

**Eustache Kouvelakis & Vincent Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie*, Paris, P.U.F., 2005 (« Actuel Marx – Confrontation »), 209 p.**

Ce volume collectif, dont certaines contributions reprennent des communications faites au « Congrès Marx International » de 2001, témoigne à la fois de la vitalité et du renouveau des études marxistes — vitalité et renouveau dont on aura aussi une idée si l'on suit, entre autres, les activités du séminaire « Marx au XXI<sup>ème</sup> siècle », auquel participent Eustache Kouvelakis et Vincent Charbonnier (<http://semimarx.free.fr/>). En rassemblant cette série d'études sur trois auteurs qui se sont affrontés — ou plutôt que l'on a opposés — dans de nombreuses polémiques, auteurs qui sont en outre souvent, n'hésitons pas à le dire, maintenus dans diverses sortes de marginalité, Eustache Kouvelakis et Vincent Charbonnier font tout autre chose que ranimer de vieilles querelles : ils nous convient plutôt à interroger notre présent en faisant fond sur les exigences les plus rigoureuses de la critique politique. De fait, chacun des trois penseurs évoqués ici a su, au moins à un moment de son parcours, dénoncer les dérives du communisme, et affirmer une exigeante fidélité à la pensée de Marx.

Il s'agit de retrouver ce double héritage — donc, tout d'abord, de reprendre et continuer la critique du « marxisme » qui s'est perdu dans le « Dia-Mat » de sinistre mémoire. Eustache Kouvelakis et Vincent Charbonnier l'écrivent en présentant le volume : « Sartre, Lukács et Althusser représentent autant de tentatives (dont on pourra diversement apprécier le résultat) de réaction à la transformation du marxisme en grand récit métaphysique au service des appareils politiques issus de la révolution fondatrice du "court vingtième siècle" mais aussi de son involution, qui conduit finalement à l'implosion et à la défaite » [p. 8]. Il s'agit aussi d'interroger les diverses orientations que peut prendre cette critique, et cela sans nier les conflits qui les opposent. Pas de grande synthèse ici, pas de fausse réconciliation, pas de fausses questions non plus, mais un jeu d'interrogations et de réponses implicites, qui lie entre eux tous ces textes, jeu dans et par lequel s'éclairent de nombreux problèmes, touchant aussi bien au marxisme qu'à connu Sartre qu'à la complexité de notre époque.

Il ne saurait être question, dans un espace aussi restreint, de présenter ne serait-ce qu'un résumé de ces contributions, pas même de les évoquer toutes ; je me propose plutôt, « subjectivement », d'esquisser le chemin de pensée qui s'est offert à moi après en avoir achevé la lecture. Soit donc, d'abord, la volonté d'en finir avec le grand récit métaphysique dans lequel le marxisme s'est tant complu, en s'obstinant sur un déterminisme dans lequel il était, en fait, comme l'a si bien dit Sartre, « arrêté ». Il est frappant de voir, à lire les textes rassemblés ici, que cette volonté a conduit les trois auteurs évoqués, Sartre, Lukács, Althusser, à poser chacun à leur façon la question de *l'événement* en politique.

Slavoj Žižek signe à ce propos un texte remarquable : « György Lukács, philosophe du léninisme ». Il y rappelle l'importance d'*Histoire et conscience de classe* (1923), livre qui reste un ouvrage clé du marxisme critique, même si Lukács lui-même prit ses distances avec lui dès le début des années 30. On y trouve, selon Slavoj Žižek, une véritable philosophie du léninisme, entendue comme « philosophie de l'événement ». Une philosophie que l'on peut comprendre comme l'esquisse d'une troisième voie entre deux possibles : celle qui conduisit à l'orthodoxie stalinienne d'une part, et celle qui s'ouvrait vers le réformisme démocratique, d'autre part. D'un côté donc la lecture figée du matérialisme dialectique qui « légitimait après coup les décisions politiques » et « ne cherchait pas l'adhésion mais la répétition rituelle » [p. 119] ; et de l'autre la « fétichisation », comme le dira Lukács, de la démocratie formelle.

