoir et de l'avoir à être. Deux caractéristiques familières aux lecteurs et lectrices de *La Transcendance de l'Ego* (1936) et de *L'Être et le néant* (1943), sensibles à n'en pas douter à la remarquable continuité des intuitions inspiratrices de l'œuvre de Sartre.

L'accent est mis sur le non-savoir en vue de défaire le statut privilégié que la philosophie du sujet accorde à la réflexion comme ce qui caractérise la conscience. La conscience, souligne le philosophe, est par définition conscience de soi, *donc* conscience de soi non réflexive ; la conscience de soi réfléchie étant intermittente, il faudrait, en effet, admettre entre les moments réfléchis l'absurdité d'une conscience inconsciente. En d'autres termes, la conscience de soi n'est pas la connaissance de soi. L'avoir à être est le mode d'être de la conscience, qui est ainsi un existant. Alors que le sujet est, la conscience n'est portée par aucun être, car elle est, nous prévient Sartre, un absolu, un absolu d'existence. La conscience n'est surtout pas la conscience d'un sujet. Si tel était le cas, elle n'aurait assurément d'autre fonction que de réfléchir l'être du sujet (dans la philosophie du sujet, la conscience de soi est nécessairement une conscience de soi *réfléchie*, c'est-à-dire une conscience qui fait retour sur l'être du sujet). La conscience n'est pas la conscience d'un sujet, car dans l'ordre conceptuel élaboré par Sartre la conscience vient se substituer au concept de sujet. Encore cette formulation est-elle approximative, car la conscience ne vient pas occuper la place du

sujet, elle redessine la géographie que la philosophie du sujet avait instituée. Ce que ne prennent pas en compte les auteurs qui remarquent avec négligence que Sartre a instillé une certaine dose de subjectivité dans un environnement lugubrement objectiviste.

Le thème de l'avoir à être place la réflexion sartrienne dans une perspective résolument anti-naturaliste, perspective qui a été préalablement systématisée, creusée dans toute sa profondeur, par Simone de Beauvoir dans son maître-ouvrage, *Le deuxième sexe*. L'avoir à être sartrien n'entre pas, faut-il le signaler, dans le schème aristotélicien de la puissance et de l'acte, lequel requiert la position préalable d'un possible pourvu de toutes les déterminations de l'être à l'exception de la réalisation. Cet être possible, assumé par la cause formelle dans la fameuse théorie des quatre causes, enferme une essence : « L'essence est le premier principe intérieur de tout ce qui fait partie de la possibilité d'un objet<sup>17</sup>. » Or, l'essentialisme commande une articulation spécifique entre le nécessaire, le réel et le possible. L'essence circonscrivant l'être possible, celui-ci n'est autre que le principe de l'être ; il est premier en droit et en fait. Le réel est alors confiné dans le rôle d'intermédiaire, il est le milieu dans lequel le nécessaire déroule ses effets, qui révèle par là sa coïncidence avec le possible. Son rôle est restreint à celui d'un faire-valoir, d'une occasion, l'occasion de l'actualisation d'une potentialité. Sartre affiche clairement son opposition : « L'être-en-soi ne peut "être

---

17. Emmanuel Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p. 7, note 1.

en puissance" ni "avoir des puissances". En soi il est ce qu'il est dans la plénitude absolue de son identité. Le nuage n'est pas "pluie en puissance", il est, en soi, une certaine quantité de vapeur d'eau qui, pour une température donnée et une pression donnée, est rigoureusement ce qu'elle est. L'en-soi est en acte<sup>18</sup>. » Pour qu'il y ait au monde du possible, il faut donc qu'il y soit introduit par un être qui est à lui-même son propre possible, l'être-pour-soi, la conscience.

