



Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires ?

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires ?. Emmanuel Barot. Sartre et le marxisme, La Dispute, pp.159-178, 2011. hal-00632274v1

HAL Id: hal-00632274

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00632274v1>

Submitted on 13 Oct 2011 (v1), last revised 15 Sep 2013 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires ? *

Vincent CHARBONNIER

*Prochain ? Non, tu es proche.
Je te plains comme moi-même.*

M. Yourcenar, *Feux*

Il ne peut selon nous y avoir de marxisme authentique qui ne soit, *en même temps et en tant que tel*, hétérodoxe, contradictoire. Selon des modalités différentes, les plus fécondes élaborations du marxisme du XX^e siècle¹ se sont construites *contre* le marxisme « constitué », un marxisme orthodoxe sinon de caserne. Parmi ces élaborations, celle de Sartre est l'une des moins évidentes pour au moins trois raisons. Par l'intervalle très restreinte de son intervention proprement marxiste, de son article « Matérialisme et révolution » au tome 1 de la *Critique de la Raison dialectique* (désormais notée *Critique*) en passant par *Questions de méthode*². Par la « surdétermination » politique de son intervention, ensuite, souvent reçue comme une machine infernale contre le PCF : « la *Critique*, dira-t-il en 1975, est un ouvrage écrit contre les communistes, tout en étant marxiste ». Par la nouveauté de son propos enfin, dont la densité et la proximité entendent restituer la richesse et la complexité immanentes du réel, son caractère dialectique en somme.

Une façon d'apprécier sa singularité est de la confronter à ses altérités. Nous retenons ici celle de Lukács en songeant moins à l'affrontement autour de *L'existentialisme est un humanisme* (1945) auquel Lukács répondit assez rapidement (1948) avec *Existentialisme ou marxisme ?*³, qu'aux résonnances entre la *Critique* et l'*Ontologie de l'être social* (désormais notée *Ontologie*), ultime *opus* du philosophe hongrois⁴.

Ces résonnances font que ces deux œuvres constituent une véritable *unité dialectique* en ceci qu'elles sont tout à la fois *contradictaires* et identiques et, *identiques* parce que contradictoires. Qu'est-ce à dire ? Outre de nombreuses similitudes factuelles, elles ont en partage une commune ambition de *renover* un marxisme *sclérosé* par la somme de ses vulgates qui l'ont transformé en théologie « matérialiste-dialectique », le Dia-Mat, avec ses dogmes, ses lois, ses canons – les interprétations « autorisées » –, sa cléricature, etc. Elles divergent toutefois quant aux voies de la rénovation. Est ainsi exigée, selon Lukács, la reprise de l'effort *ontologique* mené par Marx (et Engels) avec la critique de l'économie politique. Pour Sartre, il s'agit plutôt de fonder la vérité du

* Ce texte a paru dans Emmanuel Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, 2011.

1. A. Tosel, *Le marxisme du XX^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009.

2. J.-P. Sartre, *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 135-225 ; *Critique de la Raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthode* [1960], Paris, Gallimard, 1985.

3. M. Contat & M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970 ; A. Chryssis, « Lukács face à Sartre : la question de la liberté ». In V. Charbonnier & E. Kouvelakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, p. 103-114.

4. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1984-1986, 2 vol. Peu de travaux ont été consacrés à cette confrontation : N. Tertulian, « Georg Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale*, 1978, n° 4, p. 498-517 ; « "L'Ontologie" de Georges Lukács ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1984, t. 78, n° 4 ; « De l'intelligibilité de l'histoire ». In V. Charbonnier & E. Kouvelakis (dir.), *op. cit.*, p. 63-77 ; I. Fehér, « Lukács e Sartre : due itinerari filosofici a confronto ». In G. Oldrini (éd.), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, 1983, p. 159-190.

marxisme, c'est-à-dire le Matérialisme historique, afin qu'il puisse saisir et comprendre ses propres présupposés. Mais dans les deux perspectives l'enjeu est de faire que le marxisme redevienne *critique et révolutionnaire*.

Des œuvres incidentes

En tant que telles, ni l'*Ontologie* ni la *Critique* n'ont été préméditées mais elles se sont au contraire *imposées* à leurs auteurs par la dynamique même de leur élaboration. Initiée par l'article « Matérialisme et révolution », l'intervention sartrienne ne s'est pleinement accomplie que dans la *Critique*, dont Sartre dit de façon saisissante, qu'elle « a mordu sur moi », qu'elle « a pris tout mon temps ⁵ », ce que corrobore S. de Beauvoir : « il ne travaillait pas comme d'habitude avec des pauses, des ratures, déchirant des pages, les recommençant ; pendant des heures d'affilée, il fonçait de feuillet en feuillet sans se relire comme happé par des idées que sa plume même au galop, n'arrivait à rattraper ⁶ ». L'*Ontologie* s'est, elle aussi, imposée comme les nécessaires prolégomènes à une « Éthique », projet séminal chez Lukács qui en manifeste l'intention dès ses premiers travaux ⁷. La première rédaction de l'*Ontologie* (1964-1968) et sa reprise qui donnera lieu à la rédaction des *Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social : questions de principe d'une ontologie devenue aujourd'hui possible* (1970-1971), ont littéralement absorbé la fin de sa vie, puisqu'il disparaît le 4 juin 1971 à l'âge 86 ans sans avoir pu définitivement achever son travail.

De la même manière qu'elles n'ont pas été préméditées, la *Critique* et l'*Ontologie* n'ont jamais été véritablement discutées, à l'exception, toujours aussi remarquable, de l'Italie pour l'*Ontologie*. Quant à leur place dans l'économie de leurs pensées respectives, elle a toujours fait problème et n'a jamais bénéficié d'une quelconque présomption d'évidence. Soustraction faite des anathèmes obligés – Aron dans *Histoire et dialectique de la violence* (1973) – et des mécompréhensions peut-être intéressées – Levi-Strauss dans *La pensée sauvage* (1962) –, la *Critique* demeure un grumeau dans l'œuvre de Sartre. Un demi-siècle après sa publication, elle est demeurée sans grand écho, ce que, dix ans seulement après sa parution, observaient déjà M. Contat et M. Rybalka, en notant que le passage de *L'Être et le néant* à la *Critique de la Raison dialectique* soulève « des problèmes philosophiques considérables » dont il faut déplorer l'absence d'étude « approfondie et rigoureuse » et, de manière plus générale, le fait que la *Critique* demeure, « particulièrement en France, très insuffisamment étudié[e] » et n'a, en 1970 donc, « inspiré que fort peu de travaux originaux ⁸ ».

