

## Table Ronde autour de « La Séquence Rouge Italienne », *Cahiers du GRM*, II

29/03/2012, Université de Liège

(Journée d'études organisée par Antoine Janvier. Participants : Fabrizio Carlino, Andrea Cavazzini, Yves Duroux, Eva Mancuso, Marco Rampazzo Bazzan, Jean-Claude Zancarini)

### Première Partie

#### Eva Mancuso : Questions pour Andrea Cavazzini

##### 1. *L'activité culturelle et l'anticipation de l'émancipation de l'humanité*

Le but de l'article de Cavazzini intitulé « Le bon usage des ruines » est de retracer les différentes positions de la *Nuova Sinistra* italienne concernant la « question intellectuelle », à travers les interventions successives de Franco Fortini, poète, critique littéraire et essayiste italien né en 1917 et mort en 1994. Souhaitant questionner Andréa à propos de l'idée de l'activité intellectuelle comme *anticipation* de la fin des inégalités, je vais brièvement resituer les différentes positions fortiniennes concernant cette idée telles qu'elles sont exposées dans son article.

Après la fin de *Il politecnico*, célèbre revue parue entre 1945 et 1947, dont le but originnaire était de penser et de pratiquer une culture engagée autonome par rapport au Parti communiste italien mais qui, selon Fortini, n'a jamais mis en place un véritable programme de recherche en commun, plusieurs nouvelles revues voient le jour. Parmi celles-ci, se trouve *Ragionamenti*, au sein de laquelle ses fondateurs (entre autres Roberto Guiducci, Luciano Amodio et Fortini) affirment la coïncidence entre culture et politique contre la tendance des partis de gauche à distancier l'activité culturelle des décisions politiques en définissant l'intellectuel comme un spécialiste. Pour Fortini, et les autres membres de *Ragionamenti*, « la forme organisationnelle que les intellectuels marxistes doivent donner à leur activité devrait déjà contenir des éléments d'anticipation, voire de préfiguration de la société nouvelle qu'ils voudraient bâtir. » Il s'agit de « faire transparaître ici et maintenant, à même les gestes et les produits du travail intellectuel, un signe vers des rapports sociaux différents. ». La notion de préfiguration apparaît également dans la critique que fait, à l'époque, Fortini de l'organisation culturelle des partis communistes. Selon lui, contrairement aux chercheurs des partis qui inscrivent leur discours et leurs savoirs dans le cadre de l'organisation culturelle bourgeoise, les penseurs marxistes doivent « préfigurer dans leurs propres instruments, les instruments du travail culturel propres à la société socialiste<sup>1</sup> ». La prise en charge de cette tâche de préfiguration doit permettre aux intellectuels de ne pas se limiter à une spécialité.

L'Italie du début des années 60, transformée par le miracle économique qui provoque la migration de masses de paysans du Sud dans les villes industrielles, est caractérisée par un processus complexe. D'une part, l'intégration des fonctions intellectuelles à l'Etat capitaliste est de plus en plus forte, et d'autre part, des nouvelles formes de pratiques intellectuelles se développent en dehors, aussi bien des formes traditionnelles de la fonction intellectuelle que de la logique des partis. Dans cette conjoncture, où les premiers noyaux de la *Nuova Sinistra* commencent à se développer, se manifeste « une intellectualité diffuse et non-traditionnelle, celle d'une génération de militants, étudiants et ouvriers ( la génération ouvrière jetée dans l'enfer industriel du Nord de l'Italie par le "miracle économique"), qui se sont trouvés

---

<sup>1</sup> Fortini, « I politici-intellettuali », cité in « Le bon usage des ruines »

confrontés à des choix politiques et stratégiques – par exemple à l’organisation d’une grève ou d’une occupation – et qui ont été interpellés en tant que sujets de direction et de maîtrise, capables de rationalité, d’intelligence et de responsabilité. »

La rencontre de cette nouvelle conjoncture et des intellectuels marxistes des années 40-50 donnera lieu aux noyaux idéologiques de la *Nuova Sinistra*. En 1973, Fortini revient sur les tentatives d’organisation de la culture développées dans les années 40 et 50. Selon lui, elles étaient fondées sur l’idée d’une communauté séparée du corps social qui aurait dû « collaborer à la cause du socialisme en anticipant ou préfigurant certains comportements ». La conjoncture italienne des années 40-50 n’avait pas permis cette forme de séparation. En 1973, il considère alors qu’« il aurait fallu attendre notre présent actuel pour voir la sécession se proposer à nouveau comme une possibilité en termes de masses et sur le plan international, visant le dépassement tant de la figure de l’intellectuel progressiste que de celle du révolutionnaire de profession ».

La notion de l’anticipation se trouve également chez le germaniste lukácsien Cesare Cases pour lequel la fonction intellectuelle consiste, en 1959, à totaliser le processus historique dans sa globalité ; à élaborer des totalisations dialectiques constituant une *préfiguration* de l’émancipation réelle par la praxis révolutionnaire, une *anticipation* par et dans la pensée d’une humanité libérée. Fortini, en fréquentant Cases, s’est familiarisé avec les textes de Lukács et de l’Ecole de Francfort, dont il reprend, au début des années 70, un des thèmes : celui du savoir des intellectuels bourgeois comme « anticipation déformée, mais virtuellement émancipatrice, de ce que le communisme instaurera dans l’ordre des rapports sociaux ». Pour Fortini, malgré ce qui relie les intellectuels traditionnels à des privilèges et des inégalités, leur savoir contient de l’universel et donc une anticipation de la fin de ces inégalités et ces privilèges. La mort de l’intellectuel traditionnel entérinée par le capitalisme avancé ne doit pas conduire à la célébration de la fin de la fonction universalisatrice qui était la sienne, mais plutôt au déplacement de celle-ci, car si cette fonction disparaît, il ne reste plus alors que la soumission à l’Etat capitaliste. Il faut que cette fonction universalisatrice se déplace de manière telle que la puissance de décider de ce qui est important à propos des destinées collectives et individuelles s’étende à tous les hommes. Lorsqu’il fait au cours des années 70 le bilan de la *Nuova Sinistra*, Fortini constate qu’elle fut incapable de représenter le lieu de cette transformation de la fonction universaliste des intellectuels.

En 1977, année qui voit l’épuisement des formes organisationnelles de la *Nuova Sinistra* empirer, Fortini reprend sa réflexion sur la fonction intellectuelle à partir de l’attitude critique dont elle est parfois porteuse. Cette attitude critique définit un autre genre d’intellectuel : celui qui ne se définit pas seulement comme porteur d’un savoir ou d’une technique, mais également d’une critique des valeurs sociales et par là porteur de valeurs « autres ». Parce que ce genre d’activité intellectuelle n’est pas une spécialité mais appartient virtuellement à tous, cette autre figure de la pratique intellectuelle joue un rôle virtuellement universaliste. Parce qu’elle renvoie à la possibilité que chacun participe à la gestion de son propre destin, cette fonction de critique garde une valeur d’émancipation universelle. Mais « cette valeur d’émancipation universelle ne peut se réaliser qu’ailleurs lorsqu’auront été ouverts des espaces où cet exercice de la critique pourrait se déployer en soustrayant des savoirs et des compétences à leur intégration aux rapports capitalistes. En raison de l’épuisement de tout projet politique en mesure de soutenir dans la durée des institutions où la fonction intellectuelle aurait pu être exercée dans ce sens, ces espaces sont toujours précaires, provisoires, et de toute façon *non garantis* » Cet épuisement ne concerne pas que la *Nuova Sinistra* italienne, mais renvoie plutôt à la crise du mouvement communiste du XXe siècle. Pour Fortini, malgré la crise des projets politiques du XXe siècle, l’hypothèse de l’émancipation dont le communisme a longtemps été le nom est irréductible. Cependant, les

tentatives d'arracher des fragments de vérité au « monde faux » de l'organisation capitaliste de la société – de plus en plus précaires et fragiles en raison de cet épuisement –, « assument une signification de *préfiguration* – métaphores d'un nouveau faciès de l'existence. »

Dans les années 60, Fortini développe l'idée selon laquelle l'œuvre littéraire doit assumer une fonction de totalisation permettant le renvoi utopique et métaphorique à l'émancipation de l'humanité. Selon Fortini, on trouve dans l'art et la littérature, « une fonction de totalisation ayant une valeur d'anticipation : la totalité vers laquelle tendent tant l'agir artistique que la praxis culturelle *anticipe* une émancipation universelle que l'œuvre d'art et la « vision du monde » *réalisent* sous une forme métaphorique <sup>2</sup> ».

Dans la situation post-moderne qui est toujours la nôtre, la culture traditionnelle et les formes de l'art et de la littérature « ont perdu toute valeur de renvoi utopique car elles sont entièrement subordonnées aux modes de production du capitalisme avancé ». Néanmoins, pour Fortini, l'exigence de « nouveaux rapports de conflit social et mental <sup>3</sup> » demeure. Il est possible d'en trouver certaines traces dans certaines pratiques d'intellectualité. Cependant, les lieux d'une possibilité émancipatrice ne sont plus assignables à des institutions politiques et culturelles définies et autonomes. « Ils résident dans le monde des rapports capitalistes qui ne connaît plus d'extériorité immédiate. (...) Toute collectivité militante, tout groupe d'intervention et d'activisme local, ne peut être qu'un fragment de vérité arraché provisoirement à l'insignifiance et à l'hétéronomie. »

## 2. Question sur les rapports entre organisation culturelle, organisation politique et anticipation

En lisant cet article, j'ai eu l'impression qu'à la fin des années 40, à l'époque de *Ragionamenti*, il y avait une volonté d'organiser ce qu'on peut appeler le procès de production du savoir, autant que ses productions, sur le mode de l'anticipation des rapports sociaux émancipés et égalitaires, mais qu'à partir des années 60-70, la question de l'organisation de la forme des produits de la culture semblait prendre le pas sur celle de l'organisation du procès de production de la culture. Est-ce vraiment le cas ? Cela implique-t-il un renoncement à la dimension collective de l'organisation de la culture et au déplacement de la fonction d'universalité ?

Après les années 70, marquant l'épuisement du communisme du XXe siècle, comment Fortini pense-t-il le rapport entre l'anticipation de la fin des inégalités rendue possible par la culture et l'organisation politique ? Assiste-t-on avec la théorie de l'œuvre littéraire comme anticipation, au recul d'une réflexion sur l'organisation politique ? Le concept d'anticipation défini par Fortini à la fin des années 60 et au début des années 70 comme renvoi utopique et métaphorique, implique-t-il encore un mode de discipline et d'organisation du procès de production du savoir ? L'anticipation assumée par l'œuvre littéraire peut-elle avoir des effets sur l'organisation des luttes d'émancipation ; permet-elle *d'orienter* les « luttes » présentes de manières fragmentaires et précaires au sein de cette situation post-moderne qui est la nôtre ? Que peut-on encore affirmer du rapport entre culture et politique, que *Ragionamenti* faisait, à l'époque, coïncider ?

En bref, en raison de l'épuisement du communisme du XXe siècle, Fortini a-t-il abandonné l'idée d'une organisation collective de la culture qui anticipe les rapports sociaux égalitaires, pour ne faire exister l'hypothèse de l'émancipation qu'à travers les renvois métaphoriques et utopiques rendus possibles par une certaine forme d'art et de littérature ? La question de l'œuvre littéraire comme anticipation de la fin des inégalités remplace-t-elle celle

---

<sup>2</sup> Cahiers du GRM II, p. 217

<sup>3</sup> Fortini, *Extrema ratio*, 1990, p. 84, cité in Cahiers II, p. 230

de l'organisation collective de l'activité intellectuelle comme anticipation ou bien vient-elle la compléter ?

### 3. L'épuisement des projets politiques du XXe siècle et le problème de la garantie

« [Aujourd'hui], la politique, y compris celle qui se voudrait inspirée par les principes de l'émancipation, peine à réinventer une incorporation originale des fonctions intellectuelles ; et les institutions traditionnelles de la culture et du savoir – notamment l'Université – ne peuvent plus fournir aucun modèle valable pour un usage rationnel des intelligences. Des solutions à cet ensemble d'interrogations restent à inventer : elles seront l'objet d'un processus à venir, dont la réussite, et l'essor, ne connaissent plus de *garantie*. »<sup>4</sup>,

Dans quel sens peut-on parler de garantie dans ce cadre? Que signifie « garantie » ici, est-ce la possibilité d'inscrire une orientation dans une certaine durée ? Est-ce la possibilité de développer une maîtrise au moins partielle sur le champ politique et social ?