Il est particulièrement significatif que, dans cette conférence, Sartre soit si soucieux de mettre en lumière le lien entre le non-savoir, ou la conscience de soi pré-réflexive, et l'avoir à être, au moment même où il a le projet de définir le statut *matérialiste* de la subjectivité. « Voilà un premier caractère essentiel de la subjectivité : si la subjectivité est, par définition, non-savoir, même au niveau de la conscience, c'est que l'individu, ou l'organisme, a à être son être<sup>19</sup>. » Ce qui n'ouvre, ajoute Sartre, que sur deux possibilités : l'une consiste à être son être matériel, comme dans le cas (limite) du système matériel pur, le déficit étant là tout simplement, l'autre s'attachant à modifier l'ensemble en vue d'assurer son maintien, comme dans le cas de la *praxis*. Entre les deux, il y a la *condition d'intériorité* au sens où le tout n'est pas quelque chose de donné qu'il s'agirait de préserver quand il est menacé, mais quelque chose qu'il convient *toujours* de préserver, parce qu'il n'est jamais définitivement donné.

---

18. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1965 [1943], p. 142.

19. *Ibid.*

Ainsi Sartre pose, d'une part, que l'intériorité est une condition, d'autre part, que le tout a à être, en d'autres termes, qu'il est toujours en cours de totalisation, y compris lorsqu'il s'agit d'un tout organique. Ces deux propositions nous conduisent à reconnaître dans l'intériorité ce que nous pourrions appeler un « conditionnant-conditionné ». Un *conditionné* parce que le tout qui n'est pas donné ne peut perdurer que s'il est animé d'une tendance qui ne fait qu'un avec la construction du tout : « Le tout est, en réalité, une loi d'intériorisation et de réorganisation perpétuelle ; *autant dire que l'organisme est d'abord une totalisation, plutôt qu'un tout* ; le tout ne peut être qu'une sorte d'autorégulation qui entraîne perpétuellement cette intériorisation. La totalisation se fait par l'intégration de l'extérieur qui trouble, qui change ; ce dont l'hémi-nopsique est un exemple<sup>20</sup>. Le tout, en somme, n'est pas différent de la pulsion générale. La pulsion et le besoin ne font qu'un. Il n'y a pas d'abord des besoins, il y a un besoin, qui est l'organisme lui-même en tant qu'exigence de subsister<sup>21</sup> ». Ce conditionnement qui affecte l'intériorité n'est pas à traduire dans les termes déterministes ; ce qui supposerait que le tout soit défini et confère à l'intériorité tel ou tel contenu, mais à comprendre comme sollicitant l'intériorité, mieux, le processus d'intériorisation, en vue de se prolonger comme totalisation en cours. Un *conditionnant* parce que le tout, en cours perpétuel de totalisation, ne peut être que par la grâce du processus d'intériorisation. Avoir à être, intériorisation, totalisation, sont autant

---

20. Exemple que Sartre développe dans sa conférence.

21. *L'Être et le néant*, *op.cit.*, p. 27.

de synonymes, et relèvent de l'ordre de l'existence<sup>22</sup> : « Or, cette unité pratique et dialectique qui hante le groupe et qui le détermine à la nier par son effort même d'intégration, c'est tout simplement ce que nous appelons ailleurs *l'existence*<sup>23</sup>. »

Sans doute les éléments ici présentés sont-ils maintenant suffisants pour mieux apprécier l'intérêt et l'actualité de cette conférence. Pour cela, il est intéressant d'intégrer la discussion que suscite l'argumentation sartrienne chez les intellectuels italiens alors présents. Les plus phénoménologues d'entre eux suivent Sartre jusqu'au bout et comprennent parfaitement l'enjeu de son intervention, comme le montre l'intervention de Valentini, par exemple. Mais la plupart, attentifs assurément au discours philosophique de Sartre (ce qui constitue, encore une fois, une exception par rapport aux communistes français) ne peuvent néanmoins se défaire de l'idée, ou plutôt

---

22. Afin de lever toute confusion, il convient de souligner que cette thèse de Sartre, qui définit le statut de la subjectivité, est formulée sur le fond d'une critique répétée, tout au long de la *Critique de la raison dialectique*, de l'« illusion organiciste », tentation permanente du groupe : « Le groupe est hanté par les significations organicistes parce qu'il est soumis à cette loi rigoureuse [celle d'une totalisation perpétuellement remaniée et perpétuellement manquée] : s'il parvenait – mais c'est impossible – à se donner l'unité organique, il serait par là même hyperorganisme (parce qu'il serait un organisme se produisant lui-même selon une loi pratique excluant la contingence) ; mais puisque ce statut lui est rigoureusement interdit, il reste *comme totalisation et comme être* en deçà de l'organisme pratique et comme un de ses produits » (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 631).

