

Stephanie Roza

*Un dialogue de sourds? La lecture lukácsienne
de l'existentialisme sartrien*

TITLE: *A great misunderstanding? The lukácsian reading of Sartre's existentialism*

ABSTRACT: This article reviews in detail the arguments developed in Existentialism or Marxism? against the theses developed by Sartre in the mid-1940s. It shows that Lukács not only repeats dogmatic commonplaces about existentialism, but also produces an original, if excessively polemical, Marxist interpretation. The article sets out to explain both the reasons for this aggressiveness in the context of 1948, and the real stakes of the critique of existentialism in the framework of the Hungarian thinker's own philosophy. By elucidating the deeper meaning of Sartre's criticisms, it also draws attention to certain often unnoticed similarities between the two philosophers' approaches.

KEYWORDS: Existentialism; Marxism; Stalinism; Humanism

Il n'y aura jamais eu de discussion, mais plutôt un affrontement à propos de l'existentialisme entre Jean-Paul Sartre et Georg Lukács. Et pour cause: le premier ouvrage du philosophe hongrois à paraître en français, *Existentialisme ou marxisme?*¹, en 1948, contenait un réquisitoire particulièrement sévère à l'encontre des thèses exprimées dans *L'être et le néant* et *L'existentialisme est un humanisme*. Ses conclusions étaient sans appel: la philosophie sartrienne était interprétée comme un des symptômes de la crise de la philosophie bourgeoise à l'époque de l'impérialisme, tandis que, sur le plan politique, sa démarche, qui revendiquait le socialisme tout en se démarquant du modèle soviétique, était considérée comme vouée à l'échec, car «le socialisme n'est possible [...] que sur la base du matérialisme dialectique»².

¹ G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?* [1948], traduit par E. Kelemen, Nagel, Paris 1961. Désormais désigné par l'abréviation "EouM" suivie du numéro de la page.

² EouM, p. 17.

Le ton de la critique de Lukács inscrivait son propos dans le cadre de l'offensive anti-existenzialiste lancée depuis la zone d'occupation soviétique à l'occasion du Congrès mondial pour la paix de Wrocław (25-28 août 1948). C'est notamment à cette occasion que l'écrivain soviétique Alexandre Fadeïev avait qualifié Sartre de «hyène dactylographique» et de «chacal muni d'un stylo»³. Ce ton n'incitait évidemment pas au débat, mais plutôt à la polémique. C'est pourquoi la venue de Lukács en France pour une série de conférences, en janvier-février 1949, donna lieu à un échange d'invectives entre les deux auteurs par journaux interposés. Dans un entretien du 13 janvier 1949, Lukács reprocha à Sartre de faire «une apologie indirecte du capitalisme»⁴ en détournant du marxisme une partie de la jeunesse. Sartre répliqua le 20 janvier dans le même journal en qualifiant *Existentialisme ou marxisme?* de «journalisme philosophique»⁵; à ses yeux, le désaveu par son propre auteur d'*Histoire et conscience de classe* constituait la preuve que la pensée de ce dernier n'était «pas libre»⁶. Le philosophe existenzialiste tourna les critiques de son adversaire en dérision en estimant que la pensée de Lukács était à la fois «crypto-existenzialiste» et «crypto-marxiste»⁷. Dans un entretien croisé le 3 février suivant, Lukács de son côté rangea le philosophe français au rang des «universitaires médiocres»⁸, l'accusant de sophistique et de démagogie; mise en cause dans laquelle ce dernier crut, de son côté, voir «les balbutiements impuissants d'un homme en colère»⁹.

Ce conflit inspira à Sartre une hostilité à l'œuvre et à la personne de Lukács qui ne se démentirait plus. Tout en reconnaissant, après Merleau-Ponty, une grande valeur à l'ouvrage de jeunesse du penseur hongrois, *Histoire et conscience de classe*, que ce dernier avait explicitement renié, il allait manifestement considérer jusqu'à sa mort que les travaux ultérieurs

³ A. BOUFFARD, A. FERON, *Marxisme orthodoxe ou marxisme occidental? La réception de Lukács en France dans les années 1940 et 1950*, dans «Actuel Marx», n. 69, 1/2021, p. 16.

⁴ *Existentialisme fait une apologie indirecte du capitalisme*, entretien avec François Erval, dans «Combat», 13 janvier 1949, p. 4.

⁵ *Jean-Paul Sartre reproche à Lukács de n'être pas marxiste*, entretien avec F. Erval, dans «Combat», 20 janvier 1949, p. 1.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ivi, p. 4.

⁸ *Sartre pêche contre la probité intellectuelle*, entretien avec F. Erval, dans «Combat», 3 février 1949, p. 1.

⁹ *Pour Lukács, la terre ne tourne plus*, entretien avec F. Erval, dans «Combat», 3 février 1949, p. 1. Sur les rapports de Sartre et des communistes français à la même période, voir D. DAVID, *Sartre et le parti communiste français (PCF) après la libération (1944-1948)*, dans «Sens public», 3 mars 2006. En ligne: <<http://sens-public.org/articles/234/>> (dernier accès 10.09.2023).

de son contradictoire ne méritaient pas même d'être lus. Dans la *Critique de la raison dialectique*, on ne trouve que quelques allusions à *Existentialisme ou marxisme?*, aucun autre ouvrage de Lukács n'étant cité. Sartre évoque ce texte comme révélateur d'un marxisme dogmatique et figé. Incapable d'accéder à la compréhension de pensées qui lui sont étrangères, ce marxisme «paresseux»¹⁰ se contente de les faire entrer dans des catégories préconçues, de la même manière qu'il «[viole] l'expérience»¹¹ et les faits eux-mêmes en leur appliquant des schèmes interprétatifs rigides sans se soucier de leur singularité ni de leur complexité. Dans cette perspective, Lukács est, comme les autres marxistes, décrété inapte à «lire»¹² les autres philosophes, à «saisir le sens des phrases une à une»¹³, et tout juste bon à produire des caricatures.

Nous voudrions soutenir ici que ces accusations relèvent d'une lecture elle-même pressée d'*Existentialisme ou marxisme?* et que, contrairement à l'impression de Sartre, Lukács a étudié attentivement ses textes. Derrière le dogmatisme de certaines caractérisations, et les mises en cause parfois insultantes, qui confèrent à l'ouvrage de 1948 un côté rebutant, on y trouve, sur le fond, une critique serrée des arguments et des concepts de l'existentialiste, critique à laquelle celui-ci n'a jamais directement répondu. En outre, l'interprétation lukácsienne de l'existentialisme sartrien doit elle-même être réinscrite dans un cadre plus large: celui d'une méditation, entamée dès 1933, sur les antécédents intellectuels du fascisme allemand,

¹⁰ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique* [1960], Gallimard, Paris 1985, t. I, p. 51. Désormais désigné par l'abréviation "CRD" suivi du numéro du tome et du numéro de la page.