De quelle manière les référentiels de la politique émancipatrice du XXe siècle peuvent assurer cette garantie ? Cette garantie est-elle apportée par la possibilité de la visée totalisante qui tente d'actualiser le potentiel des référentiels, ou par la tenue des référentiels eux-mêmes ?

Où cette garantie a-t-elle vraiment existé, à quelle période (de la *Nuova sinistra* ?) pouvait-on vraiment parler de garantie ? Y a-t-il jamais pu avoir de processus dont la réussite et l'essor étaient garantis ?

#### **Andrea Cavazzini : Réponse à Eva Mancuso**

Merci pour cette lecture attentive et ces questions très fines. J'essayerai de répondre, mais il faudra faire quelques détours, parce que les questions touchent à des problèmes très profonds. En fait, il n'y a pas d'écart – logique ou chronologique – radical entre les deux problématiques que tu indiques, forme et processus de production. D'abord parce que toute forme d'un objet culturel suppose un processus de production, et que tout processus de production – tout mode de l'activité humaine – est porteur d'une forme qui décide de sa valeur en tant qu'objet culturel... Il n'en reste pas moins que Fortini insiste sur la fonction critique autonome de l'œuvre esthétique lorsqu'il se trouve confronté à des positions qui voudraient dépasser trop rapidement la dialectique de la fonction intellectuelle en direction de la pratique politique ou des luttes directes contre le système capitaliste ; et qu'il insiste au contraire sur la dimension politico-sociologique de la fonction intellectuelle lorsqu'il vise à critiquer une idée de culture « sublime », désengagée. Mais les deux problématiques coexistent toujours dans ses écrits : la forme est déjà là dans les années 50, comme problématique théorico-esthétique, et le problème d'organiser la pratique intellectuelle sera traité par Fortini jusque dans son tout dernier écrit, adressé aux animateurs d'une assemblée sur la « liberté de l'information » en 1994.

Afin de répondre convenablement aux autres questions, je voudrais reformuler rapidement la vision fortinienne de la fonction intellectuelle. Cette fonction ne concerne pas que les activités intellectuelles proprement dites : il s'agit d'une fonction universelle d'orientation et de position de valeurs, d'une capacité générique, qui appartient à tout être humain, de se positionner – suivant des fins cohérentes – par rapport à soi-même, au monde, aux autres êtres humains... La fonction intellectuelle est la capacité à transformer le simple en-soi de notre vie en matière d'une existence soumise à des fins et à des valeurs – elle est un

---

<sup>4</sup> Cahiers II, p.233

acte de mise en forme du multiple incohérent de l'expérience de chacun. Par là, elle est aussi une fonction de communication, cette maîtrise de l'existence n'étant possible que pour une communauté de libres et égaux. La fonction intellectuelle renvoie donc à notre pouvoir d'instaurer une solidarité plus profonde et authentique entre les hommes, étant donné que notre impuissance ne saurait être surmontée que par la reconnaissance pratique du fait que chaque individu est insuffisant, qu'il a besoin des autres pour vivre une existence « formée ». « Fonction intellectuelle » signifie donc la capacité à s'unir autour d'une fin partagée, sous l'autorité de valeurs communes. Cette capacité est universelle, génériquement humaine – Fortini suggère qu'elle est le communisme lui-même dans la mesure où celui-ci coïncide avec la lutte pour sa réalisation... Mais elle peut être historiquement spécifiée : d'une part, il y a une résonance entre cette capacité de projet et de valeur et les pratiques intellectuelles au sens propre – écrire un poème, composer une symphonie, formuler un théorème, etc., sont des actes par lesquels une valeur organise un multiple, des éléments disparates, voire inconciliables, entre lesquels des tensions et des dissonances existent, sont soumis à la mesure de leur coexistence possible, et une forme s'en dégage, qui est arrachée au chaos, au non-être... Donc, ces actes, ces œuvres, sont des anticipations de ce que l'humanité peut réaliser historiquement : bien entendu, il y a des différences entre les valeurs affirmées, et donc entre les œuvres esthétiques, les différentes pratiques intellectuelles, etc. : mais l'acte d'affirmer des valeurs recèle en tant que tel la possibilité d'une orientation émancipatrice consciente, même lorsque cette possibilité est contradictoire par rapport à la « lettre » des valeurs affirmées par tel poème ou tel roman... D'autre part, la fonction intellectuelle, qui se spécifie dans des pratiques différentes, est ultérieurement concrétisée au sein des rapports sociaux de classe. Dans des sociétés divisées en classes, la maîtrise de l'existence, le rapport à la valeur, ne sont pas égaux, il s'agit toujours de privilèges d'une élite... - c'est ce que Fortini appelle le « rôle » des intellectuels : la position sociale d'une caste qui dispose de l'accès à l'authenticité et à la forme, tandis que la masse en est expropriée, et doit vivre dans l'informe et la passivité. L'universalité de la fonction est contradictoire par rapport au privilège du rôle – tout comme elle est en excès par rapport à la détermination des pratiques intellectuelles. *Le problème est de traiter politiquement cette contradiction*, et c'est sur ce point que ta question peut obtenir une réponse. Non, Fortini n'a pas eu recours à la forme après l'échec politique de la séquence rouge : depuis les années 1950, la question portait pour lui toujours sur la possibilité, pour un processus politique, de transformer l'inscription sociale des fonctions intellectuelles, de généraliser la fonction tout en supprimant le rôle – alors que le néo-capitalisme imposait le mouvement contraire : garder en vie le rôle tout en neutralisant la fonction et ses virtualités communistes. Mais Fortini aurait exclu – et à juste titre, à mon sens – que, après l'effondrement de la Nuova Sinistra, et du mouvement communiste mondial, la réponse aurait pu consister dans le retour au statut d'exception de l'art (ou de la philosophie) comme lieu privilégié de l'orientation politique. Telle était la réponse de la civilisation bourgeoise vis-à-vis des apories de son universalisme, de ses propres idéaux révolutionnaires que la réalité des sociétés de classes bafouait. Mais le capitalisme a détruit la bourgeoisie européenne avec toutes les contradictions de sa civilisation. La massification des professions intellectuelles (journalisme, enseignement, édition, avec leurs « prolétariats » et leurs formes d'exploitation...), le rôle des médias dans la construction du consensus idéologique, l'autonomisation de l'industrie culturelle, et finalement les luttes des ouvriers et des étudiants dans les années 60 et 70 – devenir protagoniste d'une lutte politique est un mode d'exercice de la fonction intellectuelle – ont détruit définitivement le privilège de l'avant-garde « pédagogique », de l'intellectuel-médiateur, du « clerc » - universitaire, écrivain-prophète ou « esthète » décadent – qui transmet les valeurs aux « hommes simples » et facilite leur accès à l'universel éthico-politique. Cette position pédagogique est morte avec la société bourgeoise, et ne saurait être reproposée après la défaite de la tentative communiste de la dépasser

(dépassement incomplet qui a fini souvent par la restaurer...). Donc, toute affirmation d'un rôle stratégique de pratiques telles que la poésie, la philosophie ou la science est inadéquate – ce qui ne veut pas dire qu'il faudrait négliger le travail qu'on peut faire au sein de ces pratiques. La question doit être renversée : il ne faut pas croire que poésie, philosophie ou science remplaceront, ou guideront, la politique ; au contraire, il faut agir « politiquement » là où poésie, philosophie et science existent, essayer de comprendre comment opérer en elles une transformation qui ferait ressortir leur potentiel « communiste » d'orientation et de libération, tout en évitant d'en faire des ersatz de la politique. Autrement dit, il faut inventer des manières d'opérer au sein de pratiques intellectuelles qui ne jouissent plus d'un statut d'exception par rapport aux autres pratiques sociales. Telle est la position de Fortini – et la mienne, *si parva licet*. Dans une de ses dernières interviews, Fortini disait que la seule manière de faire exister des pratiques non soumises à l'industrie culturelle du capitalisme « post-moderne » consistait, pour chacun, à voir clairement quelle est sa position actuelle dans les rapports sociaux, rechercher ceux avec qui on partage des orientations et des besoins, et faire quelque chose avec eux – un entretien, une revue, un groupe, n'importe quoi, à la seule condition de se donner des fins partagées et de ne pas céder sur leur rapport aux moyens. C'est ce qu'on essaye de faire au GRM, à Liège, à Toulouse, et ailleurs, en ce moment précis par exemple, par le biais de ces questions et réponses...

Sur la « garantie » : bien entendu il n'y a jamais d'action « garantie »... Agir implique toujours un pari, un « saut » dans l'absolu... Fortini était un lecteur de Pascal et de Kierkegaard ; chez lui, et chez Panzieri, on trouve souvent un pessimisme profond – jamais du désespoir pourtant, lequel, au sens kierkegaardien, coïnciderait plutôt avec la renonciation à la lutte et à l'effort – mais une inquiétude profonde, « existentielle » ou peut-être religieuse, qui témoigne de la conscience de la disproportion entre les efforts de l'homme dans l'histoire et les chemins tortueux de celle-ci. Je voulais dire, en évoquant la « garantie » ou son absence, une chose différente. Jusqu'aux années 1970 du XXe siècle, l'inscription sociale des pratiques intellectuelles était relativement claire : université, république des lettres, cité scientifique, ou mouvement ouvrier – l'intellectuel disposait d'une série limitée de modèles d'« organicité » vis-à-vis de la politique, bourgeoise ou socialiste. Lorsqu'on écrivait un poème ou un essai philosophique, il était relativement clair ce qu'on était en train de faire, quel rôle cette action aurait-elle joué dans la société, ce qu'elle aurait fait et à qui... Aujourd'hui, aucun modèle général ne nous permet de savoir a priori ce que nous sommes en train de faire lorsque nous participons à un colloque, donnons un cours, parlons à la radio... ou écrivons dans les *Cahiers du GRM* ! Ça reste à inventer.

Je le répète : la position médiatrice, pédagogique, des intellectuels professionnels est périmée – chacun est livré à la singularité de sa propre pratique – d'enseignant, éducateur, soignant, chercheur... - et à sa responsabilité vis-à-vis de ce que cette dernière peut dégager de « communiste ». Il n'y a plus aucun rôle légitimement privilégié ou exceptionnel du philosophe, du poète ou du savant : il n'y a que des chercheurs en philosophie, des gens qui écrivent des vers, des opérateurs scientifiques, qui doivent – s'ils le veulent – faire quelque chose avec leurs compétences, leurs savoirs-faire, spécifiques, les mettre à l'épreuve de leur capacité à créer des rencontres et des occasions de travail avec d'autres personnes... Tout cela dans des contextes où la possibilité existe de vérifier les fins, les instruments et les résultats : donc à une certaine distance des grands systèmes institutionnels, ou dans leurs marges. Telle me semble être la leçon ultime de la vie et de l'œuvre de Franco Fortini.

## E. Mancuso : Questions pour Fabrizio Carlino

L'un des buts de l'article de Fabrizio Carlino intitulé « Autonomisation de la catégorie de Lumpenprolétariat et pratique de la violence. Les enjeux de la transition de *Lotta continua* aux *Nuclei armati proletari* » est de saisir certaines des ambiguïtés et des contradictions de *Lotta continua* qui furent déterminantes pour la genèse des Nap (*Nuclei armati proletari*). A cette fin, il s'agit de nuancer l'image que donne Luigi Bobbio de *Lotta continua* comme d'un groupe très éloigné de la tradition marxiste, et cela en la confrontant à l'attitude contradictoire de *Lotta continua* par rapport à la « commission prisons » qui amènera, à partir de 1973, certains militants à donner vie à l'expérience des Nap. L'une des caractéristiques de *Lotta continua* est de se définir, contrairement aux organisations de la *Nuova Sinistra* pour lesquelles le sujet le plus important est le mouvement ouvrier déjà politisé, comme un opérateur de politisation et de chercher dès lors des sujets potentiellement révolutionnaires dans le sous-prolétariat, et notamment au sein des détenus de droit commun que les militants de *Lotta continua* emprisonnés dans les années 70 rencontrent en prison. Se met alors en place, soutenue par *Lotta continua*, la « Commission prisons ». Organisée à l'intérieur et à l'extérieur de la prison, elle est chargée de coordonner les luttes. Le texte de référence de cette commission s'intitule « Liberare tutti (i dannati della terra) » du même nom que sa cellule centrale, et réunit des lettres de détenus en cours de politisation, de détenus déjà politisés et des analyses écrites par les militants de *Lotta continua*. Les détenus dits de droit commun en cours de politisation ne problématissent pas leur rapport à la Classe. En revanche, *Lotta continua* intervient de façon critique sur ces formes de rébellion et s'efforce de problématiser l'extra-légalité par une référence à Marx. Le but de celle-ci étant de ramener toute réflexion et toute action pratique à une ligne tendancielle plus classique par rapport à la pratique des détenus en cours de politisation.