23. *Ibid.*, p. 653.

du sentiment selon lequel abandonner la posture objectiviste vaudrait reniement du parti-pris matérialiste et soumission à l'idéologie bourgeoise<sup>24</sup>. Aussi acceptent-ils une dose de subjectivisme, sans pouvoir renoncer à la fondation objectiviste du matérialisme, et sans comprendre, du même coup, qu'ils demeurent prisonniers de la dualité du sujet et de l'objet. Ils peuvent être sensibles à la solution hégélienne proposée par Lukács car elle les autorise à continuer de croire à cette dualité, tout en envisageant sereinement son dépassement, puisque, comme l'on sait, le dépassement dialectique conserve ce qui est dépassé. Un tel attachement à l'objectivisme a notamment pour raison de désarmer la crainte suscitée par l'anti-naturalisme, qui semble procéder à une déréalisation en revendiquant une dénaturalisation. Alors que l'anti-naturalisme ne soutient nullement qu'il n'y a pas de donné, mais que ce donné ne doit pas être interprété en termes de nature. Et de faire remarquer que, lorsque ces termes ne sont pas sollicités, le donné est infiniment plus riche puisque, comme nous l'avons indiqué, il est relationnel.

Or, aux yeux de Sartre, le philosophe hongrois pèche assurément par excès d'hégélianisme. Quoi qu'il en soit de son refus affiché de l'objectivisme, il n'en continue pas moins de penser l'histoire à l'aide de l'idée régulatrice d'une philosophie de l'histoire, qui ordonne l'histoire réelle selon le principe du transcendantalisme, à la manière dont l'argumentation kantienne range les phénomènes sous les catégories de l'entendement. La philosophie de l'histoire anti-

---

24. La discussion sur la poésie est, à cet égard, passionnante.

cipe, une fois pour toutes, l'histoire réelle, elle délimite le possible de cette histoire, elle est cette histoire dans son essentialité. C'est seulement en référence à la philosophie de l'histoire que peut être construite et légitimée la notion de « possibilité objective ». La subjectivité est alors convoquée (il faut entendre dans l'usage de ce terme le ton de l'assignation) au titre de « conscience de classe », adjugée ou imputée, sous le prétexte d'actualiser la possibilité tracée dans le ciel par la philosophie de l'histoire. La conscience, en l'occurrence prolétarienne, a à être cette conscience possible que lui réserve la philosophie de l'histoire. « On ne doit jamais ignorer la distance qui sépare le niveau de conscience même des ouvriers les plus révolutionnaires, de la vraie conscience de classe du prolétariat<sup>25</sup>. »

Cet avoir à être de la conscience décrite par Lukács est très différent de l'avoir à être qui constitue l'être même de la conscience, selon Sartre : ce que la conscience prolétarienne lukácsienne a à être est en dehors d'elle, une norme qu'elle doit rejoindre. À quoi il faut ajouter que la conscience prolétarienne peut être ainsi mise en demeure du fait de la place que le processus de production assigne (deuxième assignation) au prolétariat. Autant dire qu'une telle conscience se voit strictement encadrée, par le bas, avec le déterminisme économique, par le haut, avec l'idéal de la conscience possible. Comment imaginer qu'une telle conscience ait la force de s'extirper de son réel pour coïncider avec son possible ? À ce propos, Lukács évoque « la question de la transfor-

---

25. *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 106.