Avec le recul du temps, la chose est encore plus étonnante, Sartre étant alors au faite de sa notoriété et le marxisme, y compris dans sa diversité « hétérodoxe » (Lefebvre déjà et Althusser *in nuce*), exerçant lui aussi une forte influence. Si l'ouvrage a été (un peu) discuté, ce fut essentiellement pour le rejeter, à « gauche » comme un faux procès fait au marxisme, où alors à un « marxisme imaginaire » et, à « droite » comme une folle machine dialectique. Le pire est peut-être que les marxistes hétéro-

5. *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 149.

6. *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 407.

7. G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994 ; V. Franco, « Lukács, l'ontologie, l'éthique et le renouveau du marxisme ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Arles, Actes Sud, 1986, p. 131-141 ; N. Tertulian, « Le grand projet de l'Éthique ». *Actuel Marx*, 1991, n° 10, p. 81-96 ; G. Márkus, « Die Seele und das Leben : Der "Junge" Lukács und das Problem der Kultur », *Revue internationale de philosophie*, 1973, n° 106, p. 407-438.

8. M. Rybalka & M. Contat, *op. cit.*, p. 339. Constat guère infirmé depuis, ainsi qu'en témoignent les rares travaux qui lui ont été consacrés : H. Rizk, *La constitution de l'être social : le statut ontologique du collectif dans la « Critique de la Raison dialectique »*, Paris, Kimé, 1996 ; J. Simont, *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1998 ; E. Barot, « De la réification à la révolution ». In E. Kouvélakis (dir.), *Marx 2000*, Paris, PUF, 2000, p. 143-154.

doxes ne l'ont pas mieux discuté finalement : les remarques de Lefebvre dans *Métaphilosophie* sont intéressantes quoiqu'elles ramènent toujours la *Critique* à l'existentialisme comme horizon d'attente⁹. Quant à Althusser, sa négligence et surtout son mutisme sont, pour dire le moins, énigmatiques.

Il ne fait pas de doute que le reflux du marxisme en France a contribué à dégrader la *Critique*, d'intéressante excentricité en « inquiétante étrangeté », et l'a souvent présentée comme une concession somme toute inutile à son époque, à un marxisme « triomphant ». Une telle caractérisation n'est évidemment pas désintéressée puisqu'elle permet de rejeter un ouvrage inassimilable dans quelque « grand récit » sartrien et, par voie de conséquence, le marxisme lui-même, ainsi voué aux *gémomies*¹⁰.

L'absence, ou ce qui ne s'en distingue guère, la faiblesse de la réception et de la discussion de l'*Ontologie* ne laisse pas non plus d'interroger compte tenu de la stature intellectuelle de Lukács. Elle le doit pour une part à une publication chaotique. Si trois chapitres (*Hegel, Marx et Le travail*) ont été rapidement publiés de 1971 à 1973, ce n'est qu'en 1984 et 1986 que l'*Ontologie* (incluant les *Prolégomènes*) fut intégralement publié en allemand, treize ans après sa disparition donc et surtout postérieurement à sa traduction italienne (1976 & 1981), qui en a permis la discussion¹¹. Pour ce qui concerne la France, et en dépit des travaux précis et informés de N. Tertulian et d'A. Tosel¹², il aura fallu attendre 2009 pour la traduction des *Prolégomènes* et 2011 pour la première partie du tome 2 (« Le travail » & « La reproduction »). L'avenir dira si l'*Ontologie* cessera d'être ignorée, tant son *intempestivité*, au double sens de l'irruption et du contretemps, n'a, pour le moment, guère suscité que le dédain.

À l'instar de la *Critique*, l'*Ontologie* est également présentée comme un *grumeau* dans la pâte de l'œuvre lukácsienne. Pour ce faire, on a largement allégué de l'incompatibilité entre l'ontologie, science philosophique de l'être – et à ce titre quintessence de la métaphysique – et le marxisme. L'ingénuité d'une telle critique n'est qu'apparente puisqu'elle recycle en fait une critique ordinaire voire banale adressée à Lukács, lui reprochant sans cesse de n'avoir jamais renoué avec le marxisme forcément « magnifique » d'*Histoire et conscience de classe*, de s'être, selon l'expression d'Adorno « réconcilié avec la réalité¹³ » et d'avoir cédé à une conception objectiviste du marxisme, laquelle ne serait au fond qu'une version raffinée du Dia-Mat.

9. H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1965, p. 77-90.

10. Cf. J. Simont, « “Siècles, voici mon siècle, solitaire...” : réflexions sur *Le siècle de Sartre* de Bernard-Henri Lévy ». *Les temps modernes*, 2000, n° 608, p. 153-182. Au fond, le caractère marxiste de la *Critique* est concédé pour mieux pouvoir rejeter l'une et l'autre. Son *inachèvement structurel* (cf. le tome 2) a peut-être contribué à nourrir ce jugement d'exception, quoique la question est précisément celle de cet inachèvement « nécessaire » résultant de ce que l'histoire est par principe ouverte, qu'elle est une *totalisation*.