¹¹ CRD, I, p. 32.

¹² CRD, I, p. 42.

¹³ *Ibid.* La tentative sartrienne de concilier marxisme et existentialisme dans la *Critique de la raison dialectique* a été très diversement appréciée. Certains considèrent l'hybridation réussie et voient dans cette entreprise une salutaire régénération du marxisme, tels Mark Poster (*Existential Marxism in Postwar France: from Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton 1975), Frédéric Jameson (*Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1971), ou plus récemment Alexandre Feron (*Le moment marxiste de la phénoménologie française*, Springer, Cham 2022). D'autres au contraire la jugent comme un assemblage peu cohérent et en rupture avec les fondements mêmes de la pensée de Marx: ainsi en est-il de Raymond Aron (*Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre* [1970], Gallimard, Paris 1998), mais également des marxistes Adam Schaff (*Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschens*, Europa Verlag, Wien/Köln/Zürich 1964), Théodor Schwarz (*Jean-Paul Sartre et le marxisme. Réflexions sur la Critique de la raison dialectique, L'âge d'homme*, Lausanne 1976) ou encore James Lawler (*The Existentialist Marxism of Jean-Paul Sartre*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam 1976). L'autrice de ces lignes se situe plutôt dans la seconde ligne interprétative: voir S. Roza, *Le marxisme est un humanisme*, PUF, Paris 2024 (à paraître).

qui amène le penseur hongrois à considérer l'ensemble de la réflexion philosophique européenne depuis la Révolution française au prisme de l'opposition entre rationalisme et irrationalisme. En tout état de cause, ce prisme n'est en aucune manière soluble dans les catégories de la vulgate stalinienne.

En refusant de se confronter sérieusement aux objections d'*Existentialisme ou marxisme?*, et en ignorant les autres ouvrages de Lukács à la même période, Sartre s'est sans doute interdit de saisir la spécificité du marxisme lukácsien et l'originalité de ses thèses. Rebuté par les accusations schématiques d'*Existentialisme ou marxisme?*, il se contenta de substituer à une discussion sérieuse de ce marxisme une critique elle-même stéréotypée des stéréotypes du stalinisme. La présente analyse tentera de dépasser ce constat décevant d'un dialogue de sourds, et s'efforcera de restituer la véritable nature et les enjeux des objections de Lukács concernant l'existentialisme, mettant en évidence les réels points de désaccord entre les deux philosophes. De façon sans doute plus inattendue, elle fera également émerger certains points de convergence – une convergence qui n'avait pas échappé à Lukács lui-même.

Le cadre général de la critique lukácsienne de l'existentialisme

Il convient de retourner à *Existentialisme et marxisme?* en tâchant de se déprendre de l'agacement que ne peuvent manquer de susciter des formules dogmatiques du genre de celle qui fait du concept sartrien de Néant «le mythe de la société capitaliste condamnée à mort par l'Histoire»¹⁴. Nous reviendrons plus loin sur les raisons de la présence de ces formules dans le texte. Quoique ces sentences lukácsiennes aient décidément très mal vieilli, elles ne doivent pas rendre le lecteur aveugle aux objections précises que le texte adresse à l'existentialisme, et qui demeurent pour le moins recevables, voire peut-être pertinentes.

Le premier ensemble d'objections dessine les contours d'une critique matérialiste de la phénoménologie en général, et de l'existentialisme sartrien en particulier, cette critique comportant certains arguments assez classiques, mais également d'autres plus originaux. Quoiqu'il en soit, Lukács ne se contente jamais d'accusations globales, mais étaye ses remarques par des citations précises de son adversaire, tirées pour l'essentiel de *L'être et le néant*; ainsi, s'il s'avérait à l'analyse s'être montré incapable de comprendre

¹⁴ EouM, p. 90.

le sens général de sa démarche, comme le lui reproche Sartre dans *Questions de méthode*, du moins faudrait-il concéder qu'il a attentivement lu les textes qu'il incrimine.

Dans un premier temps, Lukács remet en cause le fondement même de la démarche phénoménologique en tant qu'elle se présente comme une «troisième voie» entre idéalisme et matérialisme: en effet, l'accent mis sur l'analyse des contenus de conscience en tant que tels, dans la phénoménologie, est censé mettre à distance la grande alternative structurante d'un débat ontologique remontant à la haute Antiquité. Refusant, en marxiste orthodoxe, de sortir de cette alternative, l'auteur d'*Existentialisme ou marxisme?* ramène l'agnosticisme ontologique de la phénoménologie à un idéalisme caché, et croit voir la preuve de cet idéalisme dans certaines formules de Sartre.

Assurément, on trouve bien dans *L'être et le néant* l'affirmation selon laquelle, pour affirmer que le monde extérieur a subi une modification, «pour poser l'altérité, il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du «ne-plus»»¹⁵; ou cette autre qui veut que «la pleine lune n'est future, quand je regarde ce croissant, que «dans le monde» qui se dévoile à la réalité-humaine: c'est par la réalité-humaine que le futur arrive dans le monde»¹⁶. A première vue, ces remarques sartriennes semblent impliquer une remise en cause de la matérialité du monde extérieur, de son indépendance par rapport à la conscience, et faire de cette conscience elle-même le seul élément dont l'existence n'est pas douteuse.

Cependant, on peut faire de ces citations une autre interprétation. Assurément, l'usage du terme «ontologie» dans *L'être et le néant*, dont le sous-titre est «essai d'ontologie phénoménologique»¹⁷, peut, au premier abord, prêter à confusion. Toutefois le texte de Sartre est clair ce point: par ontologie phénoménologique, il faut entendre, non pas l'étude de l'essence des choses, mais de leur phénoménalité, c'est-à-dire de la manière dont elles apparaissent nécessairement à la conscience d'après sa structure. Ainsi, la modification qui fera passer la lune de l'état de croissant à l'état sphérique est anticipée par le sujet sous la catégorie du futur, dans le cadre d'une réalité extérieure qu'il interprète spontanément comme un monde: mais cette description ne dit rien de la valeur ontologique des catégories de «futur» ni de

¹⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant* [1943], Gallimard, Paris 1976, p. 42. Dorénavant désigné par l'abréviation "EN" suivi du numéro de la page. Cité par Lukács dans EouM, p. 80.

¹⁶ EN, p. 159; cité dans EouM, p. 80.