Cet article se penche alors sur les textes de Marx concernant le Lumpenprolétariat afin de montrer qu'avec cette notion, Marx et Engels visent surtout à désigner une couche résiduelle, résultant de la dissolution de la « vieille société ». Or, pour F. Carlino, ni les détenus politisés ni les dirigeants de la « Commission prison » ne prennent en compte le fait que ce qui était sous-prolétariat à l'époque de Marx est aujourd'hui une composante structurelle du prolétariat. Malgré leur divergence, on retrouve une même incompréhension du statut du sous-prolétariat. Ils n'arrivent aucunement à sortir de la conception du sous-prolétariat comme sujet distinct du prolétariat. Contrairement à *Lotta continua* qui ne détermine jamais précisément le statut du sous-prolétariat, en en faisant tantôt une couche improductive, tantôt l'allié potentiel du prolétariat, les détenus politisés qui, entre 1973 et 1974, se détachent de ce groupe pour fonder les Nap, définissent le sous-prolétariat comme un sujet révolutionnaire autonome. Pour *Controinformazione*, l'une des rares publications proches des Nap, le véritable sujet révolutionnaire est la masse des extra-légaux non garantis, et le prolétariat industriel est vu comme une aristocratie ouvrière.

Doit-on considérer que, dans la mesure où elle instaure une division dans le prolétariat, la notion de sous-prolétariat a été un obstacle pour l'unification du prolétariat visée par la politisation des détenus de droits communs? Ce qui a posé problème, est-ce la notion de sous-prolétariat elle-même, à savoir telle qu'elle a été théorisée par Marx et Engels, ou la lecture que *Lotta continua* et les Nap en font, ou plutôt l'usage anachronique qu'ils en ont fait?

D'autre part, peut-on tirer de cette expérience des conséquences plus générales sur l'usage (l'actualité) de la notion de lumpenprolétariat? Que le sous-prolétariat ne soit plus distinct aujourd'hui du prolétariat signifie-t-il que cette notion est, d'une certaine manière, obsolète? Si c'est le cas, est-ce parce qu'elle pose problème de par son usage dans une conjoncture différente de celle analysée par Marx? Ou est-ce parce qu'elle ne peut finalement

servir qu'à séparer le prolétariat en deux pôles, l'un constituant le véritable sujet révolutionnaire, et l'autre un repoussoir par rapport auquel le premier se définit ?

Ou, à l'inverse, la notion de sous-prolétariat doit-elle être conservée afin de désigner la foule indéterminée et abstraite, usage qui était, dans certains textes, celui de Marx lui-même ?

### **Fabrizio Carlino : Réponse à Eva Mancuso**

Ces questions me donnent l'occasion de revenir sur des enjeux de toute cette histoire qui sont susceptibles d'agir dans l'analyse du présent, tout en déclarant plus explicitement ma cible.

En effet, comme je l'ai suggéré, et comme Negri lui-même le laisse entendre, nous pouvons établir des liaisons entre la déclinaison actuelle de la catégorie de multitude et une certaine conception du sous-prolétariat – et notamment de sa composante extralégale dont la condition de détenu est conçue comme destination naturelle – telle qu'elle se développe à partir de 1969. La fracture déterminée par les groupes nés après 1968, comme *Lotta continua*, dont les *Nuclei armati proletari* représentent un débouché emblématique, peut être un point de vue privilégié pour jeter les bases d'une nouvelle critique des théories du travail immatériel comme pivot d'un dépassement présumé de la loi de la valeur.

Tout d'abord, il faut simplement constater que le sous-prolétariat, tel que Marx l'a décrit, aujourd'hui n'existe plus ; ce qui est d'autre part tout à fait interne à la logique marxienne puisque, en tant que couche résiduelle de l'ancien mode de production, selon Marx, le sous-prolétariat était destiné à disparaître, sous les coups de la division tendancielle en deux seules classes fondamentales. Et pourtant, nous pouvons voir une difficulté déjà chez Marx : si le lumpenprolétariat désigne la pourriture de la préhistoire du capitalisme, et par conséquent des strates potentiellement réactionnaires, évidemment il recueille aussi la masse des chômeurs ; de ce côté-là, nous disposons d'une autre catégorie marxienne, bien plus efficace, celle de l'« armée de réserve », assignant au sous-prolétaire une place précise dans la composition du prolétariat. Mais cela ne suffit pas à déclarer inutilisable la catégorie de sous-prolétariat, puisque, à part leur fonction dans l'armée de réserve, les sous-prolétaires, en tant qu'extra-légaux, participent également au procès de production – alors que, pour Marx, leur caractère dominant était l'improductivité. Pour expliquer cela, il faudrait chercher des réponses dans la contradiction interne au concept de production, et par là dans l'accomplissement de la subsumption du travail au capital.

On peut aborder cette difficulté à l'aide d'un exemple, en suivant l'évolution d'une figure mentionnée par Marx dans la composition du lumpenprolétariat, à savoir la travailleuse du sexe, en raison de la clarté de certaines contradictions qu'elle présente. En effet, nous pouvons distinguer deux cas. La prostituée peut être une travailleuse indépendante, *propriétaire des moyens de production* (appartement, voiture, chauffage, préservatifs etc.) : dans ce cas, elle est évidemment improductive, ne produisant ni une valeur nouvelle, ni de la plus-value pour un capitaliste, et elle peut effectivement être assignée, comme l'ont fait Marx et Engels, au sous-prolétariat. Mais tout change au moment où elle travaille pour un capitaliste (proxénète, propriétaire d'un salon, etc.) : elle n'est plus propriétaire de ses moyens de production, devenus désormais capital constant (fixe : appartement, voiture etc., et circulant : préservatifs etc.), faisant elle-même partie du capital variable. Comme tout salarié, elle reçoit alors l'équivalent de ses moyens de subsistance, tandis que la plus-value est assignée au capitaliste. Bien que toujours improductive pour la société (puisque'elle ne produit aucune nouvelle valeur), elle est maintenant *productive pour le capitaliste*, dans la mesure où elle produit pour lui de la plus-value.



De toute évidence, aujourd'hui nous avons affaire infiniment plus souvent avec le second cas ; ce passage, du premier au second cas, peut être rapporté en général aux « services », et cela correspond à l'avancement de la subsumption du travail au capital. Nous en revenons ainsi à la question du travail immatériel : la critique de la catégorie de sous-prolétariat, s'articulant avec l'analyse de l'improductivité/productivité des services, pourrait permettre de montrer comment la production de biens immatériels, investissant le corps, l'affectivité, etc., peut s'expliquer par les catégories marxiennes, sans refuser nécessairement la loi de la valeur.

*Lotta continua* et les Nap n'ont pas seulement fait un usage anachronique de la catégorie de sous-prolétariat – d'autre part, toute reprise mécanique de cette catégorie serait impropre, en raison du caractère polémique, provisoire et conjoncturel de l'usage que Marx et Engels en ont fait ; ils ont surtout travaillé visant son autonomisation, en le détachant de l'analyse du procès de valorisation. Alors, si aujourd'hui il faut référer le sous-prolétariat d'un côté à l'armée de réserve, et de l'autre au travail immatériel subsumé au capital, il ne reste qu'un seul usage possible de cette notion, à savoir un usage critique, le même qu'il faut réserver aux abstractions telles que foule, masse, plèbe, peuple, dont la multitude constitue une variante. Il s'agit du même usage, au fond, qu'en ont fait Marx et Engels : pour eux, la critique du lumpenprolétariat, visait surtout à démasquer les fausses oppositions abstraites dont la bourgeoisie se servait pour cacher le caractère de classe, tendanciellement binaire, de ces oppositions. Aujourd'hui encore il est nécessaire, me semble-t-il, de décomposer toute catégorie abstraite quel que soit son nom, de placer ses composantes dans le processus du capital, d'établir leur fonction dans le processus de valorisation, tout en les rattachant à la division réelle de la société en deux classes fondamentales.

## Deuxième Partie

### Thomas Bolmain : Questions pour la Table ronde autour des *Cahiers du GRM*

1. Introduction : ce que je ne questionnerai pas, mais qui fait le cœur du travail discuté ici

Le problème de l'*organisation* est au centre des textes commentés aujourd'hui. À suivre ces divers essais, en quoi consiste en effet l'originalité des tentatives théoriques et pratiques multiples définitoires de la *Séquence rouge* – son originalité en regard, par exemple, de Mai 68 ? C'est le fait qu'elles affrontent constamment et directement, et ceci *même pour finalement s'y casser les dents*, la question du mode d'organisation que réclame, qu'appelle l'actualité des luttes émancipatrices. L'enjeu pour ces luttes est alors que l'événement qu'elles forment trouve sa consistance temporelle propre, découvre les moyens de durer, en somme se donne le temps de s'instituer. La « problématique organisationnelle » désignera dès lors ici

une problématique générale concernant la mise en place des formes « institutionnelles » à l'intérieur desquelles les points politiques décisifs surgis des luttes elles-mêmes peuvent être traités de la façon la plus adéquate (...). Les décisions à l'égard du problème de l'organisation touchent immédiatement à la capacité (ou à l'incapacité) de conférer une existence durable à une articulation de valeurs politiques, l'organisation n'étant que la forme d'existence d'une telle articulation. (...) Une structure organisationnelle est donc l'« outil » par lequel une déclaration politique, un principe, une invention, voire une trouvaille, se voient saisis, rattrapés au niveau propre impliqué par leur nouveauté, et par là même confirmés, variés, transformés, généralisés (PI, p. 22-23)<sup>5</sup>.

La « problématique organisationnelle » renvoie donc à la recherche d'une *forme politique* originale qui exprimerait le mouvement protéiforme d'expérimentation caractérisant à ce moment le social, dans son effervescence et sa spontanéité, *mais* qui permettrait également et surtout de décaler réflexivement ce mouvement par rapport à lui-même afin de l'instituer dans le temps et dans l'espace.

La recherche d'une telle forme d'organisation suppose donc – et c'est un point essentiel à l'intelligence de la Séquence rouge – que soit posée et pensée *une autonomie forte du politique* (ou, aussi bien, son hétéronomie par rapport au *social*). Le problème de l'organisation ne peut être résolu au niveau de l'expérimentation fiévreuse qui caractérise les luttes sociales : il doit plutôt être décalé pour devenir l'objet théorique, disons, d'un autre niveau d'investigation théorico-pratique, niveau qu'il faut précisément nommer « politique ». De fait, le moment politique, la création du site politique, a pour condition de *trancher* dans le social, d'introduire en lui une division relative à l'*orientation* générale qu'il convient de donner aux luttes. Plaçant au centre du questionnement la question du *pouvoir* auquel peuvent et doivent prétendre les luttes – la question d'une prise de pouvoir tendanciellement hégémonique –, la politique assume, pose et impose, décide d'un ordre du jour et de mots d'ordre, d'un programme et d'un projet finalisés ; car, quoiqu'en pense une certaine sorte de belle âme, ceux-ci ne seront pas naturellement, spontanément sécrétés par et dans le mouvement de la lutte sociale : celui-ci doit au contraire rencontrer la dimension proprement politique d'une discipline collective de la maîtrise et de la décision.