11. Parmi les travaux italiens consacrés à l'*Ontologie* et outre ceux déjà cités : V. Franco, « Il lavoro come “forma originaria” nell'ontologia di Lukács », *Critica marxista*, 1977, n° 3, p. 115-132 ; G. Oldrini, « Le basi teoretiche del Lukács della maturità » & M. Almási, « La prospettiva ontologica di Lukács ». In G. Oldrini (éd.), *op. cit.*, p. 65-90 & 129-157 ; G. Prestipino, « Philosophie, ontologie, idéologie » & C. Preve, « La crise actuelle du marxisme italien et l'*Ontologie de l'être social* : quelques perspectives de reconstruction ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, ontologie*, Paris, Éd. du CNRS, 1987, p. 83-94 & 109-119. Sur l'originalité du marxisme italien : A. Tosel, *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : TER, 1991.

12. « Le courage de l'intempestif : l'*Ontologie de l'être social* de G. Lukács », *La Pensée*, 1985, n° 248, p. 105-117 ; « Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *op. cit.*, p. 95-108.

13. C'est la figure usée mais toujours commode du « stalinisme » de Lukács ; N. Tertulian, « G. Lukács et le stalinisme », *Les temps modernes*, 1993, n° 563, p. 1-45.

Contre le marxisme constitué

Hormis ces similitudes factuelles donc, c'est une *opposition* au marxisme « constitué » – au sens sartrien d'une totalité dont *le mouvement de totalisation* s'est arrêté –, qui unit l'*Ontologie* et la *Critique*. C'est l'évidence pour Sartre, puisque cette opposition est fondatrice de son intervention, dès l'article « Matérialisme et révolution », qu'une note liminaire ajoutée à l'occasion de sa reprise dans *Situations III* explicite clairement : « mes critiques ne s'adressent pas à [Marx] mais à la scolastique marxiste de 1949. Ou, si l'on veut, à Marx, à travers le néo-marxisme stalinien. ¹⁴ » C'est dans la *Critique* toutefois, qu'elle sera le plus amplement articulée. Marxiste conséquent, Sartre y insiste en effet sur le caractère historique et historiquement déterminé de la sclérose du marxisme, laquelle, précise-t-il, ne correspond pas « à un vieillissement normal » et se trouve « produite par une conjoncture mondiale d'un type particulier » qui ne l'épuise pas ¹⁵. Cette sclérose résulte notamment de ce que la « guerre de position(s) », qui a succédé au reflux de la vague révolutionnaire en Europe à partir du milieu des années 1920, concomitamment à la fin de la contre-révolution en URSS, s'est cristallisée dans le mot d'ordre pratique « de construction du socialisme en un seul pays » et, sur le plan théorique, par la codification d'une doctrine, le Dia-Mat, unifiant la nature et l'histoire avec une série de « lois dialectiques ». Le marxisme s'est arrêté précisément parce que cette philosophie « veut changer le monde », qu'elle « est et veut être *pratique* » mais que s'est opérée une véritable scission en son sein, entre la théorie d'un côté et la *praxis* de l'autre. Sa conséquence la plus funeste réside dans la transformation de celle-ci en « empirisme sans principes » et de celle-là en « Savoir pur et figé » : les concepts « ouverts » du marxisme se sont « fermés » et « ne sont plus des *clés*, des schèmes interprétatifs » mais se posent « pour eux-mêmes comme savoir déjà totalisé. ¹⁶ »

L'opposition de Lukács n'est pas moins résolue quoique plus complexe peut-être. Comme Sartre plus tard, il est devenu marxiste *contre* le marxisme dominant de son époque, celui de la II^e Internationale, caractérisé par un économisme étroit et un évolutionnisme historique, convergeant tous deux dans un réformisme « radical ». Marxiste, il l'est resté, non sans difficultés ni, au dam de quelques certitudes confites, sans jamais *définitivement* se « réconcilier » avec la réalité. Assurément, c'est dans l'*Ontologie* que son opposition sera la plus consistante théoriquement et bien qu'il n'use pas des mêmes termes, Lukács estime aussi que le marxisme s'est « arrêté » sous l'effet d'une fétichisation du facteur économique, « déterminant en dernière instance » et d'une logicisation concomitante de la nécessité historique qui (s')implique (dans) une sorte de « continuisme ». C'est l'enchaînement *téléo-logique* des formations économiques et sociales (des modes de production), de l'Antiquité au capitalisme moderne en passant par le féodalisme, par lesquelles toute société humaine devrait nécessairement passer avant le prétendu royaume des fins du communisme, énigme désormais résolue de l'histoire. D'un mot, il récuse toute philosophie de l'histoire, fût-elle matérielle (économique) en dernière instance.

Une ontologie historique

Dans l'*Ontologie*, Lukács reproche ainsi à Engels d'avoir « mal résolu le dilemme “*historisch oder logisch*”, formulé à propos de la conception marxienne de l'histoire ¹⁷ ».

14. J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 135, *souligné par S.*

15. J.-P. Sartre, *Critique*, t. 1, p. 36.

16. *Ibid.*, p. 31 & 34, *souligné par S.*

17. N. Tertulian, « La pensée du dernier Lukács », *Critique*, 1990, n° 517-518, p. 598.

Dans une recension de la *Critique de l'économie politique* qu'il écrit pour *Das Volk*, le second écrit en effet que la compréhension de l'histoire exige comme seule méthode adéquate « la modalité logique d'interprétation », laquelle « n'est autre chose que la méthode historique, mais dépouillée de la forme historique et des contingences perturbatrices¹⁸ ». Lukács commente, sévèrement : « L'histoire dépouillée de sa forme historique : ici se cache avant tout le recours d'Engels à Hegel¹⁹ ». Et dans *Pensées vécues, mémoires parlées*, il sera encore plus net : « Engels et à sa suite quelques sociaux-démocrates ont adopté ce point de vue de la nécessité logique à propos de l'influence de la société, à la différence de Marx qui, lui, parle, d'un rapport social réel. » Ce dernier dit en effet toujours « que X membres d'une société donnée réagissent de X manières sur le système du travail correspondant et que ce sont ces X réactions qui se retrouvent synthétisées dans le processus propre à cette société.²⁰ »