La troisième voie était celle d'une véritable fidélité à l'événement révolutionnaire lui-même. En faisant de fréquentes références à Alain Badiou, Slavoj Žižek rappelle que Lukács su justement reconnaître et saluer, chez Lénine, une tentative pour concevoir le devenir révolutionnaire autrement que comme un processus inéluctable. Pour Slavoj Žižek (et contre Adorno et Horkheimer, accusés ici de faire reposer ce devenir non pas sur les rapports de

classe, mais sur une « raison instrumentale » toute puissante ayant de plus en plus valeur de « principe quasi-transcendantal » [p. 121]), la lecture des textes de 1923 permet de définir ce que fut l'attitude « léniniste » : elle ne consista pas, dit-il, à suivre les stades objectifs selon lesquels la situation était censée se développer, mais à « opérer un saut, à se jeter dans une situation paradoxale » [p. 126]. « Opérer un saut » ne voulant pas dire sauter une étape (la démocratie parlementaire), mais bien plutôt *comprendre qu'il n'y a « aucune logique objective des étapes nécessaires du développement »* [p. 127] du moment révolutionnaire — et tirer la leçon de ce que l'on a compris : *agir sans s'en remettre à un soi-disant « développement objectif », mais en s'attachant à saisir le moment propice (l'Augenblick).* C'est ce savoir tout pratique, cet « art », que Lukács aurait apprécié chez Lénine.

Rapprochant Lukács de Badiou, Slavoj Žižek s'efforce de montrer que la saisie de ce moment exige que l'on aborde la potentialité révolutionnaire du prolétariat non comme un processus interne que l'on pourrait identifier (et maîtriser — ce qui légitimerait toutes les pressions dictatoriales du Parti), mais comme « une scission inhérente radicale » [p. 132]. Du fait de cette scission, le prolétariat est incapable d'actualiser son identité particulière, *et c'est justement cette impossibilité qui possibilise* la puissance de fondation / défondation de l'événement révolutionnaire. Reste que cette puissance est encore difficile à déterminer, semble-t-il : il s'agit d'abord de la distinguer de celle d'un acte pur ; il faut la penser, dit Žižek, comme une « intervention contingente », strictement « conjecturale », qui est en mesure de « briser la chaîne de la Nécessité qui a dominé l'histoire jusqu'à ce moment là » [p. 133], mais qui n'est pas susceptible d'être comprise si l'on fait abstraction de ce moment. En ce sens la question qu'il faut poser n'est pas tant celle des raisons de la trahison thermidorienne de l'événement, qu'une autre, « aux antipodes » de la première : « Comment est-il possible que, parfois, le miracle de l'Événement se produise et laisse des traces dans le travail patient de ceux qui lui demeurent fidèles ? » [p. 140] Question que Žižek reformule ainsi : « Sommes-nous encore capables d'imaginer un moment historique pendant lequel des termes tels que "traîtres révisionnistes" n'étaient pas encore devenus les termes du jargon stalinien mais exprimaient une véritable intelligence révolutionnaire ? » [p. 140].

Cette reformulation ne saurait manquer de parler aux lecteurs de Sartre : on peut se demander en effet si ce n'est pas à une question fort voisine que répond Sartre, lorsqu'il interroge, dans la *Critique de la raison dialectique*, la « fraternité-terreur » qui lie ensemble les membres d'un groupe assermenté (CRD, 1985, t. 1, p. 532). Mais songer à Sartre ici est aussitôt remarquer que les termes de « traîtres révisionnistes » n'ont pu témoigner d'une « intelligence révolutionnaire » *qu'en tant qu'ils portaient déjà, en eux, le mouvement dialectique liant étroitement le surgissement de l'événement et sa « trahison thermidorienne ».* La remarque ne nous fait pas sombrer dans un pessimisme irrémédiable (on va y revenir) ; elle nous fait reconnaître, simplement, qu'il n'y a pas d'événement pur. C'est d'ailleurs sur ce constat que s'achève l'article d'Eustache Kouvelakis intitulé « Sérialité, actualité, événement : notes sur la *Critique de la raison dialectique*. »