L'histoire du mouvement ouvrier – au moins depuis l'événement de la Commune et sa relecture léninienne dans *L'État et la révolution* – a découvert et expérimenté, en théorie et en

---

<sup>5</sup> Les ouvrages cités sont Andrea Cavazzini, *Le printemps des intelligences. La Nouvelle Gauche en Italie – Introduction historique et thématique*, EurophilosophieEditions, [www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article18](http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article18) (cité comme PI) et *Cahiers du GRM*, 2, *La « séquence rouge » italienne*, EurophilosophieEditions, [www.europhilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/CahierII-complet\\_dec\\_11\\_ac\\_liens.pdf](http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/CahierII-complet_dec_11_ac_liens.pdf) (cité Ca.)

pratique, diverses sortes de ces « formes politiques » ; elles oscillent entre le pôle du conseillisme anarcho-spontanéiste et celui, tiers-internationaliste, d'un parti unique et unifié, rigide et dirigiste. La spécificité de la Séquence rouge est d'avoir problématisé cette opposition tout en la refusant, et d'avoir cherché, mais en vain, à creuser entre ces termes une voie alternative inédite. Indépendamment de l'extraordinaire richesse des tentatives visant alors à produire et à expérimenter autrement le commun (je pense notamment aux enquêtes ouvrières, à la *conricerca*), s'impose en effet malheureusement, *in fine*, le diagnostic suivant : le premier facteur explicatif de « la crise et (de) la dissolution de la *Nuova Sinistra* en tant que champ politique organisé » est certainement « l'incapacité de donner lieu à une dynamique politique et organisationnelle en mesure d'articuler la rupture par rapport au modèle tiers-internationaliste à une certaine stabilité des nouvelles formes d'action » (PI, p. 58). Tout le problème – correctement posé à cette époque, mais resté irrésolu jusqu'à nous – fut d'inventer une forme politique irréductible à la forme-parti, indépendante du référentiel étatique, et cependant capable de poser la question stratégique de la prise du pouvoir, c'est-à-dire de se mesurer à l'État (Ca., p. 23).

Du point de vue historique, cette problématisation intense est ce qui inscrit directement la Séquence rouge dans l'histoire de ce que l'on appellera, avec A. Badiou, l'*hypothèse communiste* ; et l'impasse à laquelle aboutit cette séquence, le fait, aussi, qu'elle soit le dernier moment où une telle problématisation ait pu avoir lieu, est ce qui nous convainc à la fois du reflux historique de cette hypothèse, de sa clôture, *mais* aussi du fait que ce reflux continue de nous adresser des questions qui sont encore les nôtres, tant il est vrai que cette histoire et cette hypothèse abritent, à proprement parler, une *vérité politique*. Il va de soi que dans ces conditions la clôture de la séquence reste encore et toujours à l'œuvre.

En résumé, « l'incapacité à inventer une forme alternative » (PI, p. 29), « l'impossibilité d'un débouché politique adéquat à la puissance des mobilisations » (Ca., p. 20), relève d'un « dilemme tragique » qu'indiquent « les difficultés des groupes à régler pratiquement les rapports entre l'essor de nombreuses formes politiques novatrices et 'expérimentales' et les solutions organisationnelles déposées dans la 'mémoire' théorique et pratique du mouvement communiste » (PI, p. 30). Tragique, ce dilemme est constant, il serait comme le chiffre de l'histoire de l'hypothèse communiste et du mouvement ouvrier : soit « l'incapacité à opérer une mise-en-forme politique adéquate des processus actifs dans la conjoncture » (Ca., p. 25). Cette expérience de la *finitude* de l'agir politique humain éprouvé et problématisé par le mouvement communiste, qui dit la force de la Séquence rouge, mais aussi son échec, nous place aujourd'hui devant une seule question : comment *rouvrir la clôture* au sein de laquelle semble s'être épuisé le destin du communisme au XX<sup>ème</sup> siècle ? Comment combattre l'oubli, ou le refoulement, dont cette expérience est aujourd'hui l'objet, comment veiller à la transmission de sa mémoire, c'est-à-dire à l'anamnèse de ce qu'il y a en elle de vrai (A. Badiou dirait : d'éternel) au-delà de la conjoncture qui nous occupe ?

On conçoit que, dans cette perspective générale, le premier terrain où la Séquence rouge rencontre la problématique organisationnelle soit celui d'une nécessaire redéfinition de la *sphère culturelle* et de la *figure de l'intellectuel* (le thème traverse la plupart des écrits qui nous occupent). À l'encontre d'une sphère culturelle bourgeoisement séparée des rapports pratiques sociaux de production et comprise comme pur objet de contemplation, on tendra ici vers sa politisation intégrale par son branchement direct sur les savoirs théoriques et pratiques élaborés au sein des luttes émancipatrices ; de même, on visera la dissolution du personnage de l'intellectuel au profit de la généralisation d'une « fonction intellectuelle » ayant à sa charge d'exprimer ce que la lutte porte en soi d'universel, tout en se dégageant des rapports foncièrement inégalitaires sur lesquels repose la fonction intellectuelle bourgeoise – celui qui endosse la fonction valant alors comme métaphore en acte de l'émancipation.

Politisation de la culture et généralisation d'une fonction intellectuelle émancipatrice constituent dès lors « le terrain décisif » où éprouver la possibilité et la nécessité de « penser politiquement après l'épuisement de la forme-parti léniniste » (Ca., p. 284). C'est que le problème de « la fonction intellectuelle, en tant qu'elle implique des décisions sur des priorités, est une fonction d'autorité » (Ca., p. 201) : comme telle – et dans un contexte où il importe d'articuler la centralité de la référence à la classe ouvrière, l'émergence de la contestation étudiante et le travail critique de semi-intellectuels ou d'intellectuels déclassés (mené notamment par le biais de revues) – la fonction intellectuelle devient le lieu où s'éprouve la possibilité ou l'impossibilité de la création d'une forme culturelle inédite, de toute une *Bildung*, et donc aussi d'une forme neuve d'éducation, bref d'une toute autre économie des savoirs. Celle-ci doit commencer par la présupposition active de l'égalité des intelligences (contre la position de maîtrise dogmatique de l'intellectuel du PCI) ; pour autant, et symétriquement, elle refuse d'opter pour un pur et simple « suicide des intellectuels » (contre la tendance anti-organisationnelle et spontanéiste semble-t-il typique des mouvements de l'Autonomie). C'est donc dans ce difficile écart qu'elle rencontre, et pose à son niveau propre, la problématique organisationnelle.

De nouveau, on voit que ce thème interpelle directement notre propre actualité, tant il est vrai que celle-ci se définit – comme le rappelle judicieusement ce Cahier – par une double absence : celle de la référence au travail salarié, en particulier ouvrier (cette référence paraît toujours indécente) ; celle de l'intellectuel lui-même, voué soit au rôle d'expertise et de reproduction de l'ordre social, soit au rôle d'agitateur volontiers toléré par celui-ci, sa voix ne franchissant pas les murs de l'Université, soit au déclassement pur et simple. Ici encore, ces questions élaborées dans l'Italie pré-berlusconienne restent les nôtres.

Centralité, pour la Séquence rouge, du thème organisationnel ; subordination du social au moment proprement politique ; problèmes de la culture et de l'intellectuel comme terrains décisifs où à la fois tester l'efficacité d'une telle organisation politique et où trouver les conditions de son impulsion ; inscription de cette conjoncture dans l'histoire de l'hypothèse communiste et sa clôture paradoxale : tels sont les thèmes fondamentaux des textes étudiés aujourd'hui, lesquels proposent pour la première fois au lecteur de langue française une introduction historique et philosophique d'ensemble à cette conjoncture. J'en viens maintenant à mes propres questions, peut-être plus directement philosophiques.

### 1. *La dialectique pour la Séquence rouge*

Je voudrais en général revenir sur la *spécificité de la pensée dialectique* à l'œuvre dans les groupes antérieurs au mouvement de l'Autonomie. Je trouve dans les textes différentes indications, que je résume, en espérant obtenir des précisions supplémentaires :

a. Premier point, l'importance, pour cette dialectique « italienne » (Cases, Fortini), des auteurs issus du courant dit du « *marxisme occidental* » (Lukàcs, Benjamin, etc.). Cette référence permet de penser une « dialectique *sans* philosophie de l'histoire » et d'ainsi s'émanciper de l'idéologie officielle du PCI (selon laquelle la dialectique autorise surtout « une justification perpétuelle du fait accompli » et la « mythologie » d'une « décadence inévitable du capitalisme »). La conséquence de ce refus est la promotion de la notion de *totalité*. Désormais, « la tâche de la pensée marxiste consisterait à totaliser les phénomènes singuliers du processus historique dans sa globalité » selon un procès qui doit aboutir, pour chaque individu, à la création d'une *Weltanschauung* rétive à l'ordre social dominant et faisant comme telle signe vers un procès émancipateur collectif (Ca., p. 197, 198) ;

b. Paradoxalement, il n'est pas impossible que cette dialectique sous condition du marxisme occidental rapproche la dialectique de la *Nuova Sinistra* de certains aspects de la réception antérieure de la dialectique, par exemple de l'actualisme réactionnaire d'un Gentile. L'idée commune est ici la promotion « d'une *dialectique de la subjectivation* » plutôt que de l'objet : la dialectique ne s'observe pas dans les choses, elle dit plutôt « la forme de l'acte par lequel le sujet se donne lui-même une consistance subjective ». L'apport propre du marxisme occidental, contre l'actualisme, est alors le caractère proprement *négateur* de cet acte d'auto-position (PI, p. 93-94) ;

c. *En somme*, la dialectique italienne désigne la forme d'un procès actuel de subjectivation émancipateur à l'égard des conditions objectives qui déterminent l'hétéronomie première du sujet et les formes de sa fausse conscience ; ce procès est animé par une visée de la totalité lorsqu'il lui faut comprendre le système de ces conditions, et par une négativité foncière à l'égard de celles-ci. Retrouvant, de façon critique, le point de départ de l'actualisme, répétant « le noyau théorique du marxisme occidental » – « l'émancipation du sujet vis-à-vis des formes d'assujettissement qui façonnent sa conscience immédiate » –, la dialectique de la *Nuova Sinistra* jouera prioritairement ces acquis sur le terrain de la culture, en particulier en repensant le rôle de la fonction intellectuelle (Ca., p. 211-212).

À partir de là, quelques questions historico-philosophiques :

- Comment passe-t-on de cette réélaboration originale de la pensée dialectique à l'idéologie qui dominera ensuite le mouvement de l'Autonomie : ses maîtres-mots, en effet, semblent plutôt à chercher chez des penseurs français, dits « de la *différence* », réputés violents anti-dialecticiens (c'est « la redécouverte 'joyeuse', 'désirante' et 'positive' du corps et du vécu... », PI, p. 55) ? Ce *passage* coïncide-t-il fatalement avec l'abandon de la pensée dialectique et des problèmes qui, en Italie, lui étaient intrinsèquement liés (on passerait de la recherche quant à l'organisation politique au refus pur et simple de toute médiation, forme d'autorité, etc.) ? Ou, au contraire, dialectique « à l'italienne » et philosophies française de la différence (pour aller vite) ont-elles trouvé des formes d'articulation harmonieuses, même provisoires ? Une telle articulation est-elle pensable ? Plus généralement, vous semble-t-elle logiquement et conceptuellement impossible ? Bref, la question serait de savoir si cette rencontre du *négatif* et de la *différence* (disons) ne peut rien autoriser d'un mieux qu'un Negri diluant finalement « la dialectique 'négative' » dans « l'immanentisme deleuzien » (PI, p. 95).

- Répondre positivement à cette question ne supposerait-il pas de reconsidérer ce que cette philosophie de la différence doit elle-même à la réception française de la dialectique et à ce que celle-ci aurait elle aussi éventuellement de spécifique ? En-deçà même d'Althusser, on peut par exemple penser au fait qu'Hyppolite – comme l'écrivait Foucault (DE I, n°67) – n'a eu de cesse de décrire une dialectique dont le cœur était la question, en fait « pratique », de la « finitude philosophique », le rapport à la totalité, mais sur le mode de la visée, l'hétérogénéité de l'universel, l'éclatement du négatif, bref une dialectique de la finitude plutôt que de l'absolu spirituel, une dialectique ouverte à la contingence et à la multiplicité du temps historique et comme telle elle-même allergique, déjà, à la « philosophie de l'histoire ». (Dans le même esprit, on peut penser aux critiques que le jeune Castoriadis adresse à la dialectique hégélo-marxienne ; question subsidiaire : revenir sur le rapport entre SB et la *Nuova Sinistra*).