Ce principe « du rapport social réel » (Marx) constitue le ressort intime de l'*Ontologie* en ceci qu'elle se caractérise plus rigoureusement comme une *génétique*, dialectique et matérialiste : « je conçois l'ontologie, déclare Lukács, comme la philosophie proprement dite, la philosophie fondée sur l'histoire » et « la catégorie fondamentale de l'être social est la catégorie historique ». Rappelant une formule des *Manuscrits de 1844* selon laquelle « un être non-objectif est un non-être », Lukács en déduit qu'« une chose dénuée de qualités catégorielles ne peut exister », et derechef, que l'existence signifie que « quelque chose existe avec une objectivité de forme bien déterminée », laquelle « constitue la catégorie dont fait partie l'être en question.²¹ »

Ainsi, dans le système catégoriel du marxisme, « chaque chose est d'abord un quelque chose doté d'une qualité, d'une consistance concrète et d'un être catégoriel [...] Et l'histoire au sein de ce quelque chose est alors l'histoire des changements catégoriels.²² » Or, selon Marx, les catégories expriment « des formes d'existence, des déterminations existentielles, souvent de simples aspects singuliers de cette société déterminée²³ ». Les catégories font donc partie intégrante de la réalité objective et l'histoire ne se déroule pas « à l'intérieur du système catégoriel », elle est au contraire « la transformation du système catégoriel.²⁴ »

L'être anorganique est premier et c'est lui qui donne naissance à l'être organique sous ses formes végétales et animales, état biologique qui donne ensuite naissance, « par le biais d'innombrables états transitoires, à ce que nous appelons l'être social de l'homme et qui a pour essence l'intervention téléologique humaine, le travail.²⁵ » Cette nouvelle catégorie, insiste Lukács, « est la plus décisive de toutes, car elle englobe tout le reste [...] parler de vie humaine implique le recours à toutes les catégories de valeur possibles et imaginables. Quelle est la première valeur ? Le premier

18. F. Engels, « Karl Marx : *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Rezension) [1859] ». In *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, 1969, t. 13, p. 475.

19. G. Lukács, *Ontologie*, t. 2, p. 644.

20. G. Lukács, *Pensées vécues, mémoires parlées*, Paris, L'Arche, 1986, p. 147-148. Il est cependant exagéré d'accabler Engels outre mesure, tant cette « adoption » du point de vue de la nécessité logique est d'abord portée par une exigence méthodologique légitime de généralisation fondée sur un procès d'abstraction de la diversité de la praxis concrète ; c'est du reste ainsi qu'un marxiste aussi peu officiel que Vygotski s'en ressaisit dans son commentaire du même texte (*Pensée & langage*, Paris, La Dispute, 1997, p. 234). Le fait est que ce procès est toujours exposé au risque de l'idéalisme, comme le montre bien A. Tosel, « Marx et les abstractions », *Archives de philosophie*, 2002, t. 65, n° 2, p. 311-334.

21. G. Lukács, *op. cit.*, p. 200-201.

22. *Ibid.*, p. 201.

23. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Paris, Éd. Sociales, 1980, t. 1, p. 40. Dans une lettre à Engels du 25 mars 1868, il s'exclame : « Ainsi donc, les catégories logiques résultent sacrament de "nos relations humaines". »

24. G. Lukács, *Pensées vécues...*, *op. cit.*, p. 201.

25. Voir aussi G. Lukács, *Le jeune Hegel : sur les rapports entre économie et philosophie*, Paris, Gallimard, 1980, t. 2, p. 77-111 : « Le travail et le problème de la téléologie ».

produit ?²⁶ » La caractérisation du travail comme « intervention téléologique » implique tout d'abord que la finalité relève exclusivement du niveau ontologique de l'être social et ensuite, que la nature est par conséquent a-téléologique, qu'elle ne poursuit ni ne vise aucune fin et n'est constituée que d'une infinité de séries causales.

Au plan ontologique, une pierre est *en soi* dépourvue de toute finalité et ne devient un outil que par l'intervention consciente et délibérée de l'être social, l'homme par exemple, qui se l'approprie en lui conférant précisément une fin particulière. Cette attribution d'une fin à la pierre est le résultat d'un processus d'*appropriation* de l'être anorganique par l'être social et ne « s'ajoute » qu'en extériorité à l'être de la pierre, sans modifier sa « *pierreté* ». La pierre n'est donc pas un outil *en soi* mais le *devient* par un acte délibéré, une intention pensée et même un usage effectif, autrement dit par une *intervention téléologique* de l'être social. Sa dimension d'outil est nécessairement et simultanément liée à son être de pierre et à l'usage qui peut en être fait par l'être social, usage radicalement *historique*, réversible et non-définitif donc, car, une fois abandonnée comme outil, seule s'éteint, provisoirement, cette dernière dimension.

Cette appropriation de l'être anorganique par l'être social n'est donc pas une mise à disposition ni même une simple annexion. Elle implique bien un choix et une réflexion préalable polarisée par la finalité visée (cf. la comparaison de l'abeille et de l'architecte dans le livre 1 du *Capital*). Cette réflexion, requise par toute activité de production, se prolonge dans le choix des outils. Dans le cas de la pierre, il ne suffit pas qu'elle le soit pour construire une hache *efficace* et *efficiente* ; il faut qu'elle possède en outre des qualités objectives qui permettront d'assurer ce pour quoi elle a été sélectionnée. La valeur naît de cette pratique sociale : ou bien une hache de pierre répond à sa finalité, et elle aura de la valeur, ou bien elle n'y répond pas et n'aura donc pas. Lukács en conclut que la nature est frappée de neutralité axiologique, que « la valeur et la non-valeur sont absentes de l'existence biologique aussi, car la mort est un processus autant que la vie. »²⁷