¹⁷ EN, page de titre.

«monde» indépendamment de la subjectivité humaine. Dans ces conditions, conférer aux remarques de *L'être et le néant* une signification ontologique malgré les affirmations de leur auteur revient, semble-t-il, à une pétition de principe: l'existentialisme ne saurait échapper à l'alternative matérialisme/idéalisme parce qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de troisième voie.

Sans doute plus solide est la remise en question du postulat *épistémologique* de la primauté de certains contenus de conscience sur tout autre donnée. Lukács pointe la différence de traitement opérée par Sartre entre les expériences et les émotions vécues en première personne par le sujet isolé, d'un côté, considérées comme «ontologiques» dans le sens particulier que *L'être et le néant* donne à ce terme, et les expériences sociales ou relationnelles de l'autre, comme celle du «nous» des usagers du métro qui empruntent un même couloir: cette dernière expérience, dit *L'être et le néant*, est «d'ordre psychologique et non ontologique»¹⁸, c'est-à-dire qu'elle ne correspond pas à «une unification *réelle* des pour-soi considérés»¹⁹. De son côté, le penseur hongrois dénonce l'arbitraire d'une telle thèse, révélatrice à ses yeux de la tendance de l'existentialisme à «faire abstraction de tout élément social»²⁰ en érigeant l'expérience d'une subjectivité solitaire comme originelle, et donc seule absolument authentique. Dans une telle perspective, les liens qui relient chaque personne aux autres sont toujours secondaires et n'affectent pas fondamentalement la structure de la conscience, ce que Lukács conteste bien évidemment²¹.

Il est à noter que Sartre lui-même remettra en cause cet aspect de sa doctrine dès l'époque des *Cahiers pour une morale*, en 1947-1948. En effet, en approfondissant son concept de situation, il découvrira que, pour chaque être humain, cette situation est conditionnée avant même qu'il vienne au monde: «[ma situation] est déjà vécue et pensée par d'autres Pour-soi pour lesquels j'existe avant de naître et qui élèvent des prétentions sur ma liberté [...] en dépassant leur situation, les Pour-soi m'ont assigné un avenir: ils m'ont déjà défini comme Français, bourgeois, Juif [...] En un mot ils m'ont défini *comme nature*. Et cette nature est très insidieuse parce qu'étant *idée*, elle pénètre en moi et se coule dans ma transcendance»²². Ma situation n'est

¹⁸ EN, p. 465; cité dans EouM, p. 81.

¹⁹ EouM, p. 81.

²⁰ EouM, p. 79.

²¹ Les effets de l'irruption d'autrui dans le champ de la conscience individuelle ont été finement analysés par F. FISCHBACH, *L'aliénation comme réification*, dans E. BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, La dispute, Paris 2011, pp. 285-312.

²² J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale* [1947-48], Gallimard, Paris 1983, p. 63. Dorénavant désigné par l'abréviation "CM" suivi du numéro de la page. Souligné par l'auteur.

donc pas seulement un ensemble de paramètres familiaux, sociaux, historiques par rapport auxquels ma subjectivité, pure spontanéité libre, aurait à se situer: elle travaille et oriente la subjectivité de l'intérieur, et ce depuis ses origines. La raison en est que le sujet n'est rien, il n'existe pas avant de se manifester dans le monde par ses actions: «le sort de l'homme c'est d'être une intériorité qui s'apprend dans l'extériorité»²³. Or chaque geste, chaque interaction depuis la prime enfance sont traversés par les regards et les projets d'autres «Pour-soi» (ma famille, les membres de ma classe sociale, le reste de la société) qui intervenant sur toute mon «œuvre», impriment leur marque sur l'image que je me fais de moi-même à partir de cette œuvre. Sartre en viendra ainsi à la conclusion que la subjectivité se construit en intériorisant des projets, des attentes et des normes qui ne sont pas les miens: «Le rapport à soi, le domaine du propre et de l'intime, est toujours travaillé et médiatisé par l'Autre»²⁴. La subjectivité, résultat de cette construction, ne sera donc plus exactement «en situation» comme dans un milieu extérieur: elle deviendra un *élément* de la situation de chacun.

L'évolution de la pensée sartrienne confirmera donc, dans une certaine mesure, le bien-fondé de la critique de Lukács. Toutefois, loin d'inciter à une révision partielle n'affectant pas l'ensemble de l'édifice, celle-ci s'inscrit dans le cadre d'une condamnation globale et radicale de l'existentialisme, coupable de faire «jusqu'au bout abstraction de *toute* la réalité objective et concrète dont l'expérience vécue est l'expression sur le plan moral et psychologique»²⁵. Au fond, selon le penseur hongrois, le Sartre de 1943 confère le statut de fondements ontologiques à des réalités qui s'avèrent, à l'analyse, n'être que le résultat de constructions socio-historiques: la première de ces réalités *mythifiées*, selon le vocabulaire d'*Existentialisme ou marxisme?*, étant la subjectivité individuelle elle-même. La conscience telle qu'elle est décrite dans *L'être et le néant*, comme fondamentalement coupée des autres et figée dans un face-à-face insurmontable avec le monde, renvoie, *in fine*, à «la condition de l'homme du capitalisme impérialiste»²⁶: elle n'a rien d'atemporel ni d'universel, mais correspond au vécu subjectif de «l'individu isolé et égocentrique qui ne vit que pour lui-même» et qui, de ce fait, «vit dans un monde appauvri»²⁷.

²³ CM, p. 128.

²⁴ A. FERON, *La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir*, dans «Études sartriennes», n. 24, 2020, p. 197.

²⁵ EouM, p. 88. Je souligne.

²⁶ Ivi, p. 60.

²⁷ Ivi, p. 83.

S'inspirant partiellement du concept de réification qu'il avait développé en sa jeunesse dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács subsume sous la catégorie de fétichisme le geste théorique qui consiste, selon lui, à ériger en paramètres fondamentaux et indépassables de la condition humaine les caractéristiques spécifiques du vécu d'un individu historique, socialement et idéologiquement situé. Ainsi, le fétichisme «prend l'expression pour la cause»²⁸. Il faut souligner ici l'originalité de ce concept lukácsien, qui correspond à un élargissement de celui que l'on trouve dans l'analyse économique de Marx. Dans *Le Capital*, le fétichisme de la marchandise désigne l'opération mentale qui conduit le producteur à attribuer à cette marchandise elle-même une valeur intrinsèque, indépendante de lui, en oubliant que c'est son propre travail, effectué dans le cadre d'une formation socio-historique déterminée, qui seul lui a conféré cette valeur. Pour sa part, le penseur hongrois considère que la structure fétichiste du rapport à la marchandise a envahi l'ensemble des aspects de la vie sociale et même intime. Dans le contexte du capitalisme, les hommes sont amenés à occulter le caractère construit, c'est-à-dire à la fois humain et contingent, de nombreux aspects de la réalité dans laquelle ils évoluent, et à assigner à celle-ci une autonomie, une nécessité et en quelque sorte une naturalité qu'elle n'a pas.