À la condition de bien comprendre l'originalité de la dialectique à l'œuvre dans la *Nuova Sinistra*, à la condition d'interroger, en amont des philosophies françaises de la différence, la spécificité française de la réception de la dialectique, et de rapporter celles-là à

celle-ci, ma question serait donc de savoir s'il existe une articulation possible, conceptuellement solide et rigoureuse, des pensées de la différence et du négatif. Non seulement si celle-ci est attestée historiquement, mais aussi si elle est intellectuellement tenable.

J'insiste sur cette question car il me semble qu'elle recèle un intérêt très actuel qui concerne au premier chef l'écriture, l'*historiographie* de la Séquence rouge. On le sent bien, c'est un des enjeux idéologiques majeurs de ces Cahiers que d'offrir une lecture en termes nettement dialectiques de cette conjoncture : en visant la totalité de sa signification (Ca., p. 15), en insistant sur la négativité subjective qui en était le moteur, sur la problématique organisationnelle, donc sur les médiations transcendants les luttes sociales, on s'arrache à une « lecture dominante » des événements (PI, p. 66), usant souvent d'« un jargon 'post-structuraliste' » dont l'effet est toujours de « réduire toute problématique de la totalisation à une notion téléologique et apologétique de la 'dialectique' » ; dans cette perspective, courante « encore aujourd'hui », c'est à tort, et funestement, que « la dissolution de la continuité historique et la représentation éclatée (...) des rapports sociaux ont été vues comme des ressorts des pratiques d'émancipation, alors qu'elles ont accompagné l'enlèvement définitif de tout projet politique généralisable » (Ca., p. 22, et 205).

Contre ces « effets idéologiques néfastes », il s'agit pour nos auteurs de tordre le bâton dans l'autre sens. Je me demande seulement si, à la condition de rapporter ces pensées il est vrai parfois molles de la différence à l'une de leurs conditions de possibilité historique et conceptuelle, soit à une certaine réception française de la dialectique, on ne trouverait pas le moyen de *penser autrement* l'articulation de la différence et du négatif (et si l'histoire de la séquence rouge ne recèle pas l'un ou l'autre exemple de cette articulation harmonieuse). Au total, j'entends mettre ici le doigt sur un problème d'histoire de la philosophie (la spécificité de la réception italienne et française de la dialectique hégélo-marxienne), lequel a de fait orienté la manière dont se sont pensées certaines luttes politiques, et qui continue – c'est le point – de peser sur l'interprétation historique, philosophique et politique actuelle de ces luttes.

### 3. *Qu'est-ce qu'une forme politique ?*

J'ai été frappé, à la lecture de cet ensemble d'essais, par la présence insistante, voire la prolifération, du signifiant « forme » : j'y ai fait écho dans ma brève présentation introductive, le point central de la problématique organisationnelle était la recherche d'une « forme politique » hétérogène à la « forme-parti » qui dupliquerait à son niveau propre, et donc modifierait, les significations à l'œuvre dans les luttes sociales d'émancipation (voir ex. Ca., p. 10, 19, 23, etc., et PI, p. 29, 50, etc.). On s'interroge, dans un premier temps, sur le jeu d'opposition au sein duquel ce signifiant prend sens (forme VS force, matière, contenu ?), et sur son intérêt heuristique, sa nécessité éventuelle.

Finalement, on trouve d'évidents éléments de réponse aux pages 217-221 des Cahiers. Il y est explicitement dit que la problématisation à nouveaux frais dont la sphère de la culture et la fonction intellectuelle sont alors les objets, exemplairement chez Franco Fortini, héritent directement de « l'humanisme esthétique » typique de l'*Aufklärung* et de ses prolongements chez Goethe ou Schiller ; or on sait que cette problématisation de la *cultura* est la « matrice » à partir de laquelle la *Nuova Sinistra* pose à nouveaux frais le problème de la création d'une forme politique organisée non-calquée sur la logique du parti. L'idée générale est que cette pensée inédite de la culture, indispensable à une refondation du politique, est ici « déterminée à partir de l'activité esthétique ». La visée de totalisation et la fondation d'une *Weltanschauung* originale évoquées précédemment correspondent en fait à « un acte assimilé

à la production d'une forme à l'intérieur de laquelle les contradictions (...) (qui disent au sujet son assujettissement, la forme de son hétéronomie) pourraient déployer l'ensemble virtuel de leurs significations ». Naturellement, une telle production de forme, pensée sur le modèle de la création de l'œuvre esthétique, impose ou suppose, du côté du producteur, du côté du procès de subjectivation soutenant cette production, une transformation de soi, une formation (*Bildung*) alternative de soi par soi. Or cette production de forme – c'est son caractère négateur, dé-formalisant – s'oppose à, contredit les formes de l'hétéronomie première de ce sujet : elle nie le caractère précisément « amorphe » des formes de vie capitalistes. On comprend sur cette voie que l'émancipation politique puisse être pensée « par analogie » avec la production d'une œuvre : l'émancipation politique est donc à réfléchir ici sous dépendance d'un « paradigme esthétique ». Il y a au total dépendance de la pensée (du) *politique* à l'égard de l'expérience *esthétique* ou poétique (PI, p. 14 ; de là l'importance de la littérature dans les revues de la *Nuova Sinistra* ou le fait que Fortini soit poète soit tout sauf indifférent).

On voit bien l'importance de Schiller – et notamment de ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* relues par Rancière – pour cette interprétation « formaliste » de la Séquence rouge. Je m'étonne cependant de l'absence de toute référence à la *Critique de la faculté de juger*. Que l'insistance sur la forme de l'objet, dans son exemplarité, renvoie à la possibilité, pour le sujet, de « s'arracher à sa particularité immédiate » afin de rejoindre la dimension de l'universel, fût-ce sur le mode, idéal ou « présomptif », d'une promesse (Ca., p. 217, 219), c'est ce que tente d'établir le thème kantien du libre jeu des facultés dans le jugement de goût développé dans les quatre moments de l'Analytique du Beau ; et celle-ci culmine bien en une refondation du thème du « commun », au § 40, laquelle fait finalement signe – voyez spécialement les deux premières maximes du sens commun – vers « la possibilité d'une convergence universelle des esprits et des actions dans l'émancipation » (Ca., p. 219). On ne s'étonne au final pas que Rancière puisse écrire, cette fois à propos du § 60 de la troisième *Critique*, que « dans l'universalité formelle du jugement de goût (...) (Kant) cherche l'anticipation de l'égalité sensible à venir » (*Le Philosophe et ses pauvres*).

Si sur ce point de rencontre entre formes esthétique et politique tout commence peut-être bien avec Kant, je voudrais que l'on rende ici raison de son absence dans le recueil qui nous occupe ; parallèlement, je voudrais savoir si la Séquence rouge a quelque part développé, autour de ce problème esthétique-politique de la forme, une quelconque référence à Kant. Cette question, je le signale, est motivée par une interrogation plus personnelle qui consiste *grosso modo* à savoir s'il est aujourd'hui possible de développer, avec Rancière, une interprétation disons « marxienne » de Kant, laquelle renverrait dos-à-dos ses lectures aujourd'hui dominantes, celle, strictement juridique, d'un A. Renaut, et celle, infra-politique, ou « éthique », du sublime selon Lyotard. Cette interrogation est elle-même animée par une phrase énigmatique mais très stimulante de M. Serres selon laquelle « le marxisme est un criticisme réussi ». Je voudrais seulement savoir si tout ceci vous inspire quelque chose.

#### 4. Sur la question de l'intellectuel selon Fortini (entre Sartre et Foucault)

Je serai plus bref. Ma connaissance pour le moins déficiente de l'italien ne m'a pas permis de prendre vraiment connaissance du texte intitulé « Les batailles et les idées. Politicité du travail intellectuel chez Fortini et chez Foucault » ; le résumé français qui en est offert a cependant retenu toute mon attention. Je me demande s'il serait possible de donner un bref aperçu du contenu de cet article à ceux d'entre nous dont les compétences linguistiques sont honteusement limitées. Je me bornerai, dans ce dessein, à deux remarques introductives, susceptibles j'espère d'alimenter le débat :

- D'une part, je voudrais fortement nuancer l'affirmation selon laquelle l'idée « du 'suicide' de l'intellectuel », correspondant à « une vision immédiatiste de sa 'négation' », ait été exprimée, même « partiellement », par Sartre (Ca., p. 283). En effet, les conférences de 1965 reprises dans le livre suggestivement intitulé *Plaidoyer pour les intellectuels* indiquent clairement que l'« abolition » (p. 30) ou « la disparition » de l'intellectuel ne correspond pas du tout à sa suppression immédiate mais à sa réalisation, laquelle équivaut à la découverte de sa vérité et d'une universalité supérieure : « Il œuvre pour qu'une universalité sociale soit un jour possible où tous les hommes seront vraiment libres (...), sur que ce jour-là, mais pas avant, l'intellectuel disparaîtra et que les hommes pourront acquérir le savoir pratique dans la liberté qu'il exige et sans contradiction » (p. 58-59) – « ce jour-là, mais pas avant » : autant dire qu'avant de se suicider il doit œuvrer au travail de démystification qui le définit, notamment en portant sur la place publique la contradiction qui jusqu'à preuve du contraire le soutient dans son existence, et puis en choisissant explicitement son camp.

- Je prends d'autre part acte de l'intérêt de la notion foucauldienne d'intellectuel spécifique comparée au thème fortinien de la politisation de l'intellectuel. Je suis particulièrement frappé par les formules définissant la « fonction intellectuelle » comme « fonction générique de l'humanité » interrogeant « les raisons dernières de l'être et de l'agir » (formules de Fortini, Ca., p. 287), un procès de « subjectivation » impliquant « une réorganisation de la matrice de l'universel politique » dans le cadre d'une « lutte autour de la vérité » (Ca., p. 287-289). Je renvoie également au « rôle virtuellement universaliste » de ce que Fortini nomme « un autre genre d'intellectuel », déjà actif « dans l'Athènes de Socrate », cette « activité critique » dotée d'une « intention politique » (Ca., p. 207-208) typique d'une situation où il devient enfin possible – formule décisive – d'« enseigner à tous et d'apprendre de chacun » (Ca., p. 289). Or je me demande si, quitte à convoquer ici Foucault, ses écrits tardifs relatifs au *cynisme* (GSA II, notam. p. 277-278) n'éclaireraient pas davantage ce propos que la sempiternelle référence à l'intellectuel spécifique ; je mentionnerai à tout le moins le passage suivant, dans l'attente de vos réactions :

« Le cynique (...) est un fonctionnaire de l'universalité éthique (...). Lien individuel aux individus, mais à tous les individus, c'est cela qui caractérise, dans sa liberté, mais aussi dans sa forme obligatoire, le lien du cynique avec tous les autres hommes (...). Le cynique est donc responsable de l'humanité (...). (Son) souci, c'est de veiller au souci des hommes (...). Cette tâche est donc utile à tous les hommes, elle vaut largement toutes les activités privées. Il vaut mieux veiller sur le monde tout entier que de fabriquer deux ou trois marmots au vilain musée. Mais cela vaut aussi mieux que n'importe quelle activité publique (...). S'il ne (s'implique pas dans ce type d'activités), en revanche le cynique s'adressera, lui, à tout le monde (...) et il ne discutera pas des impôts, des revenus, de la paix et de la guerre. Avec tous ces hommes (...) de quoi discutera-t-il : 'Du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté'. (...) N'est-ce pas cela (parler à tous les hommes du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté) la véritable activité politique ? »

Indépendamment des thèmes évidemment communs entre Fortini et ce texte de Foucault (redéfinition de l'universel politique, pari de l'égalité des intelligences, généralisation et publicité de la fonction intellectuelle, interrogation des « fins dernières » de la vie commune), c'est aussi la question, essentielle pour la Séquence rouge, de l'engagement pratique en première personne – comme celle des risques que celui-ci soulève, notamment sa pente auto-destructrice – qui affleure ici : c'est bien l'*existence*, la *vie* menée par le cynique, accordée à son constant courage de dire le vrai, qui permet le déplacement en acte des régimes habituels de vérité.