La dimension ontologique du travail

Catégorie décisive, le travail ne l'est pas seulement parce qu'il est l'activité humaine ontologique primordiale de transformation de la nature afin de (re-)produire les moyens de subsistance de son être, mais aussi parce qu'il est l'activité qui construit la valeur, qu'il est la source de l'anthropogénie. Plus exactement, la valeur implique le choix et intervient même deux fois. En premier lieu dans le choix de tel ou tel objet « naturel », sélectionné parce que l'être social présume sa capacité de satisfaire *effectivement* et *efficacement* une intention préalablement pensée ; et en second lieu, par la récursivité que son efficacité délivre et qui se traduit par la généralisation. Pour Lukács, la possibilité du choix, est articulée par la question de la (non-)valeur des objets et constitue en effet la racine ontologique de l'alternative et partant de la liberté, qui sont la sédimentation historique d'actes pratiques liés à la production par l'être social de ses moyens d'existence et de reproduction²⁸. Il s'ensuit que dans la société, « les choses en effet ne changent pas d'elles-mêmes, par le biais de processus spontanés, mais à la suite d'interventions conscientes. Intervention consciente signifie que la finalité précède le résultat. »²⁹ La perspective est celle d'une genèse progressive des principaux complexes sociaux jusqu'aux formes supérieures d'activité de la cons-

26. G. Lukács, *Pensées vécues...*, *op. cit.*, p. 201.

27. *Ibid.*, p. 200.

28. G. Lukács, *Ontologie*, t. 2, p. 35-45.

29. *Pensées vécues...*, *op. cit.*, p. 200.

science (l'art par exemple), en partant du travail comme complexe ontologique fondamental, source et clé de l'anthropogénie³⁰.

L'*Ontologie* doit également s'entendre comme une *réponse* à et une *critique* de la philosophie contemporaine, du néo-positivisme à Heidegger, que Lukács caractérise comme étant une « philosophie de la manipulation ». En effet, la tendance dominante au XX^e siècle est, au plan théorique, la perte de contact avec l'objectivité de la connaissance et subséquemment, la substitution de finalités pragmatiques à toute vérité, en « ayant pour objet la disposition des objets indispensables dans une praxis immédiate dont l'horizon est la généralisation des rapports marchands et capitalistes³¹ ». Au plan pratique elle a pour forme achevée l'extraénation (*Entfremdung*) que Lukács distingue et dissocie de l'aliénation (*Entäusserung*) et de l'objectivation.

Celle-ci désigne « la transformation téléologiquement adéquate de l'objet de travail » et l'aliénation « l'effet en retour exercé sur les individus » par la première ; elle est « le processus par lequel les hommes développent ou non, sous une forme ou une autre, leurs capacités étant donné le poids exercé par l'objectivation » ; mais cette positivité de l'aliénation peut se transformer en « *extraénation* qui avec le capitalisme devient réification, manipulation³² ». Par cette distinction, d'allure sartrienne, Lukács veut non seulement expliciter le raffinement de l'échange métabolique entre l'homme et la nature qu'est le procès de travail humain mais également souligner la dimension *politique* du procès de marchandisation généralisée du réel caractéristique du capitalisme contemporain. L'ambition de Lukács est de rétablir dans ses droits « l'autonomie ontologique du réel, sa totalité intensive et son irréductibilité à la pure manipulation³³ ».

Il est intéressant de relever que cette inspiration de l'effort ontologique de Lukács recoupe en certains aspects, les critiques adressées par Sartre au marxisme orthodoxe de son époque. Selon lui, en effet, son caractère instrumental, manipulateur trouve son origine dans le caractère d'extériorité³⁴ des hommes vis-à-vis de l'histoire, qu'ils font pratiquement et de déliaison qui semble devoir s'opérer entre ceux-là et celle-ci. Ainsi, le principe cardinal du matérialisme historique, selon lequel ce sont les hommes qui font l'histoire sur le fond des conditions léguées par les générations précédentes, est amputé de sa réflexivité. Car si les hommes font l'histoire en tant qu'ils *la subissent*, ils la subissent également en tant qu'ils *la font*. L'histoire n'est pas seulement la force propulsive du présent, une cause qui s'exhauste dans ses effets, elle est aussi ce qui pèse sur le présent et le futur proche des vivants, sans nécessairement les surplomber comme une puissance impersonnelle. Les hommes concrets ne peuvent « sortir » de l'histoire, pas plus qu'ils n'y sont dans un rapport

30. « La question est de savoir « comment ces complexes sont constitués et comment nous pouvons découvrir l'essence véritable de leur être et de leurs fonctions, en quoi nous ne voulons pas parler de leurs déterminations sociales et autres toujours ultérieures, mais de la conception génétique de la formation et du développement de ces complexes. » (W. Abendroth & al., *Entretiens avec G. Lukács*, Paris, F. Maspéro, 1969, p. 15) ; cf. aussi le chapitre « La Reproduction » de *l'Ontologie*. La réflexion de Lukács retrouve celle de Labriola dans ses *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. En remettant ce travail à une autre occasion, voir déjà A. Tosel, « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis : la pratique après Marx », *Archives de philosophie*, 2005, t. 68, n°4, p. 611-628.

31. A. Tosel, « Le courage de l'intempestif », *op. cit.*, p. 106.

32. *Ibid.*, p. 112-113.

33. N. Tertulian, « La pensée du dernier Lukács », *op. cit.*, p. 599.

34. Au sens sartrien du terme : « il y a lien d'intériorité, dans un ensemble entre chaque élément comme défini et modifié par son appartenance à cet ensemble ; lien d'extériorité pour les éléments coexistant inertelement » (J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique. II. L'intelligibilité de l'histoire* [inachevé], Paris, Gallimard, 1985 p. 460).

d'inclusion : ils *la* sont concrètement en tant qu'ils *la* font, elle est le produit immanent de leur *praxis*³⁵.

35. Cette insistance sur l'immanence et la réflexivité de l'histoire fait écho à cette interrogation de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* (Paris, Gallimard, 1964, p. 125) : « Particulièrement en ce qui concerne les rapports de la pensée et de l'Être, la dialectique n'est-elle pas le refus de la pensée en survol, de l'être tout extérieur comme de la réflexivité » ? Du même, voir « La philosophie dialectique » dans les *Résumés de cours : Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 77 sq.