La conscience existentialiste est donc une conscience fétichisée, au sens où elle demeure inconsciente des conditions concrètes qui la produisent, et qui résident d'après Lukács dans «la perte de tout contact avec la vie publique, la réification du processus de travail, le détachement de l'individu de la vie sociale – conséquences de la division capitaliste du travail»²⁹, c'est-à-dire en dernière instance de l'organisation sociale. Pourtant, de même que les lois de l'économie capitaliste ne sont pas des lois naturelles, mais des conventions que les hommes sont capables de réviser à certaines conditions, la vie sociale que conditionnent ces lois, avec toutes ses conséquences sur la subjectivité des individus, peut être modifiée par leur action consciente. Dans cette perspective, la tâche fondamentalement humaniste du philosophe révolutionnaire consiste à lutter contre tout «enlèvement dans le fétichisme»³⁰, en rappelant que ce sont les hommes eux-mêmes qui, par leurs actes et leurs décisions, produisent la réalité dans laquelle ils évoluent. La conviction qui anime Lukács est qu'une telle prise de conscience

²⁸ V. CHARBONNIER, *La réification chez Lukács*, dans V. CHANSON, A. CUKIER, F. MONFERRAND (dir.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, La dispute, Paris 2014, p. 59.

²⁹ EouM, p. 84.

³⁰ Ivi, p. 27.

seule peut restituer aux hommes leur plein pouvoir d'agir, et leur permettre de surmonter les impasses de la conscience fétichisée, en détruisant le cadre qui l'a produite. Ce concept de fétichisme, et l'objectif de «défétichisation» qui en découle, sont élaborés par Lukács dans le courant des années 30, où ils apparaissent dans le cadre de ses réflexions sur l'esthétique et le réalisme littéraire: ce sont des produits originaux de sa recherche. C'est pourquoi on peut assurément contester la sévérité de sa critique de l'existentialisme, mais certainement pas la réduire à la réorchestration d'une quelconque vulgate dogmatique.

Paradoxes de la liberté sartrienne

Lukács aurait pu s'en tenir à cette réinterprétation matérialiste des pré-supposés ontologiques et épistémologiques de l'existentialisme. Pourtant, parce qu'il considère désormais que «le grand combat de la philosophie se déroule essentiellement entre [...] l'existentialisme [...] et le matérialisme historique»³¹, il rentre plus avant dans la discussion, et s'emploie également à produire une critique interne du concept sartrien de liberté, qui le conduit à mettre les thèses de *L'être et le néant* en contradiction avec celles de *L'existentialisme est un humanisme*.

Sur le fond, Lukács reproche à la liberté sartrienne de véhiculer une forme d'obscurantisme. Selon lui en effet, «l'existentialisme s'obstine à enseigner d'un bout à l'autre qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit sur l'homme»³². Il vise par là le refus de son adversaire d'accorder aux sciences la capacité à produire une connaissance objective de l'homme comparable à celle qu'elles produisent concernant la nature, connaissance qui permettrait notamment d'anticiper, au moins en partie, sur les choix et les actions d'un individu à partir de ce que l'on peut savoir de son passé et de son présent. Chez Sartre, une telle anticipation est rendue impossible par l'irréductibilité radicale de la liberté humaine, qui fait que l'homme peut à tout moment se réinventer. L'auteur de *L'être et le néant* ne variera jamais sur ce point. En décembre 1961, il déclarera encore:

il est impossible de se considérer, vous comme nous, comme clairs
a priori et de dire que nous savons fort bien que nous sommes ceci
ou cela. Nous ne savons rien du tout. Ce que nous pouvons essayer

³¹ Ivi, p. 15.

³² Ivi, p. 91.

c'est de nous faire tels en exerçant constamment sur nous-mêmes un contrôle objectivant. Mais il est parfaitement impossible, en dehors des circonstances qui nous révéleront, de déterminer exactement ce que nous sommes³³.

L'homme demeure inconnaissable jusqu'à sa mort parce qu'il peut constamment transcender ce qu'il a été précédemment dans et par de nouveaux actes.

Or pour Lukács, cette conception de la liberté entraîne une compréhension de la personnalité humaine comme «antirationnelle et irrationnelle par sa nature même»³⁴. Dans *L'être et le néant* en effet, l'homme est libre en tant qu'il est contingent et que tous ses actes sont *in fine* le résultat d'une décision libre de sa part. Rien ne vient tempérer cette liberté absolue qui gît au fondement de tous ses actes et de tout son être. La liberté individuelle, conséquence du mode d'être de la conscience, est même la seule chose qui définit véritablement l'homme en tant qu'homme. Il est donc impossible de caractériser cette liberté de manière positive, de l'enraciner dans des critères ou des valeurs susceptibles d'influencer ses décisions: elle est et demeure fondamentalement indéterminée. Elle n'a ni passé ni avenir, mais uniquement un présent éternel, concrétisé dans chaque choix qui, aussitôt fait, disparaît dans le néant du passé et en appelle un autre. Aucun déterminisme, même partiel, aucune limitation ni même aucun repère moral n'est susceptible d'orienter objectivement les décisions successives qui constituent une vie humaine: au contraire, de tels éléments d'explication ou de motivation ne sont que des prétextes que nous invoquons pour nous dérober à notre absolue responsabilité. Dans ces conditions, nos choix sont aussi radicaux qu'imprévisibles: «nous sommes à tout instant dans une situation radicalement nouvelle, nécessitant une décision radicalement nouvelle, un nouvel acte de notre liberté»³⁵.

Pour Lukács, la notion sartrienne de liberté considérée sous cet angle apparaît comme «tout-à-fait irrationnelle, arbitraire et incontrôlable»³⁶ et confine même à un «nihilisme voisin de la folie»³⁷. En effet le rejet en dernière instance du moindre élément de déterminisme ou de la moindre raison d'agir comme cause motrice de l'action fait tendanciellement des actes humains de pures expressions de leur liberté, c'est-à-dire des actes fonde-

³³ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la subjectivité?* [1961], édition établie par M. Kail et R. Kirchmayr, Les prairies ordinaires, Paris 2013, p. 81.

³⁴ EouM, p. 61.

³⁵ Ivi, p. 104.