##### 5. Fatalité historico-politique de la mélancolie ?

Ma dernière question, plus floue, concernerait le ton ou le style d'écriture présidant à ces essais (en particulier ceux d'A. Cavazzini, d'ailleurs dans une proximité revendiquée à F.



Fortini, Ca., p. 166) et, plus précisément, la tonalité affective qui s'en dégage. La Séquence rouge a su saisir le problème essentiel de la politique : quelle forme organisationnelle assurant leur consistance temporelle les transformations socio-historiques doivent-elles se donner ? L'impossibilité de cette conjoncture à résoudre ce problème, échec qui est encore le nôtre, la désigne comme le lieu par excellence « de la séparation entre les conditions historiques et le savoir avec lequel la politique s'oriente » ; le sujet d'une telle conjoncture, ou le sujet se donnant pour tâche de la penser, a pour seule essence « le retard qui éloigne de l'actualité son gain réflexif d'expérience » : il est un sujet immanquablement mélancolique (Ca., p. 26). Cette affectivité semble consubstantielle à la clôture de la séquence communiste, à une activité historique se faisant seulement de défaite en défaite, ne se réfléchissant que sous le signe de sa *finitude* ; à ce reflux, qui correspond au voilement, à l'oubli de la vérité inscrite dans cette séquence, voire à son refoulement concerté, il semble que la pensée n'ait autre chose à opposer qu'un travail de mémoire et d'anamnèse – dont témoignent d'ailleurs excellemment ces essais. Mais cette mélancolie historico-politique – typique, Freud le savait bien, d'un travail de deuil – est elle obligée ? Existe-t-il, autrement dit, un usage ou une pratique de cette finitude qui ne serait pas mélancolique ?

Sans doute peut-on prendre les choses par l'autre bout. Je m'avise alors que, chez Kant, toujours dans la troisième *Critique*, une certaine sorte de tristesse, à la condition d'avoir rapport à l'Idée de Bien – mais, *mutatis mutandis*, ne pourrait-on pour un instant rabattre cette Idée sur l'aspiration au droit universel résolvant le « tort en soi » qu'évoque la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel* ? – est définie comme « affection vigoureuse » (Rem. Gén. suite au § 22) ; que la mélancolie kantienne a en général pour pendant un enthousiasme essentiellement relatif à la politique. Je pense d'autre part qu'il est possible de compliquer, à partir de la *Généalogie de la morale*, l'opposition de la mémoire et de l'oubli, de la tirer vers une dialectique complexe de l'oubli et du souvenir ; prenons pour une fois ces paroles de Nietzsche hors de leur contexte (l'*Ursprung* de la responsabilité et de la conscience ascétique) : l'oubli est sans doute cette « force » nécessaire ouvrant aussi l'espace du « présent » mais permettant surtout de « laisser la place à du nouveau » en nous sensibilisant à la contingence du devenir ; à cette « condition d'une santé robuste » s'oppose la mémoire, laquelle permet de suspendre l'oubli, ceci, et c'est important, « dans les cas où il s'agit de promettre », dans le cas « d'une volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a voulu une fois » (II, 1). Et je pense enfin, tout simplement, que la clôture de la séquence communiste n'est pas synonyme de fermeture, que la clôture reste à l'œuvre, je l'ai dit, ce qui s'indique *a minima* de ceci que, dans l'impasse où restent pris les problèmes qu'elle nous lègue, nous reconnaissons la condition d'impossibilité de notre propre pratique de la politique ; somme toute que cette séquence nous interpelle dans le temps de l'après-coup du souvenir, qu'elle exige une fidélité à ce que ce passé exprimait de vrai, qu'elle réclame la promesse subjective de persister à vouloir ce qui a été voulu une fois.

On ne s'étonne dès lors pas que, dans ce contexte, une réflexion mélancolique de la finitude de l'agir historique, du retard du sujet politique sur le social-historique, coexiste avec l'appel, d'inspiration badiouienne, à ce que les corps glorieux participent à l'éternité des vérités politiques : c'est que la position historique qui est la nôtre impose d'« affirmer le contenu de vérité impérissable de positions dont la péremption était pourtant acceptée comme inévitable : l'inactualité devient promesse d'un avenir différent (...), et l'échec historique est transfiguré en mouvement prophétique » (Ca., p. 143 ou p. 202).

Je voudrais seulement savoir comment penser cette coexistence (qui me semble prendre la forme d'une tension, plutôt que celle, trop simple, d'une opposition irrésolue) ? La coexistence du temps mélancolique de la finitude et du temps prophétique de l'éternité est-elle, dans notre propre conjoncture historique, indépassable, au moins lorsqu'il s'agit de

penser à la fois la prescription d'un état de choses en rupture totale avec ce qui est et l'inscription dans la durée de cette rupture ? Ce qu'il faut encore et toujours nommer « pensée révolutionnaire » – aujourd'hui prise dans le flux et le reflux de la clôture – de l'hypothèse communiste, doit-elle toujours balancer entre pessimisme chrétien et messianisme juif, entre la *certitude* multiplement attestée de la chute, et la *vérité* inconditionnée de la possibilité d'une forme (politique) d'existence absolument autre ?

### **Fabrizio Carlino : Réponse à Thomas Bolmain**

Je voudrais dire un mot à propos des questions sur la dialectique. Je n'ai pas les moyens pour répondre de façon approfondie, en ce qui concerne les croisements concrets entre les différentes conceptions de la dialectique qu'on a évoquées, ni pour fournir un jugement sur leur consistance théorique. Pourtant, je crois qu'il peut être utile quand-même de relever quelques *analogies* entre la première réception de Hegel en France, pendant les années Trente, et le refus, qui marque la Séquence rouge italienne, de la dialectique hégélo-marxiste ; l'articulation, synchronique et diachronique, de ces analogies mériterait, à mon avis, d'être développée, dans la mesure où elle pourrait ouvrir des pistes pour des recherches ultérieures.

Tout d'abord, une petite précision. Lorsqu'on considère l'image de Hegel dominante en France, au moins jusqu'aux années 60, on vise surtout le Hegel de Kojève, anticipé par Koyré et systématisé par Hyppolite. Il s'agit d'un Hegel réduit à un « masque », derrière lequel se cachait Kojève lui-même, mais qui a produit quand même des effets de distorsion de ce qu'était la dialectique proprement hégélienne, laquelle, sous une forme écrasée sur les *figures*, je dirais *a-dialectiques*, du Maître et de l'Esclave, a exercé son influence jusqu'à la pensée française de la différence. Ce qu'on oublie systématiquement est que, pendant les mêmes années du séminaire de Kojève, une autre image de Hegel voit le jour : la dialectique hégélienne est introduite en même temps que le marxisme, en France, et elle est utilisée en tant qu'opérateur majeur de la définition d'un marxisme philosophique, instaurant un rapport particulier avec la version du matérialisme dialectique que le stalinisme allait imposer à l'échelle mondiale.

Au carrefour entre une réception hégélianisante de la dialectique marxienne d'un côté, et la tradition rationaliste et matérialiste française de l'autre, se développe alors une version française de la dialectique matérialiste, sous la forme de ce qui fut appelé « rationalisme moderne », d'où prend vie le courant de la revue *La Pensée* – qui sera justement l'une des cibles critiques des interventions althusseriennes des premières années 60. En somme, le Hegel du marxisme français élaboré pendant les années Trente n'est pas moins spécifiquement français que le Hegel kojévien, bien que ces deux réceptions demeurent symétriquement opposées. De cette opposition – purement virtuelle, parce que, à ma connaissance, aucun affrontement direct n'a jamais eu lieu – l'aspect qui nous intéresse concerne le champ de validité de la dialectique. Tandis que « le marxisme à la française » se donnait pour tâche l'élaboration d'une philosophie matérialiste établissant, en tant que Science des sciences, les lois de l'application universelle et illimitée de la dialectique – s'appuyant sur une interprétation partielle, à l'époque très répandue, de certains textes d'Engels –, Kojève traçait les limites de la dialectique dans un cadre anthropologique. Autrement dit, si le « rationalisme moderne », solidaire de la version dominante (ontologique) du matérialisme dialectique, entendait contribuer à élargir la dialectique marxienne de l'histoire à la Nature, la lecture kojévienne de Hegel visait plutôt à circonscrire la dialectique à l'histoire, et affirmait l'impossibilité de concevoir une dialectique de la nature – la dialectique étant essentiellement négation et la négation étant uniquement humaine.

Or, l'un des points centraux, du point de vue théorique, des réflexions de Panzieri, et l'on pourrait dire de tout l'opéraïsme italien, c'est justement le refus de ce marxisme-là, conçu comme le matérialisme universel dont la dialectique énoncerait les lois générales. Concevoir

par contre le marxisme comme sociologie, signifie tracer les limites de la dialectique et interdire son élargissement potentiellement infini ; cela signifie empêcher cette fusion entre « la métaphysique du mouvement ouvrier » et la « métaphysique du têtard et de la grenouille ». Il s'agissait alors de s'opposer (via l'école de Della Volpe) au marxisme métaphysique, ce marxisme qui s'inscrivait dans le courant engelsien ayant assuré la réception de la dialectique par l'hégélo-marxisme français, auquel s'était implicitement opposé à son tour, à la même époque, l'hégélianisme kojévien.

Ce refus de la dialectique *en général* en faveur d'une dialectique spécifique du fait social, est ré-élaboré par Tronti par une référence explicite à Kojève. Le coup de génie de Kojève consisterait à avoir défini l'attitude du Maître comme aristocratique ou païenne, tout en donnant à l'attitude de l'Esclave les caractères de l'homme judaïque-chrétien, voir bourgeois. L'opéraïsme, d'après Tronti, aurait pensé l'ouvrier-masse, relevant d'une dimension païenne-catholique, dans la figure du Maître, alors que le capitaliste fordiste, ayant assumé l'éthique calviniste, aurait été l'Esclave. Dans le cadre d'une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* comme porteuse moins d'une philosophie de l'histoire que d'une philosophie politique, ce renversement était lié à la formule « l'ouvrier comme pouvoir et le capital comme développement », dont le développement critique aurait amené à l'accomplissement du clivage entre capital et travail comme étant deux entités distinctes. Ce qui est en question ici, c'est encore la dialectique hégélo-marxiste s'appuyant sur la loi de l'unité des contraires. En effet, la lecture kojévienne de Hegel est utilisée pour marquer le passage de la « reconnaissance réciproque entre deux subjectivités complémentaires et antagonistes », au cours du XIXe siècle, à « l'acte accompli d'une *auto-reconnaissance opérée par chacun* », au cours du XXe siècle. Le refus opéraïste de la dialectique *en général* est pensé par Tronti à travers une relecture de l'écrasement kojévien de la dialectique hégélienne sur la dialectique Maître/Esclave, ce qui permet de penser, en d'autres termes, la critique, remontant à Panzieri, du marxisme comme ontologie. D'autre part, Marx lui-même opère une sorte d'ontologisation de la contradiction, lorsque, dans la *Critique* de 1843, influencé par la Logique de Hegel, il transporte les contradictions logiques de la pensée à l'être : en s'opposant à la distinction kantienne entre *opposition logique* (irreprésentable) qui implique la contradiction, et *opposition réelle* (représentable) sans contradiction, Marx affirme la réalité des oppositions contradictoires. Enfin, si nous voulons répondre aux suggestions de Tronti à propos de Kojève, nous pouvons avancer l'hypothèse que la séparation, en un certain sens a-dialectique, entre capital et travail, peut être alors pensée comme un court-circuit à l'intérieur même de la pensée de Hegel : au fond, la dialectique du Maître et de l'Esclave, qui n'était qu'un *moment* de la phénoménologie hégélienne, a été jouée contre la dialectique hégélienne elle-même et, par conséquent, contre la notion de contradiction du courant hégélo-marxien.