Une anthropologie historique : *la praxis* contre l'ontologie

La différence entre Sartre et Lukács se trace ici nettement, sans être pourtant une opposition strictement polaire. Car le premier ne récuse pas tant l'objectivisme que son *usage* par le marxisme « constitué », sa fétichisation en lois de la dialectique et de l'histoire. Dans la *Critique*, Sartre ne propose aucune *reconstruction* « en forme » du marxisme comme Lukács, mais insiste plutôt sur la nécessité d'en revivifier les principes d'analyse et les outils conceptuels. La fécondité du marxisme vivant vient en partie « de sa façon d'approcher l'expérience » : les faits ne sont jamais « des apparitions isolées », s'ils se produisent ensemble, « c'est toujours dans l'unité supérieure d'un tout » et s'ils sont liés entre eux par des rapports internes, « la présence de l'un modifie l'autre dans sa nature profonde. » Le marxisme vivant, insiste Sartre, « est *euristique* par rapport à sa recherche concrète ses principes et son savoir antérieur apparaissent comme *régulateurs*. Jamais, chez Marx, on ne trouve d'*entités* : les totalités [...] sont vivantes ; elles se définissent par elles-mêmes dans le cadre de la recherche. ³⁶ » En d'autres termes, la puissance, ou plutôt, la force du marxisme c'est *la dialectique*, ou bien, selon une formule d'une rare concision : « Il y a un matérialisme historique et la loi de ce matérialisme est la dialectique. ³⁷ »

Ce caractère radi(c)al de la dialectique permet à Sartre d'affirmer « tout ensemble que le processus de la connaissance est d'ordre dialectique, que le mouvement de l'objet (quel qu'il soit) est *lui-même* dialectique et que ces dialectiques n'en font qu'une. » Cet ensemble de propositions a un *contenu matériel* : « elles forment elles-mêmes des connaissances organisées ou, si l'on préfère, elles définissent une rationalité du monde. » Aussi, l'originalité de Marx est-elle d'établir irréfutablement contre Hegel « que l'Histoire *est en cours*, que *l'Être reste irréductible au Savoir* », de conserver le mouvement dialectique dans l'être et dans le savoir. La pensée étant à la fois de l'être et de la connaissance de l'être, et donc l'une de ses modalités, elle est « la *praxis* d'un individu ou d'un groupe dans des conditions déterminées, à un moment défini de l'Histoire » et, comme telle, « *subit* la dialectique comme sa loi, au même titre que l'ensemble et le détail du processus historique. Mais elle est aussi connaissance de la dialectique comme Raison, c'est-à-dire comme loi de l'Être. ³⁸ »

Le problème qui aussitôt se pose est donc celui de leur accord. Car si « l'être matériel, la *praxis*, et la connaissance sont des réalités irréductibles, ne faut-il pas recourir à l'harmonie préétablie pour accorder leurs développements ? » Si la recherche de la vérité « doit être dialectique en ses démarches, comment prouver *sans idéalisme* qu'elle rejoint le mouvement de l'Être ; si la Connaissance, au contraire, doit laisser l'Être se développer selon ses lois propres, comment éviter que les processus – quels qu'ils soient – ne se livrent comme *empiriques* ? » La problématique majeure de cette question se mesure, négativement, aux réponses « pseudo-dialectiques » qu'elle a pu susciter, par exemple celle consistant à dire que « la Pensée est dialectique *par son objet* » qu'elle n'est « rien que la dialectique en tant que mouvement du réel ». Ce problème, Sartre le reformule en disant du marxisme qu'il est « moniste et dualiste à la fois » et qu'il « *est dualiste parce que moniste* », Marx ayant défini son monisme ontologique en affirmant « l'irréductibilité de l'Être à la pensée et en réintégrant au contraire *les pensées* dans le réel comme un certain type d'activité humaine. ³⁹ »

36. J.-P. Sartre, *Critique*, t. 1, p. 33, souligné par S.

37. *Ibid.*, p. 150.

38. *Ibid.*, p. 140 & 142-143, souligné par S.

39. *Ibid.*, p. 144, soul. par S. Au reste, c'est le sens profond de la 2^{de} thèse *Ad Feurbach* : « La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective, n'est pas une question de théorie mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, *i. e.* la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. » (K. Marx & F. Engels, *L'idéologie Allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 1)

Sartre résume en disant que le monisme matérialiste a supprimé « le dualisme de la pensée et de l'Être au profit de l'Être total, donc saisi dans sa matérialité. Mais c'est, ajoute-t-il, pour rétablir, à titre d'antinomie – au moins apparente – le dualisme de l'Être et de la Vérité. » Or cette difficulté, réelle assurément, est apparue insurmontable aux marxistes de son époque qui n'y ont vu qu'un moyen de la résoudre : « refuser à la pensée elle-même toute activité dialectique, la dissoudre dans la dialectique universelle, supprimer l'homme en le désintégrant dans l'Univers. » Ainsi peuvent-ils substituer « l'Être à la Vérité », de telle sorte que, à proprement parler, il n'y a plus « de connaissance, l'Être ne se manifeste plus, de quelque manière que ce soit : il évolue selon ses lois propres. » Cela est évident par le fait que la connaissance étant « un certain rapport de l'homme avec le monde qui l'entoure », ce rapport disparaît si l'homme n'existe plus⁴⁰.

Aussi bien, la dialectique de la Nature, « c'est la Nature sans les hommes », une totalité figée, une nature abstraite en somme. En effet, « quand le matérialisme dialectique prétend établir une dialectique de la Nature, il ne se découvre pas comme une tentative pour établir une synthèse très générale des connaissances humaines mais comme une simple organisation des faits. » Pour le dire autrement, la dialectique de la nature est *faussement* dialectique au sens où elle est épurée de sa puissance heuristique, puisque l'homme est réduit à une « pure matérialité gouvernée par les lois universelles de la dialectique » et l'histoire humaine ontologiquement dérivée de « l'histoire » de la nature, dont elle n'est qu'une « spécification », fût-elle la plus éminente, un objet-sujet, un « *objet absolu*⁴¹ ». Ou encore, la dialectique de la Nature n'est que la transfiguration de la dialectique historique dans la nature, sa *translation* de la société et de l'histoire *dans* la nature : « on ne trouve dans la Nature que la dialectique qu'on y a mise⁴² ».