³⁶ Ivi, p. 101.

³⁷ Ivi, p. 104.

talement gratuits et sans conséquences pour la subjectivité qui en est l'origine: mais si tel était le cas, ils seraient impuissants à produire une personnalité cohérente. En outre, ils rendraient la vie sociale impossible. Comment les hommes pourraient-ils survivre dans un monde chaotique où aucun acte ne découlerait du précédent, où aucune régularité ne pourrait véritablement s'instaurer, où personne ne pourrait raisonnablement anticiper les réactions des autres, en un mot, où tout serait en permanence possible?

A une telle enseigne, la conception de la liberté proposée dans *L'être et le néant* débouche sur des conséquences insoutenables. Pour se sortir d'une telle impasse, Sartre n'aurait, selon Lukács, pas eu d'autre solution que celle de l'incohérence ou du compromis éclectique: renonçant sans l'admettre à cette conception mythifiée et absurde de la liberté, il lui en aurait discrètement substitué une autre, proche de celle de Kant, dans *L'existentialisme est un humanisme*, en affirmant notamment que «je suis *obligé* de vouloir, en même temps que ma liberté, la liberté des autres; je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but»³⁸. Par-là, il aurait réintroduit un critère de décision, de nature morale, qui permettrait de tourner le dos au caractère absolu et sauvage de la liberté de *L'être et le néant*.

Autrement dit, il n'y aurait pas un, mais deux concepts de liberté dans l'existentialisme sartrien de l'après-guerre, incompatibles entre eux. Selon Lukács, la rectification aurait été commandée par les nouveaux impératifs politiques de Sartre. En effet, seule la seconde conception sartrienne de la liberté rendrait possible l'engagement existentialiste dans le monde, en lui permettant de poser l'émancipation de tous comme but possible, car, comme le rappelle *Existentialisme ou marxisme?*, se battre pour la liberté d'autrui n'avait pas de sens dans le texte de 1943. Au contraire, l'analyse du rapport à autrui conduisait à la conclusion de son irréductible asymétrie: je ne pouvais considérer autrui comme un pour-soi (libre) qu'à la condition de me figer moi-même sur le mode de l'en-soi (non-libre), et ne pouvais réciproquement m'affirmer comme pour-soi face à lui qu'en le considérant *ipso facto* comme un en-soi³⁹. Dans ces conditions, une véritable relation de respect réciproque, et à plus forte raison encore l'idée d'un combat de l'un pour libérer l'autre, ne pouvaient apparaître que comme des illusions. En attestent d'ailleurs les citations de *L'être et le néant* rapportées par Lukács: le Sartre de 1943 estime que «le respect de la liberté d'autrui est un vain mot:

³⁸ Ivi, p. 102. Je souligne.

³⁹ Voir sur ce point le premier chapitre de la III^e partie de *L'être et le néant*, intitulé *L'existence d'autrui*.

si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter»⁴⁰. Il va même jusqu'à affirmer que

réaliser la tolérance autour d'autrui, c'est faire qu'autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance⁴¹.

D'après ce texte, toute la bienveillance du monde ne pourrait donc nous empêcher de constituer les uns pour les autres des menaces existentielles permanentes.

Ainsi la notion de liberté, absolument centrale dans le dispositif sartrien, contient-elle pour Lukács une indépassable contradiction interne, qui fait de celui-ci un assemblage hétéroclite plutôt qu'une investigation sérieuse sur la nature de l'homme, et qui empêche l'existentialisme de représenter une alternative crédible au marxisme, aussi bien sur le plan de la cohérence doctrinale qu'en tant que philosophie de l'émancipation humaine⁴². L'objection est sérieuse, et, là encore, elle trouve peut-être la meilleure preuve de sa pertinence dans les difficultés que rencontre Sartre lui-même lorsqu'il cherche à penser sérieusement l'émancipation dans les *Cahiers pour une morale*. L'existentialiste s'y confronte notamment au paradoxe d'hommes libres se battant pour créer une situation qui ferait par la suite obstacle au plein exercice de la liberté des autres: en effet, faire la révolution, n'est-ce pas sacrifier, au moins en partie, la liberté des générations présentes, dans le seul but de disposer pour les générations futures une situation dans laquelle ceux-ci à leur tour ne se sentiraient pas libres, parce qu'ils en auront héritée sans l'avoir choisie?

Cette interrogation est rendue d'autant plus brûlante que Sartre doute de la possibilité même d'une amélioration réelle de la condition humaine dans l'histoire, et soupçonne que celle-ci ne soit que le théâtre d'un défilé toujours renouvelé d'aliénations. C'est ce qu'il paraît indiquer dans une esquisse de plan à la fin du 2^e cahier: «L'aliénation péché originel. Donne le sens de l'Histoire: aliénation – négation de l'aliénation – aliénation nou-

⁴⁰ EN, p. 450.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Dans une perspective non marxiste, Alain Renaut a lui aussi souligné les tensions internes à la conception sartrienne de la liberté dans *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris 1993.

velle»⁴³. Une telle conception cyclique et pessimiste de l'Histoire explique pourquoi, en certains passages, l'auteur des *Cahiers* semble refuser toute vocation politique à l'existentialisme pour ne lui assigner qu'une mission purement morale, celle du rappel de la valeur absolue de la liberté de chacun d'entre nous: «l'existentialisme ne se donne pas comme fin de l'Histoire ni même comme un progrès: il veut simplement rendre compte par le discours de l'absolu que chaque homme est pour lui-même au sein du relatif»⁴⁴. Sartre soupçonne même que «la société idéale»⁴⁵, la «société sans classes»⁴⁶, la société où «chaque homme devient fin pour tous les autres et tous les autres pour lui»⁴⁷ ne soit qu'un «totalitarisme»⁴⁸, car l'humanité ne peut se prendre elle-même ni prendre sa liberté pour fin à moins de s'aliéner elle-même: «quiconque prendrait nommément sa liberté ou celle d'autrui pour fin la substantialiserait»⁴⁹. Ici, contre les thèses de *L'existentialisme est un humanisme*, c'est bien l'isolement et le délaissement propre au pour-soi de *L'être et le néant* qui ressurgit. En pointant la tension interne au concept sartrien de liberté, la critique lukácsienne semble donc avoir identifié un problème réel, qui rend une politique existentialiste difficilement concevable.

L'existentialisme, stade suprême de l'irrationalisme?