Lisant le Sartre de la *Critique*, Eustache Kouvelakis insiste tout particulièrement sur le thème de la sérialité, et sur le fait que cette sérialité n'est que momentanément « dissoute » au moment où paraît le groupe en fusion : « Le groupe s'arrache au collectif inscrit dans les structures du pratico-inerte, mais sans l'abolir. La sérialité ne cesse de hanter le groupe qui, soumis à la menace de l'Autre, passera à la procédure du serment, effort constant de résorber le décalage (pourtant irréductible) entre le groupe et les *praxis* constituantes » [p. 49]. On ne saurait donc s'en tenir, pour penser les moments révolutionnaires, « aux invocations euphoriques de multitudes constituantes, allègrement délestées du travail du négatif », et c'est sans doute de cette euphorie qu'il faut se méfier pour penser « la fragilité des groupes-en-fusion qui surgissent des luttes et des mouvements sociaux d'aujourd'hui » [p. 50-51].

Or justement : la lecture d'Eustache Kouvelakis a ceci de stimulant qu'elle propose de lire Sartre, *aujourd'hui* — c'est avec Sartre que l'on peut penser « la rationalité internes des mouvements de masse ». À ce propos Eustache Kouvelakis se demande si la distinction faite par Sartre entre rassemblements directs et indirects (*CRD*, T.1, p. 377) n'est pas « brouillée » désormais par le développement des médias de masse (Internet, etc.) [p. 53] — une question qu'il semble aussi possible, pourtant, de poser avec Sartre : le « brouillage » dont il est question me semble parent de ce qui fait que l'événement est « radicalement impur » : un « mixte de contingence et de mouvements réitérés de dialectisation », comme le dit Eustache Kouvelakis avec justesse à la fin de son texte [p. 61].

Sur les médias [p. 27], mais aussi sur la question de l'événement, Kouvelakis retrouve fréquemment les positions évoquées par Fredric Jameson dans son article : « Entre structure et événement : le groupe ». Jameson se propose de souligner la continuité du projet sartrien. À ses yeux, « la *Critique* rend possible une véritable solution philosophique du dilemme resté ouvert dans *L'Être et le néant*, à savoir celui des « relations concrètes avec autrui » [p. 14]. L'intérêt de l'article de Jameson est qu'il s'efforce de situer le statut précis de l'entreprise de la *Critique*, et cela notamment relativement à l'œuvre même de Sartre. Il souligne des points souvent négligés : que le premier tome est un « volume préparatoire », ce qu'il faut en effet absolument garder en mémoire si l'on veut éviter « l'erreur fondamentale commise par tant de lecteurs », erreur selon laquelle le premier tome développerait une « vue cyclique de l'histoire dans laquelle les groupes se forment continuellement pour retomber dans la sérialité, laissant en place derrière eux une structure essentiellement dictatoriale » [p. 16] : en fait le tome 1 met « en place » des concepts et des catégories qui doivent ensuite de penser l'Histoire sans sombrer dans le déterminisme — et sans nier pour autant les principes du matérialisme historique [p. 31].