### **Andrea Cavazzini : Réponse à Thomas Bolmain**

Je vais essayer de répondre à ces questions, elles aussi très-complexes – je ne pourrai pas éviter de négliger certaines implications du discours de Thomas – que je remercie -, son exposé introductif mériterait déjà quelques remarques... Je n'en ferai qu'une. Je ne comprends pas, peut-être, toutes les nuances de l'adjectif « déclassé », mais les personnages évoqués comme protagonistes de la *Nuova Sinistra* et de son champ idéologique n'étaient nullement des intellectuels « déclassés », « marginaux » ou des « mi-intellectuels », qui auraient connu un processus de politisation du fait de leur déclassement. Bien au contraire : Fortini aurait pu être une figure importante des lettres italiennes – ce qu'il a été, surtout en tant que critique, alors que ses poèmes restent assez méconnus : il a toujours été considéré comme trop politique pour être un *vrai* poète... ; Panzieri aurait pu devenir un commentateur

érudit de Marx, etc. Mais ils ont choisi d'agir différemment : respectivement, de devenir le directeur de conscience de la *Nuova Sinistra* et de fonder les *Quaderni Rossi*, ce qui signifiait l'invention d'une nouvelle pratique de la politique et d'une nouvelle analyse du capitalisme – et tous les deux devront affronter des difficultés matérielles innombrables, et l'hostilité de leurs « pairs » intellectuels, à cause de ces choix. Ces choix – qui correspondaient en fait à un *Beruf*, à une *vocation* – impliquaient l'oubli obstiné qui frappe œuvres et vies après la fin de la Séquence rouge, et bien entendu la renonciation à une reconnaissance « normale » de talents littéraires ou philosophiques. Des hommes comme Fortini et Panzieri ont renoncé à être reconnus par leurs pairs parce qu'ils visaient une autre manière d'exister en tant qu'intellectuels – et parce que, à juste titre, ils n'avaient que faire du jugement de ces « pairs » qui prenaient la parole depuis leur position confortable au sein des rapports de classe. Les corporations des hommes de lettres et des universitaires ont toujours été impitoyables à l'égard de ceux de leurs membres qui choisissaient de mettre à l'épreuve autrement leurs instruments traditionnels, et notamment à l'épreuve de la politique – que l'on songe au silence qui frappe Sartre, Lukács, Ernst Bloch ou Luxun – que l'on songe surtout à l'éclipse de leurs œuvres, surtout dans leurs aspects par lesquels elles témoignent d'autres critères et d'autres modes de la « présence » de l'intellectuel à son époque.

Quant aux questions plus précises. Bon, à la rigueur, je crois qu'il n'y a jamais eu de rencontre entre la « différence » française et la dialectique hégélo-marxienne « italienne ». Tout simplement, à la fin des années 1970, l'École de Francfort, Lukács, Hegel..., ont été éclipsés en tant que références de la culture de la gauche oppositionnelle. Pour l'Autonomie, cela a voulu dire substituer Nietzsche à Marx et Foucault-Deleuze/Guattari à Benjamin et Adorno/Horkheimer. Le courant « droitier » de l'opéraïsme, proche du PCI – je pense en particulier à Massimo Cacciari – a mené une opération symétrique : c'est toujours du Nietzsche, mais au lieu du Nietzsche « vitaliste » prophète de l'immanence, le Nietzsche critique pessimiste des valeurs, des illusions morales et humanitaires, dont le débouché logique est le diagnostic heideggerien à propos de l'impossibilité pour une volonté subjective de dépasser l'autonomisation des infrastructures techniques – si bien que la seule politique plausible s'avère être une politique de collaboration avec les tendances qui visent la rationalisation d'un système non plus « capitaliste » mais techno-bureaucratique. La « pensée faible » de Vattimo est une variante « joyeuse » du sombre désenchantement de Cacciari, mais elle est trop... faible, je n'en parlerai pas ici – donc, avec Nietzsche toujours à la place de Marx, à la place d'Adorno et Lukács on trouve d'une part Foucault et Deleuze (pour Negri et l'Autonomie), de l'autre Heidegger et Wittgenstein (pour Cacciari et la « pensée négative »). Politiquement, tout cela signifiait la liquidation de la centralité ouvrière précisément en tant que vision dialectique de la torsion interne au système capitaliste – de la dynamique paradoxale qui fait du seul antagoniste structural et irréductible du Capital un moment interne de celui-ci, le moment interne qui est aussi le ressort de son développement. La « différence » et la « technique » ont servi à détruire cette vision lorsque les luttes ouvrières ont perdu leur élan – et que, de toute manière, les groupes extraparlimentaires et le PCI ont cessé, pour des raisons différentes et sous des formes différentes, de considérer les ouvriers comme « centraux » pour leurs lignes politiques respectives. Le recours à la « différence » post-structuraliste voulait dire : la société n'a pas de logique unitaire, ni de contradiction interne, le pouvoir est partout, sans hiérarchie ni « maillon faible », et tout foyer de mécontentement ou de refus peut fonctionner comme opposition systémique – le système coïncidant avec la « vie », tout comportement rebelle ou déviant est une surréction de la Vie contre le système, et finalement la pure et simple *vie* est en elle-même un comportement oppositionnel... Le recours à la « technique » heideggerienne voulait dire : le système n'a plus d'extérieur, on ne peut que s'y adapter, le rationaliser, accepter de l'administrer (« Là où

croît le danger »... , etc.). Lorsque ces deux formes de l'anti-dialectique devinrent les formes dominantes du discours idéologiques de la gauche critique, post-opéraïste et plus ou moins héritière des courants des années 1960, la référence dialectique fut liquidée. Donc, l'articulation féconde que suggère Thomas n'a jamais eu lieu, historiquement : les élaborations des années 1960, la centralité ouvrière, les *Quaderni Rossi* et la dialectique – et le marxisme – furent tout simplement refoulés par des vagues d'éclectisme plus ou moins nietzschéen, dans sa version française désirante et musclée ou dans sa version centro-européenne mélancolique et luciférienne (les deux ont débarquée en Italie déjà passablement faisandées...).

Du point de vue des enjeux théorétiques : des articulations entre une certaine tradition « française » et la dialectique italienne de la finitude et de l'agir contingent dans l'histoire me semblent tout à fait possibles (elles ont eu lieu, en effet) ; mais cette tradition française n'est pas celle des Deleuze et des Foucault – Sartre, Merleau-Ponty, Bataille – et des auteurs mineurs tels L. Goldmann (qui fut pourtant très important pour Fortini) ou H. Lefebvre – ont certainement beaucoup de points communs avec des positions « italiennes » (en particulier avec celles de Fortini, tandis que Cases et Solmi ont toujours été des « germanisants » quasiment purs). Ces points communs peuvent être résumés par la formule que tu utilises et qui me semble très juste : « dialectique de la finitude » - dialectique comme pensée de l'engagement responsable dans l'histoire, comme témoignage de la totalité de la valeur et du sens que l'existence de l'homme peut représenter au-delà de la fausse conscience, comme conscience à la fois de la nécessité de viser une action authentique et pleinement valide et de l'impossibilité d'en finir une fois pour toute avec l'aliénation et la passivité... Mais, je le répète, il me semble que cette confrontation devrait passer par Sartre, éventuellement par Kojève et Hyppolite (fort peu connus en Italie), par Lacan qui était un contemporain des deux premiers cités... Donc par la génération philosophique des années 1930, qui précède le structuralisme et ses dérives internes. Et il ne faudrait pas oublier le Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur* et des *Aventures de la dialectique*...

Il faut aussi souligner que l'opération consistant à concilier Marx et Nietzsche – qui généralement finit par jeter Marx et ériger Nietzsche en caution philosophique absolue – est elle aussi une opération qui remonte aux années 1930 : les Surréalistes, Georges Bataille, un certain milieu intellectuel « anar »... C'est de cette constellation qu'il faudrait partir pour reconstruire la manière dont certaines options politico-philosophiques ont été mises en œuvre (il faudra le faire un jour pour ne pas laisser cette tâche à Domenico Losurdo...). Je précise : je ne suis pas contre les tentatives de lire Nietzsche *avec* Marx – tout lecteur d'Adorno et Horkheimer sait très bien qu'une telle opération est possible et féconde. Ce qui est fourvoyant, et qui soutient habituellement des positionnements politiques douteux, est la tendance à (faire semblant de) croire que Marx et Nietzsche seraient totalement superposables, que leur compatibilité serait évidente, et que leurs critiques respectives de la société bourgeoise indiqueraient la même orientation - finalement, cette synthèse immédiate Marx-Nietzsche finit presque toujours par ne rien laisser à Marx : tantôt il a dit les mêmes choses que Nietzsche, et alors on peut continuer à ne se référer qu'à ce dernier ; tantôt il n'a pas toujours dit les mêmes choses que Nietzsche, et alors la question est réglée d'emblée, on jette tout ce qu'il est impossible de ramener à quelques lieux communs plus ou moins nietzschéens, et on se consacre à la poésie et à la musique. Dans les années 1970 ces passages ont été assez fréquents. Il suffit de songer au trajet d'un groupe comme *Tel Quel* pour comprendre ce que je veux dire. Eh bien, en Italie ces opérations ont été menées par le truchement de la philosophie française des années 1960 et 1970. C'est fort dommage, mais c'est la vérité. Or, les auteurs dont je traite dans mon texte pour les *Cahiers du GRM* lisaient Nietzsche sans tabou ni complexe – mais également sans vénération puérile - ; pourtant, ils étaient convaincus que la perspective politique générale et la critique du capital – et de la

société de classes – ne sont pas à chercher dans *Zarathoustra* mais dans *Le Capital* ou le *Manifeste du Parti Communiste*.

Je ne veux pas dire qu'il serait absolument inutile de rechercher des convergences ou des articulations entre la dialectique « italienne » des Fortini et des Cases, ou des *Quaderni Rossi*, et l'archipel « post-structuraliste »... Mais j'aurais tendance à me méfier des conciliations trop rapides. L'introduction en Italie de Deleuze-Foucault et de leurs idiomes n'a pas été un épisode heureux – elle a servi à justifier trop d'aberrations politiques et intellectuelles, à transformer en victoire et « ruse de la raison » une défaite époquale et les ravages qu'elle a impliqués – sans oublier le spectacle pathétique d'opéraïstes et marxistes-léninistes durs et purs qui devenaient apôtres du Désir... ; et ce legs problématique – qui continue à agir aujourd'hui – ne peut pas être négligé, même s'il n'épuise pas les ressources conceptuelles de ces auteurs et de ces courants. Mais je crois pouvoir dire que – c'est mon hypothèse – la « grammaire » philosophique structuraliste, qui a dominé la pensée critique et radicale à partir de la fin des années 1960, a largement épuisé ses ressources internes. Ce qui ne veut pas dire qu'il faut revenir à Lukács ! Tout simplement, il faut essayer de comprendre les contradictions internes à la pensée qui a accompagné les séquences politiques du XXe siècle, et éviter de croire que le rapport de certains courants, certains auteurs et certains concepts avec des pratiques politiques émancipatrices est le seul possible. J'espère avoir répondu à cette première question...

Sur les deux questions suivantes, je serai plus rapide. À propos du rôle joué par le paradigme esthétique – Schiller et Goethe – dans l'idéologie d'un secteur important de la *Nuova Sinistra*, je veux dire le secteur qui s'inspirait de Lukács et Adorno, tu as résumé parfaitement la situation. La position de l'humanisme esthétique est partagée par des figures comme Fortini, Cases, Solmi... Mais il ne faut pas oublier qu'ils finiront par la considérer comme dépassée, impossible à repenser dans le capitalisme avancé, et finalement illusoire. Il s'agit d'un usage d'un certain classicisme bourgeois, un usage qui vise son dépassement par le biais de ses propres contradictions... Position difficile, aujourd'hui intempestive : l'humanisme bourgeois est bien mort, et avec lui tout le problème de son « legs » - par ailleurs, qui pourrait aujourd'hui se faire destinataire d'un tel legs ?