Mais au-delà des faiblesses que Lukács entend déceler dans la philosophie sartrienne, sa critique de l'existentialisme renvoie à l'état de sa propre réflexion et à son analyse de la conjoncture au sortir de la guerre. Si en effet il croit devoir consacrer un ouvrage entier à la démonstration de l'inanité philosophique et politique de l'existentialisme, ce n'est pas seulement en tant que gardien du temple, à cause de l'engouement que cette philosophie nouvelle suscite dans la jeunesse de l'immédiat après-guerre, et parce que celle-ci s'affirme, notamment après la parution de l'article *Matérialisme et révolution*, comme une philosophie concurrente du marxisme sur le terrain de l'émancipation.

Bien sûr, on l'a vu, la prétention sartrienne à proposer une alternative socialiste au marxisme officiel correspond d'abord, selon Lukács, à une «apo-

⁴³ CM, p. 487.

⁴⁴ Ivi, p. 99.

⁴⁵ Ivi, p. 178.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ivi, p. 177.

logie [indirecte] du capitalisme»⁵⁰ parce que le socialisme réel est décrété la seule alternative crédible au capitalisme: dans ces conditions, toute critique du stalinisme revient *de facto* à renforcer le camp adverse. Cette dimension manichéenne d'*Existentialisme ou marxisme* contraste fortement avec la finesse de sa lecture de Sartre et l'intérêt de ses objections internes. Elle est le fruit de la posture paradoxale et pour tout dire intenable qui est celle de Lukács depuis les années 30: celle d'un *Linientreuer Dissident*, un «dissident fidèle à la ligne»⁵¹, désapprouvant sur le fond les méfaits du stalinisme mais refusant de faire étalage public de ses divergences, et persistant à endosser l'orientation générale de la politique soviétique comme seule véritable incarnation du parti mondial de la Révolution. Lukács souhaitait profondément la démocratisation des régimes du socialisme réel, et s'efforçait de proposer, sur le plan philosophique, une version humaniste du marxisme; mais sur le plan politique, il soutint ces régimes sans réserve jusqu'en 1956. D'une manière générale, les «dissidents fidèles à la ligne» comme lui furent mis à l'écart, voire persécutés dans leur propre camp, tout en demeurant parfaitement incompris du reste du monde: telle est en partie la cause du malentendu avec Sartre, qui ne considéra jamais son détracteur autrement que comme un philosophe officiel du stalinisme triomphant.

Mais plus profondément, ou peut-être plus personnellement, l'auteur d'*Existentialisme ou marxisme?* voit dans la doctrine sartrienne la résurgence de tendances philosophiques qu'il combat déjà depuis une quinzaine d'années. Il l'interprète comme l'ultime avatar de la tradition irrationaliste, à laquelle il consacre une part essentielle de ses préoccupations et de ses écrits à partir de l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne. Le produit le plus significatif de cette longue méditation sur l'irrationalisme est *La destruction de la raison*, qui paraît en allemand en 1954⁵² mais qui est préparée et précédée par un long manuscrit rédigé dès 1933⁵³ ainsi que par une série d'articles parus pour l'essentiel pendant la guerre⁵⁴.

⁵⁰ EouM, p. 46.

⁵¹ Voir sur ce point S. COMBE, *La loyauté à tout prix. Les floués du «socialisme réel»*, Le bord de l'eau, Lomont 2019.

⁵² G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin 1954, 2 voll.; Id., *La destruction de la raison*, L'Arche, Paris 1959, 2 voll. Pour un regard contemporain, voir K. JANOS, *In Defense of The Destruction of Reason*, dans «Logos Journal», n. 7, 1/ 2008, <http://www.logosjournal.com/issue_7.1/kelemen.htm#_ftnref8> (dernier accès 10.09.2023).

⁵³ G. LUKÁCS, *Wie ist die fascistische Philosophie in Deutschland entstanden? [Comment la philosophie fasciste a-t-elle émergé en Allemagne?]*, dans Id., *Zur Kritik der fascistischen Ideologie*, Aufbau, Berlin 1989, pp. 5-217.

⁵⁴ La majeure partie d'entre eux est désormais disponibles en français dans G. LUKÁCS,

Rappelons, contre la réputation persistante qui entoure cet ouvrage provocateur, qu'il ne fut pas reçu à l'est du Rideau de fer comme un texte orthodoxe et de bonne facture stalinienne, mais au contraire comme «révisionniste», pour reprendre le qualificatif de ses détracteurs⁵⁵. Les raisons des attaques des staliniens contre Lukács étaient multiples, et doivent bien évidemment être mises en lien avec les responsabilités prises par le penseur hongrois dans la Commune de Budapest en 1956, où il s'illustra par sa solidarité totale avec le projet de réformer le socialisme réel dans un sens démocratique. Toutefois sur le plan philosophique, son tort était avant tout d'avoir remis en cause la dichotomie classique, commandant la classification des différentes philosophies dans les deux catégories de l'idéalisme ou au contraire du matérialisme. Lukács avait ébranlé la *doxa* marxiste en proposant une lecture des principales productions philosophiques depuis la Révolution française en termes de «rationalistes» ou «d'irrationalistes». Pour sa part, il considérait essentiellement la tradition irrationaliste, née en réaction à la charge humaniste, progressiste et émancipatrice portée par la philosophie des Lumières, la Révolution française puis la philosophie de Hegel, comme un antidote intellectuel à la transformation sociale, qui allait orchestrer les mêmes éléments fondamentaux de décennie en décennie et de penseur en penseur jusqu'à ce que, dans la période impérialiste, elle produisît finalement les concepts, les thèses et les mythes dans lesquelles l'idéologie fasciste allait puiser ses principales ressources.

Nous ne pouvons, dans les limites de cet article, détailler le contenu de *La destruction de la raison*, qui mérite à notre avis une réhabilitation au moins partielle dans l'histoire intellectuelle du XXe siècle. Nous nous bornerons ici à établir que la philosophie sartrienne, largement influencée par les productions de Kierkegaard de Heidegger, partage avec ses inspiratrices un certain nombre de caractéristiques que Lukács porte au compte de l'irrationalisme: d'abord, le dénigrement de la démarche scientifique et une tendance à poser *a priori* des limites à la connaissance rationnelle en général, en lui préférant d'autres méthodes d'accès au vrai. Dans l'irrationalisme, la dévalorisation de la connaissance rationnelle mène à l'idée selon laquelle l'entendement seul ne nous permet d'atteindre aucune certitude définitive, ni sur soi-même ni sur la réalité observable, contrairement à d'autres outils non-rationnels, qui s'apparentent tous plus ou moins à

Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand, tr. par J.-P. Morbois, Éditions critiques, Paris 2018 et Id., *Le délire raciste, ennemi du progrès humain*, trad. par J.-P. Morbois, Éditions critiques, Paris 2019.