En s'attachant à présenter quelques grands concepts de Sartre (groupe, sérialité, de *praxis* [voir notamment la p. 18], totalisation, pratico-inerte, etc.), Fredric Jameson essaie d'approfondir la difficulté que dissimule le contresens que l'on vient d'évoquer. Ses analyses témoignent alors, et avec beaucoup de finesse, de ce que l'on éprouve lorsqu'on lit Sartre : lire la *Critique* en effet, c'est, certes, découvrir une pensée aux aspects souvent pessimistes (Jameson parle du « pessimisme invétéré de Sartre » [p. 28] — ce qui nous semble déjà, cela dit, une notation excessive) mais c'est aussi découvrir une forme d'espoir, puisque c'est comprendre, à même l'analyse conceptuelle et dialectique, que le mode d'être du groupe est tel « qu'il parvient à devenir quelque chose de structurellement différent qu'une simple interruption ponctuelle de la réalité » [p. 28]. De la sorte c'est bien une forme d'unité du devenir historique qui devient pensable, la *Critique* pouvant d'ailleurs être lue, pour Jameson, comme « un commentaire historique développé, dans l'esprit de Machiavel et de Gramsci, de ces deux événements suprêmes que sont les révolutions françaises et soviétiques » [p. 31].

La remarque est juste, et en même temps la référence à Gramsci, qu'elle convoque, réaffirme une parenté de Sartre et des philosophies de la *praxis* qui pose de nombreuses difficultés. On peut s'en rendre compte à la lecture d'une rapide note du texte que Pierre Macherey consacre à Althusser : « *Verum est factum* : les enjeux d'une philosophie de la *praxis* et le débat Althusser-Gramsci ». Macherey distingue la position d'Althusser de celle des philosophes de la *praxis*, soucieux de développer, loin de toute métaphysique, une philosophie du concret. Pierre Macherey nomme alors Politzer, mais évoque aussi l'ouvrage de Jean Wahl, *Vers le concret* (1932), en précisant qu'il a inspiré le jeune Sartre « et préparé dans son esprit le passage de la phénoménologie au marxisme » ; Macherey ajoute ensuite : « Althusser rapproche expressément Sartre de Gramsci et de Politzer, dans lesquels il voit finalement des résurgences de Feuerbach » [p. 154, note 26].

Cette simple notation fait sentir le besoin d'une étude qui confronterait Sartre et Althusser — une étude qui pourrait difficilement faire l'impasse, d'ailleurs, sur ce

remarquable article, qui explicite le débat Althusser-Gramsci autour de la question de la *praxis*. Pour Althusser, explique Macherey, la philosophie de la *praxis* « est celle qui, en arrière de chaque intervention de la pensée abstraite, sait retrouver "l'acte pratique" ou "le fait réel" dont cet acte est la transposition, la mise en forme spéculative ». Du même coup cet acte, ce fait, sont « rapportés à la "subjectivité historique" d'une classe ou d'un groupe social qui mettent en œuvre à travers lui leur "unité morale" » [p. 152]. Tout se passe alors comme si le marxisme était la philosophie dans laquelle on apprenait à « replier » chaque discours sur son sujet, sur sa classe. Mais cela revient, selon Althusser, à manquer la spécificité du marxisme, c'est-à-dire la reconnaissance d'une « coupure » radicale entre la conscience de l'homme et ce qu'il fait, distance infranchissable entre l'être de la société et ce qu'elle pense de ce qu'elle est. C'est dans et par cette *méconnaissance* que les représentations idéologiques acquièrent leur puissance propre ; pour Althusser « Marx enseigne, dit Macherey, que la société marche à la méconnaissance comme Freud enseigne que l'individu marche aussi à la méconnaissance, c'est-à-dire à l'idéologie, qui le sépare nécessairement de lui-même » [p. 150]. Ainsi, de la même façon qu'Althusser aimait en la psychanalyse sa façon « d'évacuer l'illusion d'un "sujet" accordé à lui-même » [p. 148], il va aimer en Marx une philosophie critique de l'idéologie et des rapports de production qui révélera à quel point toute société est séparée d'elle-même.