mation interne du prolétariat<sup>26</sup> ». Cependant, le cadre conceptuel dans lequel il enferme la conscience, ne cède guère de marge à celle-ci pour faire la preuve d'une quelconque autonomie. D'ailleurs, dans « La réification et la conscience du prolétariat », le chapitre central de son ouvrage, Lukács enserme l'activité de la conscience dans des limites fort étroites (en toute cohérence avec les présupposés de son analyse, ajouterons-nous) : « Ce n'est donc pas quelque chose que le prolétariat invente ou "crée" à partir du néant, mais bien plutôt *la conséquence nécessaire du processus d'évolution dans sa totalité* ; cet élément nouveau ne cesse toutefois d'être une possibilité abstraite pour devenir une réalité concrète que lorsque le prolétariat l'élève à sa conscience et le rend pratique. Cependant cette transformation n'est pas purement formelle, car *la réalisation d'une possibilité, l'actualisation d'une tendance*, implique justement le bouleversement objectif de la société, la transformation des fonctions de ses moments et ainsi la transformation, tant de structure que de contenu, de l'ensemble des objets particuliers.<sup>27</sup> » Les formules soulignées n'ont d'autres sens et fonction que de résoudre le problème avant même de le poser : de l'évacuer, en somme.

Lukács ne peut concevoir l'histoire sans le présupposé d'une philosophie de l'histoire, sans le présupposé d'une totalité déjà close, d'une totalité des possibles en attente de leur actualisation. Confrontée à une telle totalité, la subjectivité ne manque pas d'être conçue dans les termes de la philosophie du sujet clas-

---

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 252 (c'est nous qui soulignons).

sique, les termes d'une réflexivité dont la vocation est d'assumer, y compris dialectiquement, l'être de cette totalité. Si l'argumentation de Lukács est qualifiée par Sartre de « dialectique idéaliste », c'est au sens où cette dialectique est privée de réelle efficacité, puisqu'elle n'assure que l'actualisation d'une totalité déjà là et confine la subjectivité dans le rôle de spectatrice d'un processus prédéterminé. S'il critique, en outre, son « idéalisme volontariste », c'est que le philosophe hongrois ne peut faire intervenir la subjectivité que pour qu'elle acquiesce stoïquement à la double nécessité qu'une philosophie de l'histoire a mise en place, préalablement à son entrée en scène. Sartre ayant montré de manière décisive que la volonté est seconde par rapport à la liberté, la valorisation de celle-là ne peut se faire qu'au détriment de celle-ci. Ce qui définit le volontarisme dont Sartre dévoile la vacuité<sup>28</sup>. Tentons de doubler ce constat théorique d'un constat politique.

---

28. « Mais il y a plus : loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapports à certaines fins. *Mais ces fins elle ne les crée pas* » (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., pp. 497-498. Nous soulignons). Isolée de la liberté originelle, la volonté est incapable par elle-même de promouvoir des fins, puisque sa seule compétence est d'être gestionnaire de moyens, si bien qu'elle reconnaît l'ordre des vérités et des valeurs supporté par la volonté divine ou répond aux exigences d'un ordre économique réputé nécessaire. Le volontarisme politique sur lequel on compte pour redorer le blason politique est en vérité synonyme d'impuissance et de soumission à un ordre transcendant, par le haut (divin) ou par le bas (naturel).

La bourgeoisie s'est imposée comme une classe émancipatrice, dénigrant les privilèges que la noblesse s'octroyait héréditairement. Elle n'en avait pas pour autant fini avec les privilèges.

Beauvoir annonçait ainsi, dans l'avant-propos de *Privilèges* : « Écrits à des époques et dans des perspectives différentes, ces essais répondent néanmoins à une même question : comment les privilégiés peuvent-ils penser leur situation ? L'ancienne noblesse a ignoré ce problème : elle défendait ses droits, elle en usait sans se soucier de les légitimer. Au contraire la bourgeoisie montante s'est forgé une idéologie qui a favorisé sa libération ; devenue classe dominante, elle ne peut songer à en répudier l'héritage. Mais toute pensée vise l'universalité : justifier sur le mode universel la possession d'avantages particuliers n'est pas une entreprise facile<sup>29</sup>. » La visée de l'universel introduit une incertitude quant à la légitimité de la position dominante de la bourgeoisie. On est alors tenté de dénoncer une contradiction entre la vocation émancipatrice de la bourgeoisie, qui a articulé sa conscience de soi sur l'universalisme de la philosophie des Lumières, et sa position dominante, qui assure la satisfaction de ses intérêts particuliers, égoïstes. Mais c'est attendre de la logique de l'émancipation davantage que ce qu'elle peut produire au