⁵⁵ H. KOCH (Hrsg.), *Lukacs und der Revisionnismus*, Aufbau, Berlin 1960.

l'intuition intime. C'est ce qui est dénoncé dans la thèse sartrienne selon laquelle on ne peut jamais réellement connaître un homme, et dans la primauté épistémologique accordée par l'existentialisme à la perception du réel par la conscience subjective.

Une autre caractéristique séminale de l'irrationalisme réside dans le rejet de l'idée d'évolution naturelle et de celle de progrès historique, au profit de la valorisation du temps subjectivement vécu, créateur de «mythes» pessimistes. Dans cette perspective, la manière qu'a Sartre en 1943 de présenter la liberté humaine comme une condamnation sans issue, vécue dans l'isolement radical, font, d'après Lukács, de sa phénoménologie de la conscience une «robinsonade décadente»⁵⁶ – une version sombre et un peu désespérée du Robinson de Defoe ou de l'*homo economicus* d'Adam Smith raillé par Marx. Le philosophe hongrois a perçu le scepticisme sartrien envers les possibilités d'amélioration du sort collectif des hommes, un scepticisme dont son adversaire ne se départira jamais vraiment.

Enfin, les philosophies irrationalistes partageraient une même négation de l'égalité entre les hommes. À première vue, cette dernière semble absente de l'existentialisme sartrien: pourtant elle reste, selon Lukács, perceptible dans la forme d'engagement non-partidaire prôné dans *L'existentialisme est un humanisme*. Selon lui, cet engagement individuel, radical mais sans illusion, est attrayant pour le public de Sartre dans la mesure même où il apparaît comme «un comportement «distingué» par rapport au «banal» optimisme»⁵⁷. Cette posture essentiellement morale et presque esthétique produirait une forme d'autosatisfaction personnelle qui dispenserait de toute implication politique concrète. L'existentialisme fournirait même de ce fait «une excellente base idéologique aux intellectuels toujours épris d'un individualisme extrême pour motiver leur refus de participer à l'œuvre de construction et de consolidation de la démocratie»⁵⁸. Dans cette mesure, on retrouverait dans la philosophie du premier Sartre une variante d'aristocratie. Serait-il donc un irrationaliste parmi d'autres?

Pour prendre la réelle mesure de la critique lukácsienne, il convient d'écarter les possibles malentendus. À aucun moment l'existentialiste n'est accusé d'être un apologiste attardé du fascisme. Toute équivoque à ce sujet est au contraire écartée: «l'œuvre de J.-P. Sartre n'est certainement ni

⁵⁶ EouM, p. 179.

⁵⁷ G. LUKÁCS, *Dans quel but la bourgeoisie a-t-elle besoin du désespoir?* [1948], dans ID., *Le délire raciste*, cit., p. 78.

⁵⁸ EouM, p. 108.

fasciste ni proto-fasciste»⁵⁹. Au contraire, elle relève bien d'une inspiration humaniste, née du désir de liberté des intellectuels européens confrontés aux méfaits du fascisme. Ainsi l'existentialisme a, rappelle Lukács, constitué, notamment en France, une idéologie de résistance, dans la mesure où pendant la guerre, on pouvait se contenter d'opposer l'idéal quelque peu abstrait de liberté au nihilisme radical représenté par le nazisme.

Dans cette perspective, le principal tort des positions sartriennes réside dans leurs contradictions et leurs tensions internes mêmes, accusées d'entretenir un «chaos monstrueux»⁶⁰ dans la philosophie «autour de la notion de liberté»⁶¹, chaos amplifié par le large écho que rencontrèrent les propositions sartriennes en France et au-delà après 1945. En effet, l'époque exigeait au contraire pour Lukács les plus rigoureuses clarifications en ce domaine. Depuis la fin de la guerre, il avait en plusieurs occasions défendu l'idée selon laquelle les Européens en général, et les intellectuels en particulier devaient pleinement assumer leurs responsabilités, en prenant toute la mesure de la catastrophe nazie et de ses implications pour la communauté humaine. Il était urgent, en particulier, d'apprendre à se défendre contre les pièges intellectuels de l'irrationalisme, car l'antihumanisme *pratique* du fascisme s'était enraciné dans une *vision du monde* antihumaniste, qui avait supposé la «destruction de la raison» individuelle et collective. Autrement dit, pour Lukács, la reconnaissance de la réalité exterminatrice du nazisme devait absolument entraîner une réflexion collective sur ce qui l'avait rendue possible, notamment sur le plan philosophique et idéologique. Dès 1944, il avait affirmé en ce sens qu'après la découverte par le monde des camps d'extermination, «chaque Allemand» se trouvait, «comme dans un drame authentique, à la croisée des chemins, devant des décisions fatidiques»⁶² et devait en particulier exercer un droit d'inventaire sur sa propre culture politique. *La destruction de la raison*, qui porte presque exclusivement sur l'irrationalisme allemand, peut être considérée comme la contribution personnelle de Lukács, lui-même imprégné de culture germanique, à cette nécessaire *catharsis*.

En 1948, il généralisait cette exhortation en appelant à une éthique universelle de la responsabilité:

rarement autant qu'aujourd'hui [...] l'humanité s'est trouvée aussi consciemment en face de la décision à prendre pour son propre destin [...] Il s'agissait hier de décider pour ou contre le fascisme, et à chaque

⁵⁹ Ivi, p. 109.

⁶⁰ Ivi, p. 19.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² G. LUKÁCS, *Tournant du destin*, dans Id., *Le délire raciste*, cit., p. 72.

tournant politique quotidien l'homme se trouve de nos jours en face d'un choix lourd de conséquences⁶³.

L'idée sous-jacente à ces déclarations était que le fascisme, comme menace à la fois théorique et pratique de destruction du genre humain, devait (res)susciter le sentiment d'appartenance à une espèce menacée, et pousser chacun à empêcher toute résurgence de cette idéologie mortifère en redonnant vie à des valeurs progressistes et rationalistes.

Sur de telles bases seules, on pourrait fonder des espoirs en une régénération inséparablement intellectuelle, politique et sociale. Selon Lukács, l'époque devait ainsi mener à «l'éveil de la conscience de l'espèce humaine dans l'individu»⁶⁴ qui elle-même engendrerait (espérait-il) une renaissance des combats démocratiques de part et d'autre du Rideau de Fer. C'est précisément à ce titre que les thèses de Sartre le décevaient particulièrement: leurs contradictions internes et leur absence de recul critique par rapport à leurs propres sources d'inspiration irrationalistes les rendaient fondamentalement incapables d'«opposer aux mythes arbitraires et à la prétendue idéologie du fascisme une idéologie progressive et efficace, qui fût vraiment digne de ce nom»⁶⁵. Coupable d'incohérence et de complaisance envers l'irrationalisme, Sartre devait être cloué au pilori dans une situation qui ne permettait plus la moindre compromission avec ces tendances délétères, mais devait au contraire déboucher sur une remise à l'honneur de l'héritage humaniste de l'Europe, dont le marxisme était, aux yeux de Lukács, l'ultime et le plus brillant rejeton.