On voit la différence entre Althusser et les philosophes de la *praxis* : les seconds, pour Althusser, ont une conception subjective de la réalité [p. 151], et posent que l'homme peut être mis en « contact direct » avec l'histoire qu'il fait, « alors que la pratique théorique d'Althusser raisonne à partir du postulat inverse d'une séparation, d'un désaccord entre ce que les hommes sont, ce qu'ils font, et ce qu'il savent de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font » [p. 153]. Il faut donc refuser, dans cet ordre d'idée, la philosophie de la *praxis*, qui traite, en humaniste, les rapports de production comme des rapports humains : Althusser croyait bien plutôt, écrit Macherey, au « lent et difficile travail des rapports de production », qui « s'effectue dans l'ombre où se trament de souterraines intrigues de l'inconscient et de la lutte des classes » [p. 154]. On ne saurait mieux indiquer l'enjeu du débat qu'il faut ouvrir si l'on veut penser la relation entre Sartre et Althusser, un débat du reste fort complexe : il se pourrait en effet que la ligne de partage que Pierre Macherey dessine entre Althusser et les philosophes de la *praxis* (dont Gramsci) ne soit pas véritablement en mesure de séparer Althusser et Sartre... C'est ce que l'on peut se demander en tous les cas en lisant la contribution de Michel Kail et Richard Sobel : « La méthode en question : Sartre en marxisme ».

Dans leur article, Kail et Sobel distinguent en effet le marxisme critique (notamment celui de Lukács) et celui de Sartre : certes, le marxisme critique s'est attaché à « réinjecter du subjectif » dans le matérialisme historique, afin de lutter contre les réifications et objectivations du matérialisme dialectique : il s'agissait alors « d'accorder aux acteurs historiques leur autonomie politique » [p. 35] — seulement voilà : la question du « sujet », du « subjectif », est loin d'être claire ; et d'abord parce que, comme telle, elle rend possible une philosophie de l'émancipation ambiguë, puisque le sujet est justement ce qui va être pensé comme lié à des conditions matérielles de production, c'est-à-dire, en dernière instance : nécessairement déterminé ! Ainsi Kail et Sobel peuvent-ils écrire que « le "sujet" est solidaire du déterminisme des conditions » [p. 35]. En suivant le fil conducteur des critiques que Raymond Aron avait adressées à Sartre, Kail et Sobel rappellent alors les enjeux de la critique sartrienne du matérialisme déterministe (en fait pur idéalisme), et montrent que le propos de Sartre n'est pas de greffer un subjectivisme sur Marx, mais bien plutôt de déployer dans toute sa richesse une pensée qui, d'emblée (que l'on songe à la fin de *La Transcendance de l'ego*), a su reconnaître ses exigences proprement matérialistes [p. 46].

De fait, la pensée de Sartre n'est pas plus un « subjectivisme » qu'un « naturalisme » puisque, comme le soulignent les auteurs : « le sujet n'est pas : il a à être » [p. 36<sup>1</sup>]. En ce sens, on pourra même aller jusqu'à dire que si, *chez Marx*, on trouve encore une anthropologie du travail qui appelle une « conception essentialiste du sujet humain » [p. 40] puisqu'elle pose l'individu comme travailleur et affirme le travail comme essence de l'homme, on va par contre, *avec Sartre*, pouvoir faire courir au marxisme « le risque de l'antinaturalisme » [p. 41], et ainsi ouvrir la voie vers une philosophie non de *l'émancipation* mais bien de *l'auto-émancipation*.

Selon la première, qui n'a cessé de renaître dans l'histoire du XX<sup>ème</sup> siècle, les masses doivent *être émancipées* [p. 35] — et l'on ne sort pas alors du volontarisme politique et de ses équivoques : dans ce schéma en effet, certains sont *déjà émancipés* et se sentent investis de la lourde tâche d'émanciper les autres... *mais de ce fait même* la conscience, posée comme sujet, ne peut jamais qu'être, par essence, assujettie. Autrement dit, il ne peut y avoir ici de véritable libération justement parce que la question politique est posée comme question du *sujet*, un sujet conçu comme « conscience qui s'est départie de sa capacité normative pour confier des fins à une structure de détermination » [p. 45]. Selon la seconde, qui reste à approfondir, l'on trouve à dénoncer, dans toutes les politiques volontaristes, des politiques qui méconnaissent la liberté de conscience — et l'on en appelle à une dynamique commune, celle des groupes, d'une façon neuve, risquée, mais réellement libératrice.