---

29. Simone de Beauvoir, *Privilèges*, Paris, Gallimard, Les Essais LXXVI, 1955, p. 7. Sur cette notion de privilège et l'usage différencié qu'en fait Beauvoir, voir Geneviève Fraisse, *Le Privilège de Simone de Beauvoir suivi de Une Mort si douce*, Arles, Actes Sud, 2008. On peut se référer à notre recension de cet ouvrage : Michel Kail, *Travail, Genre et Sociétés*, Paris, La Découverte, 2012/2, n°28, pp. 212-214.

titre de ses conséquences. Cette logique est duale, et ne peut être mise en œuvre que par un émancipateur qui accorde la liberté à celle ou celui qu'il juge digne d'être émancipé(e), selon des critères qui lui sont propres. L'impétrant(e) reçoit la liberté dont le statut est alors celui d'une qualité accordée, et non celui de l'être d'une conscience qui a à être. En quoi l'émancipé est un sujet dans les deux sens de ce terme, celui d'un être capable d'user de liberté (instrument dont l'émancipation l'a pourvu) et celui d'un sujet vassal, comme le sujet du roi, et maintenant le sujet de l'émancipateur. Il est en ce sens conforme à la logique de l'émancipation que l'émancipateur conserve ses privilèges. La norme de l'émancipation gravite dans le même réseau conceptuel que le « sujet » de la philosophie du sujet. Lequel est en effet assimilé à un support de qualités ou d'attributs, dont celui de la liberté. L'émancipateur peut faire don à un tel sujet de la liberté comme l'élu épingle la médaille du mérite au revers de veste du collaborateur dévoué. La liberté est par là ravalée au rang de volonté et condamnée à l'impuissance du volontarisme.

Si cette logique devait être perturbée, il serait nécessaire d'en appeler à une logique nouvelle, celle de l'auto-émancipation. Laquelle requiert l'anti-naturalisme comme son présupposé philosophique, puisque l'être (auto-)émancipé se construit dans et par le processus d'émancipation, et n'est pas, comme dans le cas de figure de l'émancipation, préalablement anticipé par la volonté émancipatrice de l'émancipateur ou dans un possible annoncé par une quelconque philosophie de l'histoire. Plus rigoureusement, elle nécessite le matérialisme anti-naturaliste que

Sartre est en train d'élaborer et dans lequel la dimension matérialiste sert à identifier une situation d'exploitation et l'anaturalisme à réserver le dessein des possibles à un acte de liberté. Ces deux moments ne devant pas être étalés dans le temps mais convoqués simultanément. Le marxisme peut dessiner un horizon indépassable pour autant qu'il est saisi comme l'occasion de poser la question même du matérialisme qui, nous prévient Sartre, ne portera tous ses fruits qu'en s'inspirant d'un parti-pris anti-naturaliste intransigeant. Il ne suffit pas de greffer la subjectivité sur l'organisme marxiste, toujours susceptible de provoquer un rejet mais de refonder le matérialisme à partir d'une compréhension anti-naturaliste de la subjectivité afin que la philosophie matérialiste demeure fidèle à sa vocation, celle d'une philosophie de la liberté.