Paradoxalement, il n'est pourtant pas difficile d'apercevoir dans cette éthique de la responsabilité de chacun devant l'humanité tout entière, des affinités avec les positions sartriennes de *L'existentialisme est un humanisme*. En partant de présupposés très différents, les deux auteurs endossent finalement une posture similaire, incitant chacun de leurs interlocuteurs à faire un usage moral et politique de sa liberté en tirant de l'analyse de la conjoncture des conclusions qui l'engagent personnellement devant l'ensemble des hommes. Loin d'être ignorée ou niée, cette proximité a été remarquée par Lukács, qui la signale à plusieurs reprises dans ses textes. A Genève en 1946, il fait positivement référence au concept sartrien de situation, quoique cette situation soit moins, selon lui, celle d'un indivi-

⁶³ Id., *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie*, dans «Studi filosofici», n. 1, 1948, p. 19.

⁶⁴ Ivi, p. 23.

⁶⁵ EouM, p. 66.

du que celle de l'humanité tout entière. Dans *Existentialisme ou marxisme* même, on trouve la reconnaissance – certes fugace – d'un élément de vérité dans l'existentialisme, qui «consiste dans l'accent mis sur l'importance de la décision individuelle, que le déterminisme bourgeois et le marxisme vulgaire sous-estiment habituellement»⁶⁶. A la fin de sa vie, Lukács confirmera ce point lors d'un entretien: «Dans l'existentialisme, il y a bien entendu une part de vérité. J'ai même écrit dans une de mes anciennes brochures contre l'existentialisme que nous autres marxistes avons eu le grand tort, en dépit de l'avertissement d'Engels, de sous-estimer l'importance des décisions individuelles»⁶⁷.

Contre toute attente, le penseur hongrois admet donc non seulement la proximité de sa propre éthique avec celle de l'auteur de *L'existentialisme est un humanisme*, mais même la pertinence d'une partie des critiques sartriennes contre le marxisme orthodoxe. Peut-être est-ce cette proximité même qui l'incite à une critique si vive par ailleurs: l'inconséquence dont Sartre fait preuve à ses yeux a pu lui sembler d'autant plus coupable que ce dernier avait justement perçu l'urgence de la situation et la responsabilité de chacun devant elle. En tout état de cause, c'est dans la perspective d'une réhabilitation des décisions individuelles que Lukács développera après 1956, dans son *Esthétique* puis son *Ontologie de l'être social*, une nouvelle conception de la liberté humaine, qu'il s'emploiera à intégrer dans une anthropologie compatible avec les principes généraux du matérialisme historique, tandis que Sartre de son côté, rallié au marxisme, s'engagera dans une voie similaire, à peu près à la même période, à travers sa *Critique de la raison dialectique*. Le parallélisme de ces deux cheminements est remarquable. Après tout, Sartre avait peut-être en partie raison de discerner dans son adversaire de 1949 un crypto-existentialiste.

Au-delà de désaccords indéniables et de la guerre d'influence entre marxisme et existentialisme dans le contexte post-1945, on doit donc reconnaître certaines convergences entre la pensée des deux philosophes. Opposés non seulement par des divergences théoriques mais également par la conjoncture, rendus étrangers l'un à l'autre par l'obstacle infranchissable du soutien de Lukács au socialisme réel, ils avaient pourtant une réaction morale comparable aux défis de l'après-guerre, ainsi que des réserves similaires vis-à-vis du dogmatisme stalinien. Cette parenté souvent sous-

⁶⁶ Ivi, p. 105.

⁶⁷ W. ABENDROTH *et al.* (Hrsg.), *Gespräche mit G. Lukács*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1967, p. 104.

estimée est avant tout l'expression d'une inspiration humaniste commune. Une telle inspiration inspire aux deux auteurs leur opposition à la fois philosophique et politique au stalinisme, qui demeure cryptée dans l'œuvre de Lukács jusqu'en 1956, tandis qu'elle connaît des flux et des reflux dans la pensée et les positions de Sartre de 1945 à 1958.

Dans les deux cas cependant, il s'agit d'une opposition de gauche, une opposition «socialiste» sinon marxiste, qui débouchera dans les années 50 et 60 sur deux tentatives théoriques différentes, mais proches par leur objectif de réhabiliter l'initiative individuelle dans le marxisme et d'y régénérer le principe démocratique. De ce point de vue, on ne peut que regretter l'absence d'un véritable débat en 1948, qui aurait pu profiter aux deux auteurs. L'agressivité de Lukács et les paradoxes de son positionnement politique, qui rendaient le fond de sa pensée difficilement déchiffrable, interdirent cet enrichissement mutuel et empêchèrent peut-être, à l'époque, l'émergence d'une alternative socialiste et humaniste sérieuse au stalinisme sur le terrain philosophique. En effet, en admettant que l'existentialisme sartrien des années 40 avait des faiblesses intrinsèques, le marxisme lukácsien de son côté, empêtré dans son soutien officiel au stalinisme, ne pouvait incarner une crédible théorie de l'émancipation.

La suite des événements n'offrira pas non plus la possibilité d'une véritable discussion: les deux penseurs évolueront indépendamment l'un de l'autre. On l'a dit, Sartre ignore les travaux ultérieurs de Lukács malgré leur inspiration générale, proche de la sienne; ce dernier, de son côté, ne resta pas totalement insensible à l'adhésion – au moins proclamée – de son ancien adversaire au marxisme. Malheureusement il n'alla pas jusqu'au bout des milliers de pages de la *Critique de la raison dialectique*, qu'il décrivit comme un ouvrage honnête, mais «extrêmement confus et ennuyeux»⁶⁸ dans une lettre privée: il n'en dit que quelques mots dans son *Ontologie de l'être social*, demeurée elle-même inachevée. Aura ainsi été manquée l'ultime occasion d'une lecture plus équilibrée des thèses sartriennes, qui aurait peut-être fait état de nouvelles divergences, mais sans doute aussi de plus grandes proximités que dans les années 40.

⁶⁸ Lettre de Lukács à Franck Benseler, cité par N. TERTULIAN, *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, dans «Actuel Marx», n. 39, 1/2006, p. 42.