La question de la dialectique : nature & histoire

Cette question de la dialectique de la nature cristallise vivement l'opposition de Sartre au marxisme « constitué », auquel il reproche de dissoudre ainsi l'homme dans la Nature. Non moins vivement, elle cristallise également les critiques de l'*Ontologie* à l'égard de la *Critique* car ce sont significativement *les seules*. Et quoique la vivacité ne soit pas toujours un gage de véracité, la parcimonie de ses critiques contraste avec l'ampleur du texte de Sartre sans être totalement incompréhensible. Dans une lettre du 19 septembre 1964 à F. Benseler où Lukács faisait part de son intention d'écrire un article sur la *Critique*, il dit y avoir cependant renoncé, car il ne s'en était pas senti capable : « le livre est très convenable mais extrêmement embrouillé et ennuyeux ». Trois ans auparavant (le 3 avril 1961), il avait écrit au même correspondant qu'il avait lu les deux cents premières pages de la *Critique* mais « sans en tirer une grande leçon⁴³ ».

40. *Ibid.*, p. 145.

41. *Ibid.*, p. 145-147 ; *souligné par S.* Relevons ici la proximité avec la critique althussérienne de l'humanisme et la nécessité d'interroger le rapport Sartre/Lacan, en particulier sur la question du sujet, en ne la limitant pas à l'existentialisme ou à *L'Être et le néant*, ni même à la phénoménologie husserlienne, mais en élargissant la perspective à la psychanalyse, comme l'a déjà fait B. Cannon (*Sartre et la psychanalyse*, Paris, PUF, 1993) et à la psychologie historique (I. Meyerson, L. Vygotski, H. Wallon), qui est l'une des perspectives de notre travail de thèse (en cours).

42. *Ibid.*, p. 150. Voir aussi J.-P. Sartre & al., *Marxisme et existentialisme : controverse sur la dialectique*, Paris, Plon, 1962 & A. Schmidt, « Sur les relations entre l'histoire et la nature dans le matérialisme dialectique » [1965]. In *Le concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994, p. 221-257. Répétons inlassablement que *La dialectique de la nature* n'est pas un ouvrage d'Engels mais une compilation posthume de ses travaux (cf. A. Tosel, « Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels », *Revue philosophique*, 1995, n° 4, p. 433-462 & L. Sève, « Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir ». In *Sciences et dialectiques de la nature*, Paris, La Dispute, 1998, p. 23-247).

43. N. Tertulian, « "L'Ontologie" de Georges Lukács », *op. cit.*, p. 153.

Cette appréciation *déceptive* se manifeste avec un éclat particulier dans les critiques formulées à l'encontre de Sartre dans l'*Ontologie*. De manière curieuse, Lukács commence par dire qu'il lui est impossible de conduire une analyse ou une critique de la nouvelle position de Sartre en ce que le but de son étude « est de simplement donner un cadre critique à la position actuelle du problème, afin de pouvoir théoriquement fonder l'inséparable – quoique dialectiquement contradictoire – relation entre ontologie générale (l'être naturel) et ontologie de l'être social ». Puis il ajoute que « l'on doit souligner, à propos de cette relation, que les nouveaux travaux de Sartre ne se sont pas libéré(s), sur le plan ontologique, des préjugés du néopositivisme et de l'existentialisme. Les convergences avec le marxisme sur les questions relatives aux phénomènes purement socio-historiques, ne parviennent pas à éliminer de telles divergences ontologiques. Le point central de ces débats, conclut Lukács, est le problème d'une dialectique dans la nature. ⁴⁴ »

Lukács insiste sur le fait que, pour Marx, « la dialectique n'est pas un pur principe gnoséologique mais la légalité objective de chaque réalité », de sorte qu'elle « ne peut être saisie ni même fonctionner, sans avoir, pour ainsi dire, une "préhistoire" ontologique dans la nature anorganique et organique » : comme l'histoire, la dialectique est *l'être même* de l'Être. Or la dialectique ontologiquement conçue « est dépourvue de sens, si elle n'est pas universelle », Lukács précisant aussitôt que « cette universalité n'implique évidemment aucun signe d'égalité entre la dialectique dans la nature et dans la société ». Si la question, qui revêt une grande importance pour l'actuel travail philosophique de Sartre, est la construction d'une anthropologie philosophique, il demeure toutefois que « l'existentialisme n'est parvenu qu'à une conception irrationaliste et abstraitement vide relativement à la genèse réelle de l'ontologique eu égard aux hommes du futur, et qu'il a ainsi transformé, *volens nolens*, la philosophie en une anthropologie idéaliste-irrationaliste. Sans une rupture franche avec cette conception et ses présupposés philosophiques, le chemin méthodologique vers une saisie concrète des hommes au sens indissociablement anthropologique et social, ne peut pas être découvert : sans une ontologie dialectique de la nature, conclut-il, aucune ontologie dialectique des hommes et de la société ne peut être bâtie. ⁴⁵ »

En défendant l'enracinement ontologique de la dialectique, Lukács insiste tacitement sur le fait qu'elle ne peut être forclosée à la nature ou à la société, sous peine d'égarer son universalité. Il souligne également la différence qui les unit formellement en l'espèce de leur historicité, spécifique à chaque niveau ontologique. Il ne récuse donc nullement l'idée d'une *continuité* ontologique de la nature à la société mais plutôt la *normativité téléologique*, qui dispose(ra)it la seconde comme achèvement de la première. Tout en défendant contre Sartre, une telle solution de continuité et quoiqu'il ne le dise pas expressément, Lukács s'accorde sur l'irréductibilité réciproque, ou plutôt, l'autonomie relative de chacune des deux strates ontologiques, au sens où l'une n'est pas la (rétro-)projection de l'autre. D'autre part, il faut relever que la récusation sartrienne d'une dialectique dans la nature, n'est pas définitive. En effet, à la question de savoir s'il faut nier « l'existence de liaisons dialectiques au sein de la Nature inanimée », Sartre répond négativement, estimant qu'il ne voit pas que « nous soyons, dans l'état actuel de nos connaissances en mesure de nier ou d'affirmer ». Il poursuit : « libre à chacun de croire que les lois physico-chimiques manifestent une Raison dialectique, ou de *n'y pas croire*, pour conclure, de manière abrupte : « de toute façon, dans le domaine des faits de la Nature inorganique, il

44. G. Lukács, *Ontologie*, t. 1, p. 395.

45. *Ibid.*, p. 395-396.

s'agira d'une affirmation extra-scientifique.⁴⁶ » Récusation singulièrement ambivalente, dont on peut supposer qu'elle n'a pas échappée à Lukács.