Les « directeurs de conscience » de la *Nuova Sinistra* des années 1960 ne sont pas des philosophes « de métier » ; ils utilisent des références philosophiques, bien entendu, mais il n'y a pas chez eux d'exploration systématique des « classiques ». Ils se considéraient hégéliens – il y avait des exceptions importantes, par exemple Panzieri, mais hégéliens étaient ou voulaient être Fortini, Cases, Solmi, et des personnages ensuite éclipsés comme Luciano Amodio – grand lecteur de Hegel et interlocuteur important de Fortini dans les années 1950. Kant était vu généralement comme le porte-parole d'un formalisme juridique bourgeois difficilement conciliable avec le marxisme – le fait que le *pater patriae* libéral Norberto Bobbio se réclamât de Kant a joué certainement un rôle dans cette surdité vis-à-vis du philosophe de Königsberg. À ma connaissance, personne dans la Séquence rouge italienne n'a jamais songé à faire de Kant l'usage que tu évoques et qui est celui que fait Rancière aujourd'hui. Par contre, je suis assez convaincu que le questionnement de Kant et Schiller par Rancière réactive certaines des problématiques qui étaient au cœur de la réflexion de Fortini (l'anticipation du politique par l'esthétique...). Bien entendu, le risque est toujours présent de faire de l'esthétique un ersatz du politique, donc une nouvelle forme d'aliénation. Cela n'est peut-être pas un problème très grand pour Rancière, car il pourrait toujours rétorquer que la « politique » ne saurait être définie a priori et séparée d'autres pratiques. En réalité, Rancière est plus subtil que certains usages qui peuvent être faits de ses concepts, et je crois qu'il reconnaîtrait une contradiction difficile à maîtriser dans le double statut de l'esthétique : préfiguration de l'égalité politique, elle peut en constituer tant l'anticipation que le simulacre.

Telle est la contradiction que Fortini a thématisée maintes fois : l'impossibilité pour le poète d'être entièrement compatible avec la révolution... Les tragédies de nombreux écrivains russes de l'époque pré- et post-révolutionnaire en témoignent : il serait trop facile d'assumer qu'ils étaient les gentils et que les censeurs bolcheviks étaient les méchants – la contradiction est structurelle. La phrase de Luxun : « Les politiques veulent toujours tuer les poètes »... Ils n'ont pas forcément tort, les politiques... La grande politique veut réaliser la même idée des possibilités humaines qui est au cœur de la grande poésie, de la grande littérature et de la grande philosophie. Mais cette réalisation est toujours méconnaissable, le passage par l'histoire et la politique change son visage. C'est pourquoi entre « l'esprit » et la politique – et précisément entre la véritable grandeur de l'esprit et la politique authentiquement émancipatrice – il n'y a aucune harmonie préétablie. Bien au contraire : la dissonance est inévitable, elle a traversé le sanglant et glorieux XXe siècle.

Quoiqu'il en soit, il faudrait élargir le champ des références que mobilise Rancière et évoquer non seulement Marcuse et Lukacs mais aussi Sartre et sa réflexion à propos du rapport esthétique/politique – ce qui me permet de répondre à la question suivante.

Tu as tout à fait raison de rappeler la complexité des positions de Sartre – et sa proximité par rapport à Fortini. Alors, si Foucault parlant des Cyniques semble paraphraser le passage de Fortini sur la fonction intellectuelle et l'« Athènes de Socrate », c'est parce que lui aussi, évidemment, retrouve Sartre... Je renvoie aux réponses que j'ai essayé de fournir aux questions d'Eva : la fonction intellectuelle est, dans sa dimension d'universalité, en excès par rapport à toute compétence déterminée : elle est « discours ininterrompu sur les fins », pour citer encore une fois Fortini, quelque chose qui n'est plus une relation « pédagogique » au sens traditionnel, et qui dépasse peut-être le savoir en tant que tel...

J'en viens à la dernière question, à propos de la mélancolie.

J'aime bien cette formule : la tension entre la certitude de la chute et la vérité d'un absolument autre qui est pourtant éternellement possible... Je crois que Fortini y aurait été sensible, que cela l'aurait interpellé. C'est quelque chose de très proche d'Adorno, et que Cases revendiquait – du moins en ce qui concerne le messianisme juif : il avait un rapport moins problématique que Fortini avec ses origines juives. Il ne faut pas oublier que le père de Fortini était juif et que Fortini avait épousé la foi protestante dans sa jeunesse ; que Solmi avait des racines protestantes très fortes ; que Panzieri (comme Cases) était juif et que de nombreux membres des *Quaderni Rossi* étaient juifs ou protestants... Il est impossible que cela n'ait pas eu de conséquences sur un certain radicalisme, surtout en ce qui concerne le rapport existentiel à l'histoire.

Alors, ce rapport à l'histoire... Il est bien caractérisé par ce clivage entre le pessimisme et l'espoir, la chute et le salut, les deux côtés étant également nécessaires. Telle me semble constituer la leçon « métaphysique » finale de la Séquence Rouge – italienne et mondiale – et des hommes qui ont essayé de la penser jusqu'au bout. D'une part, l'engagement dans le présent est nécessaire, l'action présente a et doit avoir une valeur infinie. La raison de cette valeur ne relève nullement d'un épicurisme facile : comme le chrétien pour Kierkegaard, le communiste, l'homme qui lutte pour la Cause de l'émancipation de l'humanité, est constamment, depuis la contingence et la finitude de sa situation singulière, contemporain de l'Éternité, de la vérité éternelle qui interpelle chacun parmi nous dans l'Instant absolu de la décision existentielle. L'ordre du jour, *die Forderung des Tages* pour citer Goethe cité par Weber – ils parlaient tous les deux du devoir ultime de l'homme, de ce qu'il peut et doit faire, et c'est finalement la même question que posera Lénine... –, cet ordre du jour donc est toujours le lieu de la manifestation de l'absolu. Je crois que cette position est très proche de celle d'un Fortini – qui connaissait bien son Kierkegaard et son Pascal – et de l'atmosphère

morale d'importants secteurs de la *Nuova Sinistra*. Mais il y a encore un autre côté sur lequel Fortini insistera incessamment, qui est celui de la finitude : les vérités s'avèrent toujours périssables, elles n'ont de cesse de s'éclipser, l'histoire bafoue et détourne les projets et les actions, les rend méconnaissables – par l'échec et la défaite, mais aussi par la victoire et la réalisation : Marx aurait-il reconnu ses idées dans la Révolution bolchevique ? D'où la conscience tragique de la finitude : nos actions sont destinées à se perdre, nous ne pourrions pas en jouir, les voir accomplies. Elles nous seront restituées sous des formes qui auront peut-être cessé de faire sens pour nous, ou desquelles nous nous détournerons révoltés et déçus. L'histoire nous empêchera de survivre au-delà de nous-mêmes et de nos limites. C'est inévitable, et c'est tragique. Mais cette contradiction doit être assumée, le rapport à l'absolu dans l'instant de l'action doit être incessamment rejoué contre l'abîme insondable de l'histoire – « pour l'histoire contre l'histoire », c'est un énoncé tiré d'un essai fortinien intitulé *Les mains de Radek*. L'histoire comme lieu de la tension vers une totalité présomptive de la valeur et du sens *contre* l'histoire comme processus qui transcende nécessairement tous nos efforts et nos projets, tantôt en les réalisant tantôt en les écrasant, mais en les « trahissant » toujours. Il s'agit d'une position tragique, *janséniste* – suivant l'association du jansénisme à la pensée tragique opérée par Goldmann. Les traces du salut sont radicalement absentes, le monde est infiniment éloigné de Dieu. Mais il faut agir, envers soi-même et envers les autres, *comme si* de la plus insignifiante de nos actions dépendait effectivement notre propre salut et celui d'autrui.

Sommes-nous, aujourd'hui, à la hauteur de cette position tragique ? De cette *dialectique* entre l'histoire et l'existence ? Position d'autant plus difficile à tenir que nous nous trouvons venir après une césure épopéale – un échec épopéal – déterminée par l'effondrement du communisme. Je voudrais m'appuyer sur Fortini une fois de plus : dans une interview des années 90, il affirmait que l'échec du communisme représentait une rupture vis-à-vis d'idées et de mouvements historiques qui remontaient en fait au moins aux Lumières (mais qui en réalité héritaient de toute une tradition judéo-chrétienne moderne, médiévale et tardohellénistique). 1991 a brisé la continuité d'une civilisation qui n'avait jamais cessé de se laisser inquiéter par l'espoir d'une émancipation universelle. Lénine, disait Fortini, aurait pu comprendre Michelet et réciproquement – pour nous, ils sont tous les deux des figures opaques d'un passé abyssalement distant. Avec le communisme, cette chaîne politique et morale a été interrompue : il s'agit d'une véritable catastrophe métaphysique, qui entraîne une désorientation ontologique. Par conséquent, l'assomption de la dialectique entre la finitude et l'histoire est devenue infiniment plus difficile. Aujourd'hui, le problème est moins celui de la réalisation nécessairement méconnaissable des espoirs et des projets que celui de l'absence pure et simple de tout projet qui serait en mesure de transcender la couche réifiée de la factualité immédiate. C'est la condition que des formules telles que « fin de l'histoire » ou « condition post-moderne » essayent d'exprimer : le présent éternel, l'actualité éphémère, séparés de toute tension vis-à-vis de l'avenir et des principes qui interpellent la décision et l'action. Je crois que le véritable problème aujourd'hui porte sur la nécessité de rompre avec cette condition, et de re-qualifier le temps comme temps de la praxis au sens de Sartre – lieu de manifestation du *conatus* qui tend à une totalité possible de l'existence humaine, qui porte témoignage de cette capacité de mettre en forme l'expérience que Fortini évoque à maintes reprises. Or, l'obstacle principal que cette réouverture rencontre aujourd'hui est précisément la béance métaphysique que l'échec communiste a creusée entre le présent et le passé, entre les défaites et les leçons qu'il serait possible de tirer d'elles, entre l'aspiration et l'efficace. C'est pourquoi j'aimerais distinguer ma propre position d'une position simplement « mélancolique », au sens immédiat de ce mot. Je n'aime guère cet adjectif, même dans des acceptions aussi fines et complexes que celles que tu évoques : le rapport au passé n'est pas



l'aspect le plus important, je crois, du travail qu'on essaye de mener avec ces études « archéologiques ». Le problème est toujours celui de trouver une formule viable pour l'engagement dans le présent. Or, il se trouve que notre présent est entièrement défini et déterminé par la non-métabolisation de l'échec du mouvement communiste. C'est pourquoi il est impossible d'éviter une confrontation avec ce passé-là. Mais cette confrontation ne correspond pas, je crois, ou pas forcément, à une nostalgie pure et simple : ce n'est pas notre position, ou ma position, qui est mélancolique ou nostalgique, c'est notre époque ! Notre époque qui n'a de cesse d'exorciser le spectre rouge d'Europe et qui continue à le conjurer, alors qu'elle est en train d'enfanter des catastrophes – elles sont déjà là, frappant à la porte - engendrées par la manière avec laquelle la vieille taupe a été liquidée. Tu évoques Alain Badiou et le rapport de nos travaux à sa pensée. Je crois que Badiou a été le seul, pendant une longue période, à vouloir se confronter systématiquement à ces problèmes énormes, écrasants... Et chez lui toutes ces notions reviennent : l'instant et l'éternité – qui n'est pas la simple intemporalité, mais l'éternité « finie » de la décision « militante » -, la réactivation du passé, la fidélité à la fois nécessaire et impossible, etc. C'est pourquoi je considère que Badiou, parmi les intellectuels « publics », occupe aujourd'hui une place irréductible et singulière : c'est son rapport au communisme, à la nécessité d'un bilan du communisme comme condition d'un « réveil » de l'histoire et de la pensée, qui lui assigne cette place, en dépit des réserves à propos de tel ou tel aspect de son œuvre et de sa pratique intellectuelle.

Pour conclure, je dirai que je n'accepterai de parler de « mélancolie » qu'à condition de préciser inlassablement que ce terme doit être associé moins à la contemplation de la perte qu'au travail de reconstruction d'une position subjective par-delà une césure traumatique. Or, ce travail n'est jamais possible qu'à condition de ne pas céder sur la valeur de ce qu'on fait ici et maintenant, de la position qu'il faut prendre vis-à-vis du présent. Dans l'histoire du communisme du XXe siècle nous cherchons une valeur, certes ; mais cette position est indissociable de la recherche de ces modes de l'action qui, aujourd'hui, incarnent ces mêmes valeurs dont la catastrophe historique a brisé la transmission. Prendre simplement un passé glorieux pour objet ne saurait suffire : il faut aussi que notre *travail* présent témoigne - dans sa mise en place concrète, dans ses fins et ses moyens, dans le processus de sa production – de quelque chose que recèle le passé que nous étudions et visons à récupérer. Faute de quoi, le ressassement d'une grandeur révolue ne saurait éviter la stérilité et, finalement, l'incorporation au bazar pseudo-historique de la post-modernité.