L'article de Michel Kail et Richard Sobel a ainsi le mérite de mettre l'accent sur la question centrale : celle de la subjectivité, et d'insister sur l'opération radicale que Sartre opère, dès la naissance de son œuvre philosophique — une opération qui le met à distance des philosophies naturalistes du sujet, sur lesquelles on veut souvent le rabattre, mais aussi, semble-t-il, à distance des critiques que pouvait lui adresser, entre autres, Althusser. La question en tous les cas mérite examen : Nicolas Tertullian, dans son article (« De l'intelligibilité en histoire »), dénonce le « préjugé caché » de la philosophie de Sartre, qui lui faisait « réserver la fondation catégoriale de l'être au *travail de la subjectivité* » [p. 65], et à partir de cette dénonciation propose une présentation générale de la *Critique* en la comparant notamment au projet de Lukács. Ainsi la position de Tertullian se distingue-t-elle nettement de celle de Kail et Sobel, et pas uniquement à propos de la question de la subjectivité : si la première reconnaît dans la *Critique* « une opération théorique grandiose », elle n'en dénonce pas moins chez Sartre un « syncrétisme dans ses fondements philosophiques » [p. 77] — tandis que Kail et Sobel tiennent à réaffirmer que la philosophie de Sartre mobilise, « dès *L'Être et le néant*, un matérialisme original » [p. 42].

Le débat est ouvert, donc, comme est ouverte aussi — et notamment par Nicolas Tertullian — la question de savoir comment articuler au juste Sartre et Lukács. Une question que l'on peut reprendre à nouveaux frais en retrouvant les grandes lignes de la polémique Sartre / Lukács, que Alexandros Chryssis rappelle dans son article (« Lukács face à Sartre : la question de la liberté »), mais aussi en lisant l'article de Vincent Charbonnier : « Des réifications de la raison », consacré plus particulièrement à Lukács ; l'on voit fort bien alors ce que le marxisme critique veut éviter : tout ce qui, de près ou de loin, ressemblerait à un grand récit soumettant l'histoire à un seul grand destin.

Vincent Charbonnier reprend de ce point de vue de façon saisissante la question de la réification, pour distinguer la philosophie de Lukács et la critique d'Adorno et Horkheimer. Il s'agit de comprendre, dit Charbonnier en lisant *Histoire et conscience de classe*, que la réification « est moins un état métaphysique, une structure "destinale" (Weber, Heidegger) qu'un processus historique tendanciel, subséquent réversible (...) » [p. 86]. Ainsi la rationalisation du monde en temps de domination de la marchandise, si elle semble intégrale,

---

<sup>1</sup> On rappellera ici, avec les auteurs, l'importance de l'article de Michel Kail : « La conscience n'est pas sujet : pour un matérialisme authentique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1996, n° 3, p. 339-354.

si elle paraît pénétrer « jusqu'à l'être physique et psychique le plus profond de l'homme », trouve pourtant « sa limite dans le caractère formel de sa propre rationalité » [Lukács cité par V. Charbonnier, p. 86], incapable au fond de comprendre la crise qui se lève. Il ne saurait donc être question de penser la rationalité du Capital comme une nécessité de fer, et de concevoir, avec Adorno, la réification comme une « cage d'acier » qui ôterait toute possibilité *réelle* d'initiative aux individus [p. 93] — le paradoxe de cette conception étant d'ailleurs qu'elle fait se rejoindre, et ce « malgré tous les démentis », Adorno et Heidegger, « l'authenticité et la critique de son jargon, sur une même pente eschatologique, destinale » [p. 94 — analyse que l'on rapprochera de ce que dit Zizek dans son texte ; voir p. 121] : ainsi Adorno et Horkheimer, note Vincent Charbonnier, « en identifiant rationalité technique, rationalité instrumentale et raison, (...) régressent en deçà de Lukács (...) » [p. 95].