## Note sur la présente édition

La conférence que Sartre a prononcée à Rome le 12 décembre 1961, à l'occasion d'une rencontre avec les intellectuels italiens, communistes ou proches du Parti communiste italien, organisée à l'Institut Gramsci, les 12, 13 et 14 décembre, a déjà fait l'objet de deux publications. L'une en italien, dans la revue *Aut Aut* (n° 136-137, juillet-octobre 1973), sous le titre « Soggettività e marxismo<sup>30</sup> », l'autre en français, dans la revue de Sartre, *Les Temps Modernes*, (n° 560, mars 1993), sous le titre « La Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité<sup>31</sup> ». Ces deux versions ont été établies, indépendamment l'une de l'autre, à partir de la retranscription écrite de l'enregistrement de la conférence de Sartre, les éditeurs d'*Aut Aut* en proposant une traduction en italien. Pour publier cette conférence dans *Les Temps Modernes*, nous (MK) avons donc également utilisé cette retranscription, qui nous a été confiée par le philosophe hongrois

---

30. *Aut Aut* est une prestigieuse revue italienne de philosophie, fondée en 1951, actuellement dirigée par Pier Aldo Rovatti. Le numéro qui contient le texte de la conférence de Sartre est présenté comme un « fascicolo speciale » sous le titre « Sartre dopo la Critique » (« Sartre après la Critique»). Le texte de Sartre est publié pp. 133-151 ; quelques éléments de la discussion qui a suivi sont rapportés pp. 152-158.

31. Texte précédé d'une présentation de Michel Kail, « Introduction à la conférence de Sartre, La conscience n'est pas sujet » (pp. 1-10), et suivi d'une note de Tibor Szabó, « Note annexe, Sartre, l'Italie et la subjectivité » (pp. 40-41). Nous profitons de cette note pour remercier chaleureusement Claude Lanzmann, directeur de la revue, de nous avoir généreusement autorisés à republier le texte de cette conférence dans la présente édition.

Tibor Szabó, en introduisant quelques modifications syntaxiques en vue d'en faciliter la lecture. Les différences entre les deux versions sont minimes et ne prêtent pas à des interprétations divergentes.

Si, au sens strict, il ne s'agit pas d'un texte de Sartre puisque le manuscrit n'existe plus ou demeure introuvable, et que les bandes d'enregistrement de la conférence de Sartre ont disparu, il n'en reste pas moins que par son argumentation et sa thématique, il s'agit bien d'un texte sartrien.

Le texte ayant déjà été publié, en italien et en français, pourquoi entreprendre cette nouvelle édition ? C'est que, depuis ces publications, nous avons eu accès à un élément nouveau, la retranscription des discussions suscitées par la conférence de Sartre toute la journée du 12 décembre, la matinée du 13 décembre et celle du 14, avec des interventions de Paci, Luporini, Lombardo-Radice, Colletti, Della Volpe, Valentini, Semerari, Piovene, Alicata, Cardona, et les réponses de Sartre<sup>32</sup>. À l'évidence, la plupart des interlocuteurs italiens de Sartre sont intervenus en français – en quelques rares cas, ils demandent à Sartre de les excuser de parler en italien – ; ce qui signifie que la retranscription des débats en italien est majoritairement une traduction. Nous avons, à notre tour, procédé à sa traduction en français avec le

---

32. Les bandes d'enregistrement de ces échanges ont également disparu. Nous devons remercier vivement Paolo Tamassia, qui a récupéré la retranscription dactylographiée de ces discussions à l'institut Gramsci pour nous les confier, et Gabriella Farina, qui a facilité la relation avec cet institut. Tous les deux sont des représentants éminents des études sartriennes en Italie.

souci du respect de l'esprit au détriment, parfois, de la lettre par trop confuse.

Nous ne publions pas toute la discussion, le volume eut été trop épais. Notre critère de choix a été de retenir les éléments et les moments de la discussion qui aident à préciser, voire enrichir, l'argumentation de Sartre. Les interventions qui, au regard de ce critère, apparaissent comme autant de digressions ou de débats propres aux intellectuels italiens, ont été écartées<sup>33</sup>.

---

33. Occasion pour nous, cette fois, de remercier notre éditeur, Nicolas Vieillescazes, qui a été moteur dans cette publication, à laquelle il a participé avec grande pertinence et enthousiasme.