Conclusion

Sartre récuse la dialectique dans la nature en tant qu'elle *s'ordonne* en théologie matérialiste-dialectique, ontologisant, ou plus exactement, naturalisant la dialectique, en la « dédialectisant ». Cette récusation a pour revers une conception, selon nous, exagérément traditionaliste (fixiste et anhistorique) de l'ontologie, qui lui permet de fonder l'anthropologie historique et structurale de la *Critique* comme son anti-thèse radicale. C'est précisément là que gît la différence avec l'*Ontologie* de Lukács. En défendant des conceptions différentes de la nature, ils la caractérisent toutefois de manière identique comme étant ontologiquement « autarcique ». Nous l'avons vu avec Lukács pour qui la nature est par essence a-téléologique et uniquement constituée de séries causales infinies, à la manière épicurienne de la pluie d'atomes qui tombent en séries parallèles. Quant à Sartre, il ne nous paraît pas dire autre chose quand il affirme de la nature qu'elle est une puissance d'inertie fondamentale qui pèse doublement, *a priori* (*ex-ante*) par la rareté, la faim par exemple, et après-coup (*ex-post*) sur l'action des hommes, par le biais de ce qu'il nomme des « contre-finalités⁴⁷ ».

Ce disant, il paraît bien que la nature est, à sa façon, une *puissance ontologiquement dialectique* et absolument déterminante, puisque, selon les mots d'Engels, « les faits nous rappellent à chaque pas que nous ne régnons nullement sur la nature comme un conquérant règne sur un peuple étranger, comme quelqu'un qui serait *en dehors de la nature*, mais que nous lui appartenons avec notre chair, notre sang, notre cerveau, que nous sommes dans son sein et que *toute notre domination* sur elle réside dans l'avantage que nous avons sur l'ensemble des autres créatures de connaître ses lois et de pouvoir nous en servir judicieusement.⁴⁸ »

Les marxismes de Sartre et Lukács sont donc obstinément proches *et* contradictoires. Résolument objectiviste, la démarche du second défend une *ontologie génétique* de l'être social selon un processus de ramification croissante d'une complexité native, dont le travail est la matrice, tout à la fois noyau de l'anthropogénie et cellule originelle de la vie sociale. Par le travail, *praxis* éminente et schème *transhistorique*, qui n'invalide pas son historicité, l'humanité se (re-)produit comme telle et (se) construit une seconde nature, elle *s'enculture*. Une telle approche ne considère pas la subjectivité comme un surcroît ni comme une apparition (miraculeuse), une *épiphany* de l'Être mais l'enracine au contraire comme une singularité ontologique proprement radiale, quoiqu'elle ne soit pas totalement irréductible, c'est-à-dire totalement détachée de ses conditions historiques et matérielles de possibilité.

L'approche de Sartre, nous paraît quant à elle pleinement souscrire à l'exigence formulée par Deleuze de « penser par le milieu », en l'occurrence l'homme et la société *à partir de* et *en eux-mêmes*, de les penser sous le régime immanent, qu'ils coproduisent, d'une Raison dialectique, sans pour autant les dissoudre dans une Nature à la prodigalité fantasmée ni dans une *médiocre* cosmologie matérialiste-dialectique pour laquelle le communisme réel serait le fin mot de l'histoire, de toute Histoire. En considérant que la dialectique est la moelle du réel, « la substance médullaire » eut dit

46. J.-P. Sartre, *Critique*, t. 1, p. 151, *souligné par S.*

47. C'est l'exemple fameux du déboisement traditionnel de grande ampleur opéré par les paysans chinois pour développer la culture du millet avec, pour conséquence, des inondations résultant de l'absence d'arbres qui, auparavant, les protégeaient (*Critique*, t. 1, p. 271-274).

48. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 180-181, *nous soulignons.*

Gramsci, Sartre retrouve ce dernier et au-delà, Labriola, Lénine, Marx, Engels et Lukács, sans se confondre avec eux. Marxiste, Sartre l'est d'une manière qui lui est propre, singulière mais commune, contradictoire mais *authentique*.

Résumé : *Ces deux élaborations théoriques majeures (la Critique de la Raison dialectique de Sartre et l'Ontologie de l'être social de Lukács) ont la particularité d'être méconnues et négligées, alors qu'elles partagent une commune ambition de rénovation du « marxisme occidental » encombré par sa vulgate, et quoiqu'elles procèdent selon des perspectives différentes et contradictoires, qui constituent le ferment et l'intérêt de leur opposition. Nous voulons montrer que, au-delà de ces contradictions qui les lie, ces deux œuvres sont toutes deux complémentaires. Nous esquissons cette démonstration sur la question du travail et de la dialectique de la nature*

Mots-clés : *marxisme, ontologie, dialectique, critique, nature.*

Abstract : *These two major works (Sartre's Critique of Dialectical Reason and Lukács' Ontology of Social Being) were and remain both not taken into consideration and neglected. Or, even if they come from different (contradictory) theoretical views, they share a common feature: to renovate the "occidental marxism" which is encumbered by its vulgate. We would demonstrate that beyond these differences, which are linked together, these works are nevertheless complementary, especially about the issues of the labour and the dialectic of nature.*

Keywords : *marxism, ontology, dialectic, critique, nature.*