Contre quoi, justement, Lukács paraît comme un défenseur du « rationalisme classique », certes dogmatique, mais, dit Vincent Charbonnier, d'un « dogmatisme » qui « me semble infiniment préférable à la résignation et à ses déguisements que constituent le pessimisme réfléchi et le désespoir *réifié* des salons du grand hôtel de l'abîme (*Abgrund Hotel*) » [p. 97]<sup>2</sup>. Dans cette perspective, la brève indication de Vincent Charbonnier sur la parenté entre Lukács et Sartre à propos du thème des « contre-finalités » est tout à fait significative [p. 98] : interroger les contre-finalités qui retournent la *praxis* contre elle-même n'est pas plonger l'histoire dans un déterminisme, ou la livrer à une nécessité absolue : c'est penser à la fois la polarisation de l'activité humaine vers des fins et l'inertie matérielle sans laquelle elle ne deviendrait pas ce qu'elle devient — c'est dire à la fois l'aspect désespérant que prennent les actions humaines, mais aussi le fait que « le développement, de l'individu, de la société ou de la nature, est (...) *multiversum* et ouvert » [p. 98]<sup>3</sup>.

Cette méfiance touchant les « grands récits », cette recherche d'une authentique « politique rationnelle », qui ne soit ni grande construction métaphysique, ni simple description critique « de la forclusion technologique du monde actuel » [p. 101], doit sans doute trouver ses repères... et il est assez clair, à lire ce volume, que cette recherche est difficile, tant on peut craindre que renaisse, perpétuellement, soit un dogmatisme rationaliste, soit un irrationalisme, soit encore une théorie abstraite de l'acte pur, ou de « l'instant qui abolit le temps », comme le dit Kouvelakis [p. 61]. Sur ce point, on confrontera avec profit la fin du texte d'Eustache Kouvelakis — qui se félicite que la lecture de Sartre rompe « avec la téléologie du récit marxiste orthodoxe » pour « restituer à l'histoire son ouverture, son incertitude fondatrice, et même la possibilité de la catastrophe » [p. 61] —, et l'exposé extrêmement clair et précieux que fait André Tosel du matérialisme aléatoire qu'a esquissé la dernière philosophie d'Althusser (« Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser »). La question, à mon sens, reste ouverte, de savoir si sur ce point Sartre et Althusser, animés tous les deux du souci de porter témoignage du poids paradoxal de la contingence, ne se rejoignent pas profondément.

On l'aura compris à la lecture de ce court compte rendu : ce volume collectif fait un livre très singulier, qui témoigne de l'ouverture actuelle des études marxistes, mais aussi de leur diversité, de leur vivacité, et plus encore de leur sagesse : le temps n'est plus aux polémiques vaines ; désormais il s'agit de comprendre, d'interroger sa fidélité même, sans concession, mais aussi sans vaine colère. Dans ce jeu de questions sur l'histoire et le devenir du marxisme — des marxismes —, Sartre trouve une place naturelle ; il est rare qu'elle soit reconnue avec autant d'exigence et de générosité.

**Jean Bourgault**

<sup>2</sup> On lira aussi, sur Adorno et Horkheimer, ce qu'écrit Slavoj Zizek p. 121-122.

<sup>3</sup> Sur la question de la réification chez Sartre, on lira l'article d'Emmanuel Barot : « Sartre : de la réification à la révolution » — [http://semimarx.free.fr/IMG/pdf/BAROT\\_Sartre\\_revolution.pdf](http://semimarx.free.fr/IMG/pdf/BAROT_Sartre_revolution.